Научно-теоретический журнал

ALITER

№ 1 (2012)

Главный редактор
С. В. Пахомов

Редакционная коллегия
К. Ю. Бурмистров
Ю. Ю. Завгородний
Е. В. Зоря (секретарь)
В. В. Жданов
С. В. Капранов
Б. Менцель
Ю. Л. Халтурин
Ю. А. Шабанова

ISSN 2225-6954

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора……... 3
From the Editor in Chief……...……... 4

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ
ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

Ханеграаф В. Я. Западный эзотеризм: следующее поколение…….. 7
Semetsky I. Tarot: Knowing Self, Others and Nature……. 24

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

Кузьмишин Е. Л. Историко-идеологический контекст модели «Ордена Ньютона» К.-А. Сен-Симона……... 44
Фиалко М. М. «Как Спиридион у мадам Санд»: учение Сведенборга в эзотерической интерпретации христианства Элифаса Леви…… 58
Фиалко М. М. Элифас Леви. «Книга слез, или Христос-утешитель» (фрагменты)……... 74

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

Кучурин В. В. Материалы для изучения эзотерической традиции в России в первой четверти XIX в.: письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу..... 88
Халтурин Ю. Л. В. С. Арсеньев. «О степени мага»…… 134

РЕЦЕНЗИИ

Носачев П. Г. Рецензия на книгу В. Н. Назарова «Введение в эзотерику» (М.: Гардарики, 2008)…….. 144

Summaries…… 150
Авторы номера / Authors of the Issue ……... 154
Информация / Information ……. 156
Contents…… 158

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей.

© АИЭМ, «Aliter», 2012

С. В. Пахомов

От главного редактора

Уважаемые читатели! Перед вами – первый номер on-line журнала «Aliter», посвященного академическому изучению разнообразных аспектов эзотеризма и мистицизма, а также осмыслению самой научной дисциплины, их изучающей.

Мы планируем затрагивать на виртуальных страницах журнала самые разные темы. Это будут исторические вопросы становления и развития мистико-эзотерических традиций, как западных, так и восточных (и отдельно – российских), аналитическое рассмотрение современных мистико-эзотерических движений, центров, школ и конкретных персоналий, философско-методологические вопросы изучения эзотеризма и мистицизма и т. д. Мы будем предоставлять на страницах журнала слово различным специалистам, имеющим разные взгляды, но так или иначе придерживающимся академического подхода. Будучи академическим изданием, журнал выносит за скобки личное отношение авторов к изучаемой теме, но требуя от их текстов нейтральных, научных позиций, и не публикует материалы, написанных в эзотерическом стиле – за исключением критических исследований мистико-эзотерических текстов. Отметим, что перевод латинского слова «aliter» означает «иначе», и это подчеркивает специфику нашего научного объекта, занимающего альтернативные и порой маргинальные позиции в духовной культуре разных веков и стран. Научным же путем исследовать его не только можно, но и крайне необходимо.

Задуманный как проект по преимуществу русскоязычной «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма» (АИЭМ), этот журнал, с одной стороны, является объединяющим началом для русскоязычных специалистов, исследующих соответствующую тематику, а, с другой, представляет собой часть широкого международного научного направления. По этой причине во всех номерах журнала будут присутствовать материалы на двух языках – русском и английском. В настоящем номере, например, вы сможете познакомиться с англоязычной статьей австралийского специалиста, профессора Инны Семецкой (Inna Semetsky) «Таро: познавая себя, других и природу» («Tarot: Knowing the Self, Others and Nature»). Для нас существенно и то, что статья И. Семецкой затрагивает философские вопросы осмысления эзотерического феномена (в данном случае Таро), и в дальнейших выпусках мы намерены продолжать это направление. Большое значение редакция придает также методологии адекватного исследования эзотеризма и мистицизма, в связи с чем публикуется перевод программной статьи нашего голландского коллеги, профессора Амстердамского университета Воутера Ханеграафа «Западный эзотеризм – следующее поколение»

(английский оригинал статьи будет опубликован чуть позже в сборнике материалов Пятой международной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике», проведенной АИЭМ в декабре 2011 г.).

Естественное направление деятельности отечественных специалистов – изучение российского эзотеризма. В первом номере журнала вы познакомитесь с двумя масоноведческими статьями, написанными Ю. Л. Халтуриным (Москва) и В. В. Кучуриным (Санкт-Петербург) на основе кропотливого изучения архивных материалов, которые вводят в научный оборот малоизвестные тексты русских масонов XVIII–XIX вв. Еще одна статья о масонстве, написанная Е. Л. Кузьмишиным (Москва), выявляет масонские влияние в одном утопическом проекте французского социалиста К.-А. Сен-Симона.

Французская тематика не единожды присутствует в первом номере журнала. В частности, представлена первая на русском языке публикация (хотя и во фрагментах) перевода труда французского оккультиста XIX в. Элифаса Леви «Книга слез, или Христос-утешитель». Кроме того, переводчик, перспективный отечественный специалист М. М. Фиалко (Санкт-Петербург) во вступительной статье к переводу предложил свою интерпретацию зависимости взглядов Леви от мировоззрения знаменитого шведского мистика Э. Сведенборга.

Немаловажное направление деятельности журнала – освещение интересных тематических событий и обзор публикаций, особенно монографий, на темы эзотеризма и мистицизма. В предлагаемом номере публикуется критическая рецензия П. Г. Носачева (Москва) на вышедший в 2008 г. труд В. Н. Назарова «Введение в эзотерику».

Мы рассчитываем на то, что запуск этого нового научного проекта в еще большей степени укрепит связи, сложившиеся между специалистами данного профиля, и внесет свой вклад в развитие перспективного научного направления, претендующего на достойное место в ряду других академических дисциплин.

Sergey V. Pakhomov

From the Editor in Chief

Dear readers! We are proud to present the first issue of «Aliter», an online journal devoted to the academic study of various aspects of Esotericism and Mysticism, as well as to reflections upon the scholarly discipline studying them.

The virtual pages of the journal will touch upon a variety of topics. They will include historical aspects of the formation and development of Mystical and Esoteric traditions, both Western and Eastern (and separately Russian); analytical re-

views of contemporary Mystical and Esoteric movements, centers, schools and specific personalities; philosophical and methodological matters in the study of Esotericism and Mysticism, and other questions of academic interest. The journal provides an opportunity for experts to express their views, all different, yet united in their strict adherence to academic standards. As an academic journal, «Aliter» leaves the personal positions of its authors outside of its scope of interest, requiring only that the published texts are written from neutral, scholarly positions. Materials written in any esoteric style, save critical studies of Esoteric and Mystical texts, are not accepted by the editorial board. Let's note that the translation of the Latin word «aliter» means «otherwise», the name of the journal emphasizing the special role of our research object, which has often played alternative and even marginal roles in the history of spiritual culture in different ages and countries. Studying Esotericism and Mysticism in a scholarly manner is not only possible, but very necessary.

Conceived as a project of the predominantly Russian-speaking Association for the Study of Esotericism and Mysticism (ASEM), this journal is both a rallying point for Russian-spoken specialists studying relevant subjects and a part of the wider international scientific field. This journal will have materials both in English and Russian. This very issue, for example, includes an English article article by an Australian scholar, Professor Inna Semetsky, «Tarot: Knowing the Self, Others and Nature». Importantly, Semetsky's article touches upon philosophical means of interpretation for an esoteric phenomenon (in this case, the Tarot); in future editions we will continue this line of study. The editors' choice also emphasizes the great importance of adequate methodology for the study of esotericism and mysticism, and therefore publishes a translation of a key article by our Dutch colleague, Professor of the University of Amsterdam Wouter Hanegraaf, «Western Esotericism: the Next Generation». The original English version of this article to be published later in the proceedings of the Fifth International Conference «Mystical and Esoteric Movements in Theory and Practice», held in December 2011 by ASEM.

Naturally, Russian scholars tend to study Russian Esotericism. The first issue of «Aliter» includes two articles on Russian Freemasonry, written by Yuryi Khalturin (Moscow), Vladimir Kuchurin (St. Petersburg). The two articles are based on painstaking study of archival materials, and introduce little-known texts by Russian Freemasons of the 18 and 19th centuries into scientific use. A third article, written by Evgeny Kuzmishin (Moscow), also focuses on Freemasonry, or, rather, on its influence on the Utopian French socialist project of C.-A. Saint-Simon.

France is represented more than once in the first issue of «Aliter». In particular, we present the first, if fragmentary, Russian edition of a translation of the French 19th century occultist Éliphas' Lévi work «The Book of Tears, or Christ the Consoler». In the translator's introduction, the up-and-coming Russian expert in esoteric text translation Matvey Fialko (St. Petersburg), also offers his interpretation of the dependence of Lévi's views upon the teachings of the famous Swedish mystic Emmanuel Swedenborg.

The review section includes surveys of interesting thematic events and reviews of academic works, especially books, on the topic of esotericism and mysticism. The first issue features a critical review by Pavel Nosachev on the work of Vladimir Nazarov, «Introduction to Esotericism» (2008).

We express hope that our new research project will strengthen ties between scholars of this area of expertise, and will contribute to the development of our promising research area, which claims a deserved place among other academic disciplines.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

В. Я. Ханеграаф

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ: СЛЕДУЮЩЕЕ ПОКОЛЕНИЕ[1]

В настоящей статье мне хотелось бы представить некоторые свои мысли о нынешнем состоянии исследований «западного эзотеризма» и выдвинуть некоторые предложения в отношении их будущего развития. Название статьи в первую очередь шутливо намекает на вторую часть популярного научно-фантастического телесериала «Звездный путь», в котором капитан Жан-Люк Пикард и его экипаж продолжают дело, начатое командой капитана Кирка. Знаменитый девиз сериала «Звездный путь: следующее поколение» – «Смело иди туда, где раньше никто не бывал» – вполне годится для нашей дисциплины: ведь мы действительно пытаемся научными методами изучать предметы и традиции, зачастую полностью игнорировавшиеся предыдущими поколениями ученых, которые вели себя так, будто этих предметов и традиций не существовало вовсе. Поэтому идея смелого исследования неизвестного отлично подходит для описания нашей деятельности. Но если говорить серьезнее, название моей работы также намекает на понятие технической и концептуальной инновации и прогресса. Работая с компьютерным программным обеспечением, мы ясно видим, что его качество регулярно, из поколения в поколение, повышается (апгрейд). Я думаю, что в своей области мы сейчас видим два поколения – «западный эзотеризм 1.0» и «западный эзотеризм 2.0», и настало время для следующей версии – «западного эзотеризма 3.0».

В 2012 г. мы могли бы отметить двадцатилетнюю годовщину «западного эзотеризма 2.0», который, как я разъясню позже, повел свой отсчет с 1992 г. Мне посчастливилось участвовать в развитии такого «программного обеспечения» с самого начала, поэтому я бы счел уместным обратиться к истокам этих исследований, с тем чтобы суммировать основные линии их развития.

Западный эзотеризм 1.0

Начну с воспоминаний. В 1992 г. итальянский Центр изучения новых религиозных движений (ЦИНРД)[2] организовал в Лионе (Франция)

---

[1] © *Hanegraaff W. J.* Western Esotericism: the Next Generation (пер. с англ. С. В. Пахомова). Автор статьи и переводчик благодарят за сотрудничество Ю. Нинкблок и А. Беляеву (Нидерланды), предложивших ценные идеи по улучшению перевода текста.

[2] Centro Studi sulle Nuove Religioni (CESNUR).

большую конференцию[1] о магии, в которой приняло участие большинство крупнейших исследователей эзотеризма. В то время я только приступал к работе над своей докторской диссертацией, и эта научная конференция была одной из моих первых. Там, в Лионе я был взволнован от мысли встретить столько специалистов, изучающих эзотеризм; одни были уже известны мне по своим работам, о других я никогда прежде не слышал. Среди них были такие имена, как Джоселин Годвин, Массимо Интровинье, Ханс Томас Хакль, Жан-Пьер Лоран и, конечно, Антуан Февр. Никогда не забуду обстоятельств (это было в каком-то ресторанчике во время обеда), при которых я познакомился с Февром, в то время бесспорным знатоком западного эзотеризма; он станет моим близким другом, с которым мы будем тесно и плодотворно сотрудничать в последующие годы и десятилетия. В том году (1992) Февр как раз опубликовал короткое введение в исследования западного эзотеризма; книга вышла в известной французской серии карманных книг «Что я знаю?» («Que sais-je?»)[2]. Выход в свет этой книжки теперь следует считать вехой, обозначающей конец первого и в то же время начало второго цикла научного исследования западного эзотеризма; иными словами, она представляла собой переход от «западного эзотеризма 1.0» к «западному эзотеризму 2.0».

Итак, что же такое «западный эзотеризм 1.0»? Хорошо известно, что научная кафедра истории христианского эзотеризма была учреждена в Практической школе высших исследований (Сорбонна)[3] уже в 1964 г. Но не столь известно, что это произошло почти случайно, и, разумеется, не как результат намеренных стараний оформить новую область исследований[4]. Случилось так, что ушел из жизни великий ученый Александр Койре, прославившийся своими классическими работами о Якобе Беме и коперниканском перевороте[5], и должность, которую он занимал, оказалась вакантной. Совет ПШВИ счел, что наилучшим кандидатом на эту должность является Франсуа Секре, знаменитый историк христианской каббалы. Однако для того, чтобы утвердить Секре в должности, пришлось изменить название кафедры, подгоняя его под специализацию Секре. Один из членов Совета, известный исследователь исламского мистицизма Анри Корбен, предложил назвать кафедру «История христианского эзотеризма». Это предложение было сделано в конце утомительного заседания факультета. Все уже устали и хотели домой, и поэтому его коллеги сказали: «Ну, хорошо, почему бы и нет?»

---

[1] *Martin J.-B., Laplantine F*. Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme. En 2 tomes. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994.

[2] *Faivre A*. L'ésoterisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

[3] École Pratique des Hautes Études (Sorbonne).

[4] О том, что последовало дальше, см.: *Faivre A*. From Paris to Amsterdam and Beyond: Origins and Development of a Collaboration. P. 123–124, и *Hanegraaff W. J.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. P. 348–349.

[5] *Koyré A*. La philosophie de Jacob Boehme. Paris: Vrin, 1929; *Koyré A*. From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.

Впрочем, Секре, получив в следующем году это назначение, не слишком обрадовался: термин «эзотеризм» смущал его, и поэтому он не попытался превратить его изучение в научную дисциплину. Так что не совсем правильно говорить, будто изучение западного эзотеризма как научного объекта началось в 1960-х гг. После ухода Секре на пенсию в 1979 г. название кафедры было изменено на «Историю эзотерических и мистических течений в современной Европе»[1], что привело к соперничеству между специалистом по мистицизму Мишелем де Серто и Антуаном Февром, чье имя ассоциировалось с эзотеризмом. Главой кафедры был избран Февр, приступивший в 1980-х гг. к концептуализации эзотеризма, как объекта научного исследования.

Итак, чтобы понять, что подразумевалось под «эзотеризмом» в тот период, следует принять во внимание два фактора. Первым из них было влияние, оказанное на французскую науку книгой Огюста Виатта «Оккультные источники романтизма»[2], опубликованной в 1928 г. Эта книга была и остается классикой. Основываясь на скрупулезных архивных исследованиях, Виатт продемонстрировал, что XVIII век, так называемый «век Просвещения», был также и веком мистического или эзотерического «иллюминизма» (illuminism). Идея о том, что во Франции и в Германии в десятилетия, предшествовавшие Французской революции, расцвела иллюминистская (суб)культура (причем не только параллельно с рационалистическими направлениями, но и переплетаясь с ними во многих отношениях), потрясла весь научный мир[3]. Следствием стал бум изучения иллюминизма во французской науке. Молодой Антуан Февр со своими диссертациями об Эккартсгаузене и Кирхбергере, опубликованными в шестидесятые годы[4], был ярким представителем этого феномена. Возможно, он провел бы остаток своей карьеры как историк, специализирующийся в германистике, в частности, в немецком иллюминизме, если бы не второй важный фактор: влияние на его умозрение того, что сейчас называется подходом «Эраноса» к религии. Именно благодаря этому второму фактору Февр стал исследователем «западного эзотеризма», который нам известен ныне. Что же представлял собой «Эранос»?

«Эранос» – это название ежегодной летней конференции, проводившейся в швейцарской Асконе с 1933 г.[5] До Второй мировой войны главной

---

[1] History of Esoteric and Mystical Currents in Modern and Contemporary Europe.

[2] *Viatte A.* Les sources occultes du Romantisme: Illuminisme, Théosophie 1770–1820. En 2 tomes. Paris: Honoré Champion, 1928 (repr. 1979).

[3] *Eliade M*. Occultism and Freemasonry in Eighteenth-Century Europe. P. 89.

[4] *Faivre A*. Kirchberger et l'Illuminisme du dix-huitième siècle. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966; *Faivre A*. Eckartshausen et la théosophie chrétienne. Paris: Klincksieck, 1969.

[5] В целом об «Эраносе» см.: *Hakl H. T*. Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten: Scientia Nova, 2001; *Wasserstrom S. M.* Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton University Press, 1999; *Hanegraaff W. J.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. P. 277–314. О развитии взглядов Февра, включая его увлеченность «Эраносом», см.:

фигурой на этих конференциях был психолог Карл Густав Юнг. Однако после войны на них уже доминировали иные знаменитые специалисты, изучавшие мифологию и религию, в том числе такие высококлассные ученые, как Гершом Шолем, Анри Корбен и Мирча Элиаде. Идя против преобладавшей тенденции секуляризации и расколдовывания, «Эранос» подчеркивал значение мифа и символики как жизненно важных измерений человеческой культуры и обращал огромное внимание на «нерациональные» факторы в истории западных религиозных традиций. Как я уже подробно писал в другом месте, сущность подхода «Эраноса» к религии состояла в так называемом «религионизме»[1]. Религионизм можно определить как программу «исследования исторических источников в поисках вечного и универсального». Этот проект был исключительно парадоксален, поскольку по существу он означал, что при изучении истории и изменений ищут то, что *стоит выше* истории и *не* изменяется. Глубинной сущностью религионизма «Эраноса» являлось преодоление «ужаса историчности» и поиск доступа к подлинным сферам «сакрального», которые не подвержены переменам и времени.

Антуан Февр участвовал в конференциях «Эраноса» с конца 1960-х до середины 1970-х гг., и религионистские воззрения наложили глубокий отпечаток на его мышление. Кроме того, вместе с Анри Корбеном и горсткой единомышленников – ученых и других интеллектуалов – он стоял у истоков радикального французского ответвления «Эраноса» – паранаучной авантюры, имевшей форму ежегодной конференции, известной под названием «Университет св. Иоанна Иерусалимского» (Université Saint Jean de Jérusalem)[2]. Нет сомнений, что группа интеллектуалов, вовлеченных в этот «Университет», интересовалась далеко не только научными исследованиями. По словам основателя, Анри Корбена, они серьезно занимались защитой «уникальной суверенности духа» против «всеобщего хаоса в умах, сердцах и душах, возникшего в результате бедственного состояния секулярных учреждений Запада»[3]. Корбен, Жильбер Дюран, Февр и их коллеги совершенно открыто представляли «эзотеризм» как «внутренний» мир истинной духовности, и их «Университет св. Иоанна Иерусалимского» мыслился как зримая манифестация «внутренней церкви» Духа. Таков был их способ говорить об универсальном, «священном» измерении, и он имел большое значение в контексте «Эраноса». Эта сильная приверженность духовному сопровождалась глубоким личным вовлечением в современные эзотерические ритуалы и организации масонского толка. Февр, Корбен, их друзья и коллеги – все они были посвящены в так называемый «Исправленный шотландский обряд», рыцарскую христианскую систему, созданную Жан-Батистом Виллермозом в 1778 г., а также в его «внутренний ор-

---

Hanegraaff W. J. Esotericism and the Academy. P. 334–355.

[1] *Hanegraaff W. J.* Op. cit. P. 126–127, 149, 276–277, 295–296, 311–312.

[2] *Hanegraaff W. J.* Op. cit. P. 341–343.

[3] *Corbin H.* L'Université Saint-Jean de Jérusalem. Centre International de Recherche Spirituelle Comparée. P. 8–9.

ден» «Милосердных рыцарей Святого Града» («Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte»)[1]. Короче говоря, они были не только учеными, но и практикующими эзотериками.

Когда Февр в 1979 г. был избран на должность главы кафедры эзотерических и мистических движений в современной Европе, он сперва воспринял этот факт целиком в духе религионистских настроений, вдохновленных «Эраносом» и «Университетом св. Иоанна Иерусалимского». Работая как ученый, специализировавшийся на изучении теософии и иллюминизма XVIII и начала XIX вв., он был также известен как ярый апологет «эзотеризма» в смысле «внутреннего» мира истинной духовности, который современный человек должен был вновь открыть для себя. Религионистское понимание «эзотеризма» по-прежнему доминировало в его основных публикациях 1980-х гг., особенно в его публикации «Введение в западный эзотеризм» («Accès de l'ésotérisme occidental», 1986), позже переведенном на английский. Но взгляды Февра начали меняться в течение 1980-х гг. – большей частью как результат интернационализации науки[2]. Он проводил немало времени в качестве приглашенного профессора в Университете Беркли; участвовал в международных конференциях, посвященных таким темам, как герметизм и алхимия, причем на этих конференциях тон задавали строгие историки, слабо или вовсе не интересовавшиеся религионистским подходом; кроме того, он стал регулярно посещать ежегодные собрания Американской академии религии[3] (AAP). Интересы Февра расширились и углубились: так, он заинтересовался эзотерическими «новыми религиозными движениями» XIX и XX вв. Но, кроме того (и это, вероятно, самое важное), его растущее раздражение догматическим антимодернизмом и нетерпимым отношением «перенниалистов» (или «традиционалистов»), выступавших на AAP, по всей видимости, заставили его заново оценить достоинства научного нейтралитета и секулярной историографии, которыми отличалась его родная Практическая школа высших исследований.

Западный эзотеризм 2.0

В результате всех этих модификаций в конце 1980-х гг. Февр сменил религионистские взгляды на исторический, «нейтральный» подход. Этот переход заметен в его небольшой книжке «Эзотеризм» («L'ésotérisme», 1992), которая знаменует собой завершение религионистского периода ученой карьеры Февра. Подытожим: «западный эзотеризм 1.0» представляет собой раннюю, религионистскую фазу, которую целиком составляло творчество единственного ученого – Антуана Февра. Вторая фаза, «запад-

[1] *Hanegraaff W. J.* Esotericism and the Academy. P. 340–341.
[2] Ibid. P. 351–352.
[3] American Academy of Religion (AAR).

ный эзотеризм 2.0», началась в 1992 г. Вслед за своей французской книжкой в том же году Февр в качестве редактора (вместе с Джейкобом Нидлменом) выпустил крупный коллективный труд на английском языке[1]. В обеих публикациях содержалось его знаменитое определение западного эзотеризма как «формы мысли», состоящей из четырех неотъемлемых компонентов: соответствий, одушевленной природы, воображения / опосредования и трансмутации[2]. Это определение с четырьмя признаками было впоследствии многократно повторено в многочисленных публикациях и переводах на английский язык. Кроме того, 1992-й год стал также началом все расширяющегося международного сотрудничества исследователей эзотеризма. Ключевыми вехами на этом пути стали конференции Международной ассоциации истории религии[3]: в 1995 г. организаторы МАИР впервые включили сессии по эзотеризму[4] и продолжали их включать во все свои следующие конференции – в Дурбане (2000), Токио (2005), Торонто (2010).

То, что научный мир начал признавать западный эзотеризм как законную область исследований, было связано с двумя причинами. Во-первых, дефиниция Февра оказалась очень удобным инструментом для определения самой этой области и ее границ. И во-вторых, исследования в русле «западного эзотеризма 2.0» явно отошли от религионистских воззрений к «эмпирическому» и строго историческому подходу. Этот «эмпирический поворот» был очень важен, потому что он убедил широкие круги ученых в том, что эзотеризм является законным научным объектом, как и любой другой, а не средством выражения скрытых эзотерических взглядов самого исследователя. Сочетание исторического эмпиризма и удобного в обращении определения привели к возникновению так называемой «парадигмы Февра» в исследованиях эзотеризма. Нет необходимости описывать в деталях дальнейшее развитие «западного эзотеризма» как научной дисциплины [5]. Назову только самые важные вехи:

1) в 1999 г. была создана вторая научная кафедра и полная образовательная программа в Амстердамском университете, которыми я имею честь руководить;

---

[1] Modern Esoteric Spirituality / Ed. by A. Faivre, J. Needleman. New York: Crossroad, 1992.

[2] *Faivre A*. L'ésoterisme. P. 14–21; Modern Esoteric Spirituality. P. xv–xx.

[3] International Association for the History of Religion (IAHR).

[4] Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995 / Ed. by A. Faivre, W. J. Hanegraaff. Louvain: Peeters, 1998.

[5] Обзор раннего этапа этого периода см. в работе: *Hanegraaff W. J.* The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture // New Approaches to the Study of Religion. Vol. I: Regional, Critical, and Historical Approaches / Ed. by P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004. P. 489–519. См. также: Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. Pijnenburg. Amsterdam University Press, 2009; *Hanegraaff W. J.* Esotericism and Academy. P. 355–361.

2) в 2001 г. впервые был выпущен экспертно-обзорный журнал «Ариес» («Aries») в издательстве «Бриль» («Brill»), за которым последовало издание серии тематически связанных монографий, известных как «Книжная серия Ариес» («Aries Book Series»);

3) в 2005 г. вышел в свет «Словарь гнозиса и западного эзотеризма» («Dictionary of Gnosis and Western Esotericism»)[1];

4) в том же году были созданы третья кафедра и учебная программа в Университете Эксетер;

5) в том же 2005 г. было учреждено Европейское общество по исследованию западного эзотеризма (European Society for the Study of Western Esotericism, ESSWE)[2], которое уже организовало три конференции с периодичностью раз в два года – в Тюбингене (Германия)[3], Страсбурге (Франция) и в Сегеде (Венгрия). Следующая конференция будет проходить в Готенбурге (Швеция) в 2013 г.

Все эти события породили большой ажиотаж у нового поколения ученых, так что исследования западного эзотеризма все больше воспринимаются как естественный раздел религиоведения. Примечателен тот факт, что Американская академия религии (AAP) не так давно стала покровительствовать этой научной дисциплине, и теперь каждый год она организует сессии, проходящие с большим успехом. Особенно приятно видеть, как много молодых и перспективных ученых приступают к изучению западного эзотеризма – ведь именно они поведут эту область дальше, когда «основатели» сойдут со сцены. Наконец, вслед за появлением ESSWE и его американского аналога, Ассоциации исследования эзотеризма (ASE)[4], мы видим возникновение региональных или национальных организаций, связанных с этой темой, например, в Скандинавии (SNASWE[5]), Израиле (INASWE[6]) и, конечно, в России (АИЭМ)[7]. Можно предполагать, что такое развитие продолжится и в дальнейшем.

Все это, вероятно, выглядит как история успеха, и во многом так оно и есть. Ведь в 1992 г. существовала лишь небольшая и локальная религионистская программа – «западный эзотеризм 1.0», которую в той или иной степени вел один-единственный ученый. За прошедшие двадцать лет была создана новая улучшенная версия этой программы , которая стала по-настоящему живой и динамичной международной областью научной деятельности – «западный эзотеризм 2.0». Есть веские основания считать, что

---

[1] Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, and J.-P. Brach. Leiden, Boston: Brill, 2005.

[2] См. вебсайт: www.esswe.org.

[3] См. книгу, написанную по итогам конференции: *Kilcher A*. Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Leiden, Boston: Brill, 2010.

[4] Association for the Study of Esotericism (ASE).

[5] Scandinavian Network for the Academic Study of Western Esotericism – Скандинавская сеть академического исследования западного эзотеризма.

[6] Israeli Network for the Academic Study of Western Esotericism – Израильская сеть академического исследования западного эзотеризма.

[7] Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма.

он будет развиваться и расширяться дальше. Тем не менее, хотя многое и сделано, было бы ошибкой полагать, что цель достигнута. Если провести систематический обзор существующих учебников и введений в изучение западного эзотеризма, то можно увидеть, что нам предстоит еще немало сделать, прежде чем эта научная область обретет полную зрелость. Книжка Февра, вышедшая в 1992 г., была уникальна для того времени; но сегодня мы можем уже выбирать между целым рядом учебных пособий по изучению западного эзотеризма написанных такими авторами, как Коку фон Штукрад, Артур Верслуис и Николас Гудрик-Кларк[1]. Да и сам Февр недавно обновил свое введение[2]. При прочтении этих книг обнаруживаются вещи, которые дают пищу для размышлений. Конечно, «западный эзотеризм 2.0» – намного более эффективная программа, чем ее предшественница, но, на мой взгляд, она все еще содержит какое-то количество ошибок и системных огрехов. Для того, чтобы успешно действовать на развивающемся рынке, необходимо ее обновить. В чем же состоят основные проблемы?

1) Очень важная проблема – продолжающееся сильное влияние *устаревших* (outdated) *парадигм*. В частности, я имею в виду установки так называемой варбургской школы и таких ее основных представителей, как Фрэнсис Йейтс и Д. П. Уокер. Уокер в свое время был крупным новатором; его перу принадлежат революционные труды – «Духовная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы» и «Древняя теология»[3]. Фрэнсис Йейтс получила известность благодаря своей книге «Джордано Бруно и герметическая традиция», а также ряду исследований розенкрейцерства, оккультной философии елизаветинской эпохи и т. д. Изучение западного эзотеризма во многом обязано этим первооткрывателям, и мы действительно можем быть им благодарны за их вклад, однако нам следует посмотреть правде в глаза: их работы написаны полстолетия назад, и многие их исходные предпосылки были опровергнуты последующими исследованиями. Например, концепцию Ф. Йейтс о великой «герметической традиции», развивавшейся на заре Нового времени, принять невозможно: конечно, во времена Ренессанса имелся серьезный интерес к герметическим сочинениям, но этот интерес был частью более широкого направления, которое можно назвать «платоновским ориентализмом», и в этом направлении другие древние авторы, например, Зороастр, пользовались не меньшей популярностью, чем Гермес. Бóльшую часть ведущих деятелей, о которых писала

---

[1] *Stuckrad K. von*. Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge. London, Oakville: Equinox, 2005; *Versluis A*. Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism. Lanham etc.: Rowman & Littlefield, 2007; *Goodrick-Clarke N*. The Western Esoteric Traditions. Oxford University Press, 2008.

[2] *Faivre A.* Western Esotericism: a Concise History. Albany: State University of New York Press, 2010.

[3] *Walker D. P*. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London: The Warburg Institute, 1958; *Walker D. P.* The Ancient Theology. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

Йейтс – Фичино, Пико, Бруно и т. д. – в сущности, нельзя описывать как «герметистов», а вот некоторые настоящие «герметисты», вроде Лодовико Лаццарелли, занимают в ее изложении весьма скромное место. Кроме того, неверно считать, вслед за Фрэнсис Йейтс, что герметизм был главным образом «магической» традицией. Такой взгляд имеет далеко идущие последствия, потому что он подрывает ее же идею о том, что научная революция коренится в «герметическом возрождении». Я мог бы перечислить еще много вопросов, имеющих отношение к проблеме «парадигмы Йейтс», но для нас достаточно и того, что сказано[1]. Дело в том, что когда нынешние ученые приступают к истории эзотеризма в эпоху Ренессанса, они в большинстве своем по-прежнему опираются на знаменитые книги Йейтс, Уокера и труды аналогичных авторов, на которых повлияла варбургская школа. Тем самым они соглашаются с идеей масштабной, полуавтономной «эзотерической традиции», идеей, которая, как мне кажется, неприемлема в связи с современными исследованиями.

2) Вторая проблема состоит в том, что слишком много ученых, по-видимому, либо неспособны, либо не склонны проводить четкую границу между *личными* и *научными* интересами. Нет большой беды в том, что какой-нибудь специалист, наряду со своими исследованиями, лично увлечен теми или иными формами эзотеризма. Но *важно* не смешивать эти две области: невозможно и не стоит пробовать носить одновременно и эзотерическую, и научную шляпы. Однако слишком часто видно, что научный анализ испытывает влияние личного эзотерического мировоззрения. Очевидно, что развитие научных исследований «западного эзотеризма» дает многим ученым счастливый шанс говорить на их любимые эзотерические темы в академическом ключе. При этом, на мой взгляд, слишком мало ученых признают тот факт, что эзотеризм имеет огромный, даже революционный *научный* потенциал для улучшения, пересмотра и переворота в господствующих академических взглядов на историю религии и культуры Запада. Иначе говоря, вместо того, чтобы воспользоваться шансом произвести революцию в главной традиции научных исследований (как это делала Йейтс в 1960-е гг.), многие исследователи эзотеризма, похоже, озабочены только своими эзотерическими интересами и пристрастиями.

3) Третья проблема – продолжающееся влияние *религионизма* на исследования эзотеризма. Этот пункт связан с предыдущим, но не совпадает с ним. Как я постарался объяснить выше, религионизм по существу является попыткой говорить об абсолютной, универсальной, неизменной духовной истине, не покидая пределов исторического исследования. Сложность такой позиции состоит в том, что она неизбежно ведет к одержимости идеей непрерывности (continuity) и универсальности в ущерб историческому разнообразию, новизне и изменениям. Иначе говоря, ученые-религионисты склонны преувеличивать сходство, которое они улавливают между

[1] Обсуждение всех этих моментов см. в книге: *Hanegraaff W. J.* Esotericism and Academy. P. 322–334.

различными эзотерическими движениями, действовавшими в разные исторические периоды, и недооценивать различия между ними. Поэтому они не стремятся развить у себя интерес к таким вещам, как историческая прерывность (discontinuity), творческая новизна, новые идеи, новые исходные позиции, и новаторство, многообразие и ясность в мелочах. Они склонны охватывать главным образом «великие линии непрерывности» и пренебрегают спецификой и уникальностью исторических течений и личностей. В конечном счете, они упускают многое из того, что делает эти течения и личности столь завораживающими: ведь бесконечное повторение одних и тех же, якобы «универсальных» воззрений или идей со временем становится скучным и предсказуемым, мешая оценить индивидуальность и творческие способности многих лиц, связанных с эзотеризмом.

4) Четвертой проблемой является тот факт, что для многих ученых остается неясным, *чем же на самом деле является эзотеризм как область исследований*. Некоторые специалисты хранят верность старым варбургским представлениям о герметической традиции и ее более позднему развитию; другие продолжают мыслить явно религионистски и понимают эзотерику как «внутренние традиции»; третьи применяют февровское определение эзотеризма как «формы мысли», хотя обычно не подозревают о ее подлинной основе в христианской теософии, иллюминизме и *натурфилософии* (см. выше); четвертые пытаются отойти от этих прежних моделей, например, используя «дискурсивный» подход, как Коку фон Штукрад[1]; пятые (в их число вхожу и я) критически относятся к не подтвержденным историей выводам, которые являются результатом исключительного фокусирования на дискурсивном методе, желая применять его лишь в более широком контексте – исследовании истории идей; шестые же главным образом интересуются «оккультизмом» в современной и массовой культуре и мало заботятся или совсем не заботятся о более широком применении исторического подхода. Наверное, этот список можно и расширить. Конечно, нам не нужно соглашаться во всем; но нам нужно развивать приемлемую, обновленную, *научную* исследовательскую парадигму, которая уже не базируется ни на устаревших принципах, ни на эзотерических или религионистских пристрастиях. Нам необходима такая парадигма, которая сможет объединить результаты новейших исследований всех дисциплин, которые затрагивают нашу область.

5) Это подводит меня к пятой проблеме. Существует явная тенденция полагать, будто наша область связана с историей «эзотерических традиций» как более-менее автономного феномена, не признавая факт ее радикальной *междисциплинарности*. Недостаточно осознается, что западный эзотеризм как предмет научного изучения не входит ни в одну из традиционных научных дисциплин, но принадлежит им *всем*: религиоведению, фи-

[1] Но отметим, что в своей последней работе фон Штукрад отвергает понятие «западного эзотеризма» как исторический концепт: *Stuckrad K. von*. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden, Boston: Brill, 2010; *Hanegraaff W. J.* Esotericism and Academy. P. 362–367.

лософии, истории науки, литературоведению, искусствоведению, музыковедению и общественным наукам. Если мы представляем исследования «западных эзотерических традиций» как автономную область[1], то тогда мы оказываем ей плохую услугу, потому что в этом случае у специалистов других областей гуманитарного знания окажется мало (или вовсе не окажется) причин интересоваться ею. Вместо этого нам следует признать, что, например, историки искусства имеют право рассматривать эзотеризм как недооцениваемое измерение *своей собственной* области. То же можно сказать про историков философии, историков науки и т. д. Проиллюстрирую это еще одним примером, из истории науки: если мы будем настаивать на устаревшей идее, что алхимия является только «эзотерической дисциплиной», и придерживаться (против очевидности) мнения, что по этой причине ее адепты не занимались научными изысканиями, результатом станет то, что нас никогда не примут всерьез историки науки. Напротив, если мы признаем, что *все* измерения алхимии (от строгой науки до религиозных интерпретаций) относятся к нашей тематике, тогда двери для плодотворного сотрудничества будут открыты. Короче говоря: нам нельзя предоставлять своей научной дисциплине вариться в собственном соку, со своим набором излюбленных авторов и т.д.: подобный провинциализм неуместен для наших исследований. Мы должны распахнуть двери для всех гуманитарных и общественных наук.

6) Наконец, уровень *научного исследования* в нашей области следует повысить. Мы должны строже подходить к поддержанию высокого качества научных исследований, а также стремиться к наивысшему уровню критических исследований и интеллектуальных дискуссий. Недостаточно удовлетворяться тем фактом, что мы достигли какой-то ступени признания в научном мире; я убежден, что наша цель – играть в этом мире важную роль, поскольку, как я утверждал выше (и подробно разъяснял в своей недавно вышедшей книге[2]), наша область содержит огромные возможности для переворота в основополагающих взглядах гуманитарных наук на историю западной культуры. До сих пор эти возможности почти не признавались; и они никогда не смогут осуществиться, если мы максимально не повысим свой научный уровень и не будем настаивать на том, чтобы наш голос услышали не только в наших «собственных» кругах, но и в других научных областях.

---

[1] См., например: *Goodrick Clarke N.* The Western Esoteric Traditions. Oxford University Press, 2008.

[2] *Hanegraaff W. J.* Esotericism and Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge University Press, 2012.

Западный эзотеризм 3.0

В силу всех этих соображений я считаю, что настало время для радикального обновления «западного эзотеризма» до версии «3.0». Эта новая и улучшенная программа пока еще не поступила на научный рынок; тем не менее для меня очевидно, что она должна обладать по крайней мере следующими характеристиками:

1) она должна быть актуальна и соответствовать современным научным исследованиям в различных смежных областях;

2) ее исходные позиции должны быть не эзотерическими (ни скрыто, ни явно), а полностью научными;

3) она должна прочно стоять на солидной исторической базе;

4) она должна базироваться на достаточно ясном консенсусе относительно того, что такое «западный эзотеризм»;

5) она должна быть открыта и междисциплинарна;

6) она должна быть высокого качества.

На самом деле большинство этих рекомендаций достаточно ясны и едва ли могут быть оспорены: я не думаю, чтобы кто-нибудь усомнился в том, что наша деятельность должна быть научной, высококачественной, открытой и междисциплинарной, актуальной и основанной на историческом подходе. И тем не менее я надеюсь, что смог убедить читателя в том, что «западный эзотеризм 2.0» еще далек от идеала во всех этих отношениях, и поэтому нам необходимо упорно трудиться, чтобы его улучшить. Единственный пункт, который наверняка еще длительное время будет вызывать дискуссии – четвертый: что мы в действительности понимаем под «западным эзотеризмом»? Поэтому в заключение я хотел бы выделить крупным планом этот пункт и пояснить его подробнее.

За последние двадцать лет было предложено много определений «западного эзотеризма», и, несомненно, можно придумать еще кучу других. Но таким образом решение нашей проблемы не будет найдено: это приведет только к еще большим разногласиям. На мой взгляд, куда правильнее спросить самих себя, что по существу стоит за этими дискуссиями об определении. Чтобы пояснить, что имеется в виду, совершим небольшой экскурс в современные когнитивные теории. Антрополог Таня Лармен (Luhrmann) указала, совершенно в другой связи, что в повседневной практике мы фактически не категоризируем вещи посредством формальных признаков («*X* эзотеричен потому, что он обладает характеристиками а, б, и в»). Скорее мы категоризируем вещи, сравнивая их с «прототипами». Прототип же есть набор характеристик, который считается неким «лучшим примером» того или иного класса. Лармен объясняет это так:

«Используя прототипы в своих суждениях, вы задаетесь вопросом, напоминает ли данная вещь лучший пример класса, к которому она относится, а не спрашиваете, действует ли она по каким-то особым правилам и обладает ли какими-то категориальными признаками. Например, страус – это птица или пасущееся животное? Тот, кто использует прототип, спрашивает

себя, похож ли страус на воробья или на корову, при этом он опирается на то, что он может видеть, и на свои теоретические знания и предположения. <...> Когда вы смотрите на предмет обстановки, вы не занимаетесь перечислением признаков категорий “стола” и “стула” в своем сознании, чтобы решить, стол это или стул. Это отнимает время. Кроме того, это часто не дает нужного результата, поскольку многие признаки категории не всегда совпадают с показателями соответствующего класса (птица, которая, как пингвин, не может летать, все же является птицей). <…> Вы не спрашиваете себя, обладает ли данный стул признаками стульности. Вы смотрите на него, и понимаете, что это стул»[1].

Ученые предлагают разные наборы признаков, чтобы определить, что должно, а что не должно относиться к категории «западный эзотеризм», но на самом деле они почти всегда выносят свои суждения, используя тот или иной прототип. Иначе говоря, ученые заранее держат в уме какие-то «лучшие примеры» класса, который они представляют как западный эзотеризм, а затем просто сравнивают конкретные исторические феномены с этой моделью. В зависимости от прототипа, из которого они исходят, одни ученые включают в эзотеризм те или иные исторические течения, а другие – напротив, исключают их из него. Как мне кажется, это является основной причиной путаницы относительно области нашего исследования и ее границ.

Можно назвать три категории моделей, лежащих в основе нынешних концепций о западном эзотеризме: 1) до-просвещенческое «околдовывание» мира, имеющее корни в античности, но расцветшее в начале Нового времени; 2) большое количество «оккультных» течений, идей и организаций, которые возникли после века Просвещения как альтернатива традиционной религии и рациональной науки; и 3) универсальное, «внутреннее» духовное измерение религии как таковой.

Проанализируем эти три модели подробнее. Если рассмотреть знаменитые критерии, предложенные Антуаном Февром, то станет очевидным, что их можно читать как определение «околдовывания» мира , противостоящего позициям «расколдовывания» мира, которые ассоциируются с посткартезианской, постньютоновской и позитивистской наукой. Февровское понятие «соответствий» явно воспринимается как альтернатива линейной, или инструментальной причинности. «Живая природа» противостоит механистическому и материалистическому пониманию мира. Понятие «воображения / опосредования» подразумевает многоуровневую платоновскую космологию, противопоставленную космосу, который сводится только к движущейся материи; и оно предполагает не только то, что существуют различные «тонкие» уровни реальности, реализующие связь между полюсами чистого духа и чистой материи, но и то, что мы можем получить доступ к ним с помощью воображения (которое поэтому есть орган познания, а не генератор иллюзий, как полагал рационализм эпохи

[1] *Luhrmann T. M.* Of Two Minds. An Anthropologist Looks at American Psychiatry. P. 41.

Просвещения). Наконец, «трансмутация» подразумевает процесс духовного возрождения и восстановления, с помощью которого падший человек и природа могут воссоединиться со своим божественным первоисточником. Короче говоря, «эзотеризм», в соответствии с февровским определением, выглядит как радикальная альтернатива установкам «расколдовывания» мира, которые возобладали в западной культуре на заре научной революции, в век Просвещения и позитивистской науки. Для самого Февра прототипы западного эзотеризма par excellence относятся к течению периода раннего Нового времени, приблизительно начиная с эпохи Парацельса (XVI в.) и до эпохи романтизма – течению, которое известно как христианская теософия и натурфилософия. Соответственно, будут ли какие-либо другие религиозные или интеллектуальные течения считаться формами эзотеризма, зависит, по Февру, от того, насколько близко они подойдут к данному «лучшему примеру» класса. На практике это означает, что период раннего Нового времени в работах Февра выступает в виде золотого века западного эзотеризма в момент его наивысшего расцвета. Античные же и средневековые источники признаются как необходимое основание, а не как самостоятельные проявления эзотеризма. И что самое важное, остается достаточно спорным, относятся ли многочисленные эзотерические или оккультные движения, которые развивались в течение XIX и XX вв. вплоть до настоящего времени, к теософско-натурфилософскому прототипу так, чтобы их можно было бы считать «эзотеризмом». Эта проблема по-настоящему никогда полностью не разъяснена в произведениях Февра. Прибегая к терминологии Лармен: если эзотеризм есть «околдованный» воробей, который несомненно отличается от «расколдованной» коровы, то эти постпросвещенческие формы эзотеризма оказываются гибридными животными, которыми можно легко пренебречь как псевдо-эзотерическими. Концепция «герметической традиции» Фрэнсис Йейтс, разработанная в совершенно ином стиле, также базируется на прототипе «ранне-новоевропейского околдовывания». В обоих случаях содержится важное допущение: уже само определение эзотеризма показывает, что он *должен* быть не в ладах с секулярным миром и не может быть воспринят как всеобъемлющее измерение современной культуры и общества. Даже если ему и удается выжить при постпросвещенческих условиях, то это только в форме антисовременной «контркультуры», занятой абсолютно безнадежным «бегством от рациональности».

Второй прототип совершенно иной. Можно утверждать – и это утверждается, – что эзотеризм, или оккультизм, как самостоятельный социальный феномен не существовал до XVIII и даже до XIX в. До того времени эзотеризм существовал только как интеллектуальная традиция, получившая отражение в ученых и обычных книгах; но лишь в XVIII–XIX вв. он принял форму реальных организаций и общественных течений, которые стали конкурировать с официальными церквями на плюралистическом

«рынке» религий. Исходя из этой точки зрения, оккультизм современной[1] культуры и является прототипом «лучшего примера» западного эзотеризма. Более ранние периоды могут быть интересны в качестве исторической основы, но они не играют ключевой роли; критерии же для определения и установления границ области исследования должны следовать из ее постпросвещенческих проявлений. Пример такого подхода можно найти в работах Кристофера Партриджа, а также в его понятии «оккультуры»[2]. Резко контрастируя с первым, второй прототип прочно основывается на современной культуре и современном обществе. «Эзотеризм», или оккультизм, не представляет собой объект ностальгии по утраченному, забытому, «околдованному» миру, а является частью современной жизни с последствиями для будущего.

Наконец, согласно третьей важной модели западного эзотеризма термин означает «внутренние» традиции, связанные с универсальным духовным измерением реальности, в противоположность чисто внешним («экзотерическим») религиозным институтам и догматическим системам официальных религий. Этот прототип стоит ближе остальных к изначальному смыслу прилагательного «эзотерический» в эпоху поздней античности, когда оно относилось к тайным учениям, предназначенным для духовных элит, таким как пифагорейские общины или некоторые тайные культы. Экзотерические же учения, согласно этой модели, предназначены для необразованных масс, которых легко удовлетворить простым соблюдением ритуалов и следованием догматическим системам верований. Но под внешней, общепринятой религиозностью сокрыты более глубокие духовные истины, которые известны только посвященным в подлинные тайны религии и философии. Согласно этому прототипу, настоящая эзотерическая духовность должна быть в конечном счете единой, свободной от социальных, исторических или культурных условий. Независимо от того, к какой традиции принадлежит человек, если он не желает довольствоваться внешними явлениями и ограниченными догматическими системами, он всегда сможет найти доступ к универсальной истине о природе мира, о божественности и о человеческой судьбе, истине, с которой были связаны все великие мистики и духовные наставники. Несомненно, здесь мы явно имеем дело с религионистскими представлениями об эзотерических основах. Проблема в том, что делая постоянный акцент на универсальность и непрерывность, трудно или даже вообще невозможно примененять строгий исторический подход, как я уже пытался объяснить это раньше. Нравится нам это или нет, но научное исследование «экзотерично» по определению и может изучать только то, что эмпирически доступно для наблюдателей, независимо

[1] Автор прибегает к двойному термину, «modern and contemporary culture», который сложно передать по-русски иначе, чем совместить его в одном – «современная культура», однако следует иметь в виду, что подразумевается «современность», уходящая в XIX, а то и в XVIII век. – *Прим. пер.*

[2] *Partridge C.* The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture. In 2 vols. London, New York: T & T Clark, 2004.

от их личных убеждений: научное исследование не располагает возможностями обретения прямого доступа к истинной и абсолютной природе реальности, существовавание которой предполагает данная модель, и оно не имеет никаких методов для подтверждения или отрицания существования такой реальности. Абсолютное или Божественное просто не может быть объектом исследования.

На мой взгляд, *ни один* из этих трех прототипов не должен быть исходной точкой в дискуссии об исследованиях эзотеризма. Куда плодотворнее – и это лучше согласуется с историческими фактами – воспринимать западный эзотеризм как чрезвычайно многообразную область течений, идей и практик, которую можно изучать начиная с поздней античности до настоящего времени, *не считая* тот или иной исторический период или мировоззрение «более эзотерическим» (т. е. ближе стоящим к тому или иному прототипу эзотеризма), чем любой другой период и любое другое мировоззрение. С этой точки зрения и в противоположность всем подходам, которые я уже обсудил, *в эзотеризме не существует ничего, что можно назвать «лучшим примером».* Однако явно, что такой подход приводит к вопросу об определении и установлении границ, потому что он попрежнему предполагает, что, будучи *целостной*, область исследования может стоять особняком, отличаться от других областей.

Как же нам поступить? В своей недавно вышедшей книге «Эзотеризм и академия: отверженное знание в западной культуре» я делаю вывод, что область, которую мы сейчас называем западным эзотеризмом, можно описать как главную жертву научной специализации после XVIII в. Что с самого начала обособило эзотеризм, так это его сохраняющийся по сей день статус «отверженного знания»: он включает в себя все то, что выбрасывалось в помойку истории идеологами Просвещения и их интеллектуальными наследниками вплоть до настоящего времени, считавшими, что он несовместим с нормативными понятиями религии, рациональности и науки. Представляя эзотеризм как антипод всего того, к чему образованные люди склонны относиться серьезно, большинство интеллектуалов после XVIII в. единодушно пришли к выводу не удостаивать эту область тщательным изучением и анализом ее идей и их развития, а попросту избегать ее в научных исследованиях,

Этот процесс исключения и пренебрежения не возник внезапно: напротив, он стал конечным итогом долгой истории (начиная с поздней античности) апологетических и полемических баталий и переговоров, касающихся вопроса о том, какие типы мировоззрения, какие подходы к знанию должны считаться приемлемыми, а какие необходимо отвергнуть. Именно в этих дебатах развивавшаяся религиозная и интеллектуальная элита определяла свое собственное самосознание, создавая некоего «другого», противоположного тому образу, с которым они себя отождествляли.

Если «западный эзотеризм» является научной помойкой отверженного знания, это не значит, что он представляет собой какой-то случайный набор не связанных друг с другом материалов, которые невозможно соеди-

нить. Напротив, приблизительно в XVIII в. возникло и повсеместно распространилось мнение относительно главных признаков отвергнутой области. Несмотря на то, что полемические суждения никогда нельзя воспринимать как истину в последней инстанции – для наибольшей убедительности они почти всегда преувеличивают или упрощают до крайности – эти характеристики фактически соответствуют известным типам мировоззрений и отношения к знанию, которые играли важную, хотя всегда противоречивую роль в истории западной культуры. Для того чтобы их изучать (и объяснить другим, что именно мы изучаем), мы *не нуждаемся* в основополагающем определении того, что «в действительности» обозначает эзотеризм достаточно выяснить, какие течения, идеи или личности оказались в научной помойке истории. Наша задача, как я ее вижу – раскопать эту помойку, изучить ее содержимое, и вернуть содержимому его законное место в истории и обществе. Если мы подойдем к этой задаче достаточно серьезно и целеустремленно, отказываясь удовлетворяться теми исследованиями, которые не соответствуют высшему уровню, наша научная дисциплина может привести к радикальному изменению тех основ, благодаря которым мы и воспринимаем западную культуру в ее целостности.

ЛИТЕРАТУРА

Corbin H. L'Université Saint-Jean de Jérusalem. Centre International de Recherche Spirituelle Comparée // Cahiers de L'université Saint Jean de Jérusalem. 1975. Vol. I. P. 8–12.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, and J.-P. Brach. Leiden, Boston: Brill, 2005.

Eliade M. Occultism and Freemasonry in Eighteenth-Century Europe // History of Religions. 1973. Vol. XIII. N 1. P. 89–91.

Faivre A. Kirchberger et l'Illuminisme du dix-huitième siècle. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Faivre A. Eckartshausen et la théosophie chrétienne. Paris: Klincksieck, 1969.

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

Faivre A. From Paris to Amsterdam and Beyond: Origins and Development of a Collaboration // Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. Pijnenburg. Amsterdam University Press, 2009. P. 123–127.

Faivre A. Western Esotericism: A Concise History. Albany: State University of New York Press, 2010.

Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions. Oxford University Press, 2008.

Hakl H. Th. Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten: Scientia Nova, 2001.

Hanegraaff W. J. The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture // New Approaches to the Study of Religion. Vol. I: Regional, Critical, and Historical Approaches / Ed. by P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004. P. 489–519.

Hanegraaff W. J. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge University Press, 2012.

Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. Pijnenburg. Amsterdam University Press, 2009.

Kilcher A. Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Koyré A. La philosophie de Jacob Boehme. Paris: Vrin, 1929.

Koyré A. From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.

Luhrmann T. M. Of Two Minds. An Anthropologist Looks at American Psychiatry. New York: Vintage Books, 2000.

Martin J.-B., Laplantine F. Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme. En 2 tomes. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994..

Modern Esoteric Spirituality / Ed. by A. Faivre, J. Needleman. New York: Crossroad, 1992.

Partridge C. The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture. In 2 vols. London, New York: T & T Clark, 2004.

Stuckrad K. von. Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge. London, Oakville: Equinox, 2005.

Stuckrad K. von. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Versluis A. Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism. Lanham etc.: Rowman & Littlefield, 2007.

Viatte A. Les sources occultes du Romantisme: Illuminisme, Théosophie 1770–1820. En 2 tomes. Paris: Honoré Champion, 1928 (repr. 1979).

Walker D. P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London: The Warburg Institute, 1958.

Walker D. P. The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

Wasserstrom S. M. Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton University Press, 1999.

Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995 // Ed. by A. Faivre and W. J. Hanegraaff. Louvain: Peeters, 1998.

Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London, Chicago: Routledge and Kegan Paul; University of Chicago Press, 1964.

I. Semetsky

TAROT: KNOWING THE SELF, OTHERS, AND NATURE

This paper comprises several excerpts from my recent book titled «Re-Symbolization of the Self: Human Development and Tarot Hermeneutic» published in 2011 in the Netherlands by Sense Publishers in the book series «Transgressions: Cultural Studies and Education». While the book is about Tarot as the ancient symbolic system of Gnostic knowledge encoded in pictures and images, its context is quite contemporary and focuses on informal education oriented to the development of human personality. The idea originated as an action-research project conducted for my MA thesis project and further

© Inna Semetsky

advanced a decade later in the course of my PhD research and several postdoctoral fellowships.

Unbeknown to me at the time, my study was to be a type of research analogous to what Jungian scholar Robert Romanyshyn would have later addressed as «research with soul in mind»[1]. Referring to the *imaginal*, Romanyshyn emphasizes the role of such third dimension between the senses and the intellect as enabling an *embodied* way of being in the world within the context of complex mind reaching into the whole of nature. It was philosopher Henry Corbin who coined the *imaginal world – Mundus Imaginalis* or *mundus archetypus*, the archetypal world – as a distinct order of reality corresponding to a distinct mode of perception in contrast to purely *imaginary* as the unreal or just utopian. Yet, it is our cognitive function enriched with imagination that provides an epistemic access to the imaginal world with a rigor of knowledge specified as knowing by *analogy*.

The method of analogy that mystics around the world have practiced for centuries defies the privileged role allotted to the conscious subject that observes the surrounding world of objects – from which he is forever detached – with the cool «scientific» gaze of an independent spectator so as to obtain a certain and indubitable knowledge, or *episteme*. Mystics and poets (from whom Plato used to withhold academic status) historically played a *participatory*, embodied role in the relational network that forms an interdependent holistic fabric with Nature thus overcoming the separation between subject and object, between Self and Other. This dualistic split has been haunting us since the time of Descartes, confining us to what Corbin calls the «banal dualism» of matter versus spirit.

Philip Wexler pointed out the current importance of religion and spirituality for socio-cultural life and ascribed the status of symbolic movement to sociology of education that aims to bring spirituality to secular, long-disenchanted and alienated, contexts so as to satisfy their hunger for meaning[2]. He called for the «broad-scale revitalization <…> of the culture of modernity, a re-articulation of ancient religious traditions, and <…> the anti-institutional, but religiously-oriented movements of everyday life that we often referred to as instances and heralds of a "new age"»[3]. I share with Wexler his conviction that our present postmodern age calls for revision of the pre-modern traditions of theory, interpretation and understanding and especially in terms of following «the new age <…> tendency [by means of] opening the reservoir of the cultural resources of traditional, religious understanding <…> [in] mystical, experiential

---

[1] *Romanyshyn R*. The Wounded Researcher: Research With Soul In Mind. New Orleans: Spring Journal Books, 2007.

[2] Cf. *Semetsky I*. Whence Wisdom? Human Development as a Mythic Search for Meanings // International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing / Ed. by M. de Souza, L. Francis, J. O'Higgins-Norman, D. Scott. Dordrecht: Springer Academic Publishers, 2009. P. 631–652.

[3] *Wexler P*. Symbolic Movement: Critique and Spirituality in Sociology of Education. P. 9.

and spiritual aspects: from Hinduism, Tantra; from Islam, Sufism; from Christianity, mysticism; from Judaism, Kabbalah and Hasidism»[1].

My research[2] is not only adding Tarot as a spiritual, both metaphysical and practical, system to Wexler's list of multicultural traditions but focuses specifically on Tarot *hermeneutic* or on the art of, using the term from popular culture, Tarot readings. In addition to my academic qualifications and credentials, I have been a practicing Tarot reader for more than two decades. Etymologically, the Greek words *hermeneuein* and *hermeneia* for interpreting and interpretation are related to the mythic god Hermes, a messenger and mediator between gods and mortals, who crosses the thresholds and traverses the boundaries because he can «speak» and understand both «languages», the divine and the human, even if they may appear totally alien to each other. A genuine (!) Tarot reader can read this Hermetic language as the language of interpretable symbols and images and translate them into verbal, spoken words so that their meanings are understood by a person seeking a Tarot reading.

As a practical method, Tarot hermeneutic allows us to *relate* to something essentially *other* but nevertheless understandable, knowable and, ultimately, known. The *relation* thus established between the generic Self and Other in our real practical life is significant and has both epistemological and ontological implications. The dimension of the foremost importance is however ethical, considering that we live in a time of the multiculturalism and globalization when different values appear incommensurable and continuously compete, conflict, and clash! In our current global climate permeated by diverse beliefs, disparate values, and cultural conflicts, understanding ourselves and others and learning to share each other's values is paramount for the survival of our species. This requires an expansion of our consciousness using all available means, including the *knowledge of the symbolic language of Tarot pictures* that are worth more, as the saying goes, than many thousands of words.

Classical Russian author Ivan Turgenev pointed out that a picture shows at a glance what it can take dozens of pages of a book to expound. The chapters in the «Re-Symbolization of the Self» as listed in the Appendix below embrace both novel theoretical conceptualizations and empirical data; specifically Chapter 8 comprises the fifteen real-life Tarot readings that have been documented as constituting the core of my research and published with the written consent of all participants.

It was the ancient «Know Thyself» maxim that was inscribed on the temple of Apollo at Delphi and, as philosopher of education Nel Noddings reminds us, still remains the necessary, even if often disregarded, goal of education. It was the quest for meanings and evaluation of life-experience – an examined versus unexamined life – that Socrates was calling for. Noddings is adamant about the importance of self-knowledge as the very core of education: «When we claim to *educate*, we must take Socrates seriously. Unexamined lives may well be

[1] Ibid. P. 10.

[2] E. g., *Semetsky I.* Integrating Tarot Readings into Counselling and Psychotherapy // Spirituality and Health International. 2005. Vol. 6. N 2. P. 81–94.

valuable and worth living, but an *education* that does not invite such examination may not be worthy of the label education»[1]. Still more often than not education is equated with formal schooling (for children) or perpetual training (for adults) thus a priori marginalizing the realm of lifelong human development and experiential learning situated amidst real-life situations.

The word «education» derives from Latin *educare* that means to lead out as well as to bring out something that is within. The word therapy derives from the Greek *therapeia* in terms of human service to those who need it. Education and counseling alike involve either implicit or explicit inquiry into the nature of the self and self-other relations. In the area of human development, which is the focus of my research, the rigid boundaries between those apparently separate, in the contemporary context, disciplines of education and therapy become blurred: both are oriented to creating meanings for our experience that includes the realm of the yet unknown and unconscious[2].

Tarot hermeneutic provides an unorthodox epistemic access to the realm of the unconscious analogous to Carl Gustav Jung's analytical or depth psychology when the effects of the archetypal dynamics comprising the field of the collective unconscious – a theoretical construct posited by Jung – is analysed in practice. Contemporary post-Jungian scholar Andrew Samuels mentions «systems such as that of the I Ching, Tarot and astrology»[3] as possible even if questionable resources in analytical psychology, and quotes Jung who wrote in 1945: «I found the I Ching very interesting. <…> I have not used it for more than two years now, feeling that one must learn to walk in the dark, or try to discover (as when one is learning to swim) whether the water will carry one»[4]. Irene Gad connected Tarot pictures with the stages of human development in the context of Kabbalistic teachings and alongside the Jungian process of individuation towards becoming authentic selves. She considered their archetypal images «to be <…> trigger symbols, appearing and disappearing throughout history in times of transition and need»[5].

My research[6] demonstrates that Tarot, as an existing, albeit marginal, cultural practice traditionally located at the «low» end of popular culture, plays a significant role in the process of self-formation or construction of human subjectivity, thus becoming a means for the *re-symbolization of the Self*. Philip Wexler referred to resymbolization as constituting a process of cultural, societal change due to the reinterpretation of human subjectivity as grounded in «the interactive dynamics of relationality»[7] especially as it pertains to Jewish

---

[1] *Noddings N*. Critical Lessons: What Our Schools Should Teach. P. 10 (italics in original).

[2] *Semetsky I*. Tarot as a Projective Technique // Spirituality and Health International. 2006. Vol. 7. N 4. P. 187–197.

[3] *Samuels A*. Jung and the Post-Jungians. P. 123.

[4] Ibid.

[5] *Gad I*. Tarot and Individuation: Correspondences with Cabala and Alchemy. P. xxxiv.

[6] E. g., *Semetsky I*. When Cathy Was a Little Girl: the Healing Praxis of Tarot Images // International Journal of Children's Spirituality. 2010. Vol. 15. N 1. P. 59–72.

[7] *Wexler P*. Holy Sparks: Social Theory, Education and Religion. P. 115.

mystical teachings, Kabbalah, which is literally translated as *Tradition.* Hasidic philosopher Martin Buber referred to the «wordless depths [when we] experience an undivided unity»[1] between the two people at the soul-level in the form of the famous *I – Thou* relation. These depths are filled not with words but with images, and the task of Tarot is to elucidate the images, to articulate them, to appreciate their role in the re-symbolization of the *relational* Self at both individual and collective levels so that connect an individual with others and the world of Nature.

Jean Gebser, a French polymath, referred to the evolution of human consciousness in terms of its intensification by means of progressively going though the archaic, mythic, magic, and mental structures to be finally superseded by the *integral* consciousness, which will have incorporated a spiritual dimension. Gebser pointed out that mythical bards like Homer are represented as being blind because their task was not to observe the visible world with the organ of sight, the eye, but to use insight, «a sight turned inward to contemplate the inner images of the soul»[2]. It is an insight into the meanings of Tarot images that express the depth of the soul that leads to intensification, expansion, and re-symbolization of consciousness.

A Tarot deck consists of seventy-eight pictorial cards, or Arcana shown in Figure 1 below. The meaning of Arcana (or Arcanum, singular) is that creative, but often missing, element in our lives, which is necessary to know, to discover in experience so as to be fruitful and creative in our approach to multiple life-tasks situated in the midst of experiential situations, events and our complex relationships with others. If and when discovered – that is, made available to consciousness – it becomes a powerful motivational force to facilitate a change for the better at our emotional, cognitive or behavioural levels and thus to accomplish an important ethical and learning objective. What is called a Tarot layout or spread is a particular pattern of the picturesque cards with a variety of images that are full of rich symbolism. Each position in the sequence of pictures constituting a particular layout has some specific connotations.

Tarot pictorial symbolism embodies intellectual, moral, and spiritual «lessons» derived from collective human experiences across times, places and cultures. As such, Tarot «speaks» in a mythic format of symbols, the metaphorical universal language full of deep, even if initially opaque, meanings. The interpretation of Tarot images and pictures indicates a specific hermeneutic. Tarot is oriented toward the discovery of meanings for the multiplicity of experiences that would have otherwise appeared to lack meaning and significance. «The attitude of care»[3] is especially significant in the context of Tarot. Noddings refers to the story of the Holy Grail as told by Simone Weil:

«In the first legend of the Grail, it is said that the Grail <…> belongs to the first comer who asks the guardian of the vessel, a king three quarters paralyzed

---

[1] *Buber M*. Between Man and Man. P. 24.

[2] *Gebser J*. The Ever-Present Origin. P. 271.

[3] *Noddings N*. Stories in Dialogue: Caring and Interpersonal Reasoning. P. 161.

by the most painful wound, "What are you going through?"<…> It is a recognition that the sufferer exists, not only as a unit in a collection, or a specimen from the social category labeled "unfortunate," but as a man, exactly like us. <…> This way of looking is first of all attentive. The soul empties itself of its own contents in order to receive into itself the being it is looking at, just as he is, in all his truth. Only he who is capable of attention can do this»[1].

To connect with the Other at the *soul level* means to connect via *corpus subtile* – the subtle, spiritual, «body» of emotions and feelings that are so often difficult to articulate precisely because they are buried deep in the unconscious, in the *psyche*. Their expressive language exceeds and spills over the limitations of our conscious discourse[2]. It is the Tarot hermeneutic as the metaphorical, symbolic, quest for the Holy Grail that helps us in articulating what otherwise betrays words. This takes place because of the symbols' functioning to bring the unconscious to the level of cognitive awareness, therefore engaging with the psyche and making it whole, healing it. The psyche becomes filled with the new meanings of experiences and the acquired sense of not only interpersonal connection but, ultimately, spiritual communion[3].

Referring to «a hermeneutic lag [as] a poor reading of cultural tendencies»[4] that has become frozen in the dominant structures of the over-rationalization of knowledge, Wexler calls for the cultural, theoretical, and educational renaissance. His intent is to gather the holy sparks of the Kabbalistic creation myth told in the mystical Judaism as «the vital residue of an uncontainable supernal light [that] remain glowing in the dross of fragments of worldly vessels unable to contain them. So it is with <…> reinterpret[ing] ancient traditions in contemporary fields of thought. We have some glimmering, but only within the prevailing cover of opaque and limiting fragments. What I hope for <…> is an opening toward those premodern traditions, and their inspirational "sparks"»[5].

To reclaim the divine sparks at the level of human cultural practices is a challenge met by my research on Tarot. The restored light as the central metaphor will have contributed not to the over-rational *Enlightenment* of modernity but to a postmodern spiritual *Illumination* that would defy pessimism and the frequent fatalistic resignation currently permeating individual and collective consciousness, locally and globally.

Tarot pictures are artistic productions – *techne*; the pictures mastered by a human skill inspired in turn by the creative imagination of a particular artist, who designed this or that deck. Techne is often translated as craftsmanship, handicraft or skill; the products of techne are artifacts, such as Tarot pictures. In its dimension as a techne, Tarot becomes a powerful, albeit alternative,

---

[1] Ibid. P. 115.

[2] *Semetsky I.* Silent Discourse: the Language of Signs and «Becoming-Woman» // SubStance: a Review of Theory and Literary Criticism. 2010. Vol. 39. N 1. P. 87–102.

[3] *Semetsky I.* Tarot Images and Spiritual Education: the Three Is model // International Journal of Children's Spirituality. 2011. Vol. 16. N 3. P. 249–260.

[4] *Wexler P.* Holy Sparks: Social Theory, Education and Religion. P. 5.

[5] Ibid. P. 113.

educational aid in the context of post-formal holistic education and mental health alike. But Tarot as *praxis* is equally if not more important. In Greek mythology, *Praxis* is also another name for Aphrodite, the goddess of love who was a central character in the story of Eros and Psyche. The myth tells us that it is by virtue of active learning from novel life-experiences imposed on her by Praxis/Aphrodite – rather than by a theoretical contemplation of the objects of knowledge already possessed by the conscious mind – that Psyche, as a personification of *human* soul, was eventually able to reunite with Aphrodite's son, *divine* Eros.

For Plato, the highest philosophical vision is achievable only by one with the temperament of a lover, a lover of wisdom, who will allow himself to be grasped by, and to grasp in turn, the erotic passion in the process of recollecting true ideas. In Plato's «Symposium», Diotima the Priestess teaches Socrates that Eros or Love is «located» *in-between* lack and plenty; it is a spirit or daimon that, importantly, can hold two opposites together as a whole, therefore to eventually reconcile that what analytic thinking habitually perceives dualistically, that is, as binary *irreconcilable* opposites. Jung used the Latin term «coincidentia oppositorum» for the apparently mystical coincidence of opposites, such as psyche and matter, which takes place in synchronistic experiences.

It was Hermes, the messenger of gods, who finally summoned human Psyche to Olympus where she reunited with her beloved, divine Eros, having been granted a godlike immortality in this loving union. It is through being driven by Eros / Love that Psyche was able to meet the multiple challenges and win over the obstacles created by Praxis. And it is only through love and compassion for the often suffering human spirit that a genuine, *caring Tarot reader* can intuit, understand, and narrate the subtle meanings encoded in the symbolism of the pictures, hence making each reading a precious learning experience. The art of using Tarot lies in the knowledge of its symbolic language as the means of communication between consciousness and the unconscious.

Jung insisted that it is through the integration of the unconscious that we might have a reasonable chance to make experiences of the archetypal nature, providing us with the feeling of continuity not only throughout our life-experiences but also, in a spiritual sense, before and after our existence, in virtue of the *immortal* soul. The better our understanding of the reality of the archetypes, the more we can participate in this reality, progressively realizing the archetypes' eternity and timelessness. It is our learning from life experiences embodied in the symbolism of the pictures that not only leads to human development and eventual individuation but can also reconnect an individual *psyche* with its symbolic origin in *Anima Mundi*, the soul of the world, because our unconscious ideas are archetypal in nature and partake of the collective unconscious. Jung noticed that such conceptualization «is particularly true of religious ideas, but the central concepts of science, philosophy, and ethics are no exception to this rule. In their present form they are variants of archetypal ideas

created by consciously applying and adapting these ideas to reality. For it is the function of consciousness not only to recognize and assimilate the external world through the gateway of the senses, but to translate into visible reality the world within us»[1].

This is the ultimate function of Tarot hermeneutic: to translate into visible reality the deep and invisible, internal world within us. As a system of universal Gnostic knowledge, Tarot may be as old as the world or as young as the world; different civilizations, through generations, may have used various means, pictorial or otherwise, for encoding the same ancient, universal knowledge. Quite likely Tarot went through its own rebirth several times during its existence. The *ideas* inscribed in Tarot Arcana might have been circulating throughout the world since ancient times but only surfaced and attracted attention at the time of the Renaissance and the revival of Gnosticism.

The Egyptian-born Plotinus reconstructed ancient Greek metaphysics by incorporating elements of the Hermetic tradition, thereby founding the system that was in modern times called Neoplatonism as a synthesis of Plato's ideas with other philosophical systems including pagan beliefs as well as the mystical teachings of Judaism, Christianity and Islam. Plato himself was viewed by Neoplatonists as a transmitter of the earlier ideas of Pythagoras who, while remembered mainly as mathematician, was considered in ancient Greece to be a human incarnation of the god Apollo and sharing his divine powers.

Plato's «Republic» tells a story of prisoners living in illusion among the shadows on the walls of the infamous cave while remaining unaware of the bright light produced by the sun as the metaphor for true, real, knowledge. The soul's quest to unite with what is missing parallels a hero's journey away from the cave towards the sun, to which he is drawn by his love for light, for wisdom. This knowledge of the real is to be shared with those who are still chained to the walls; and this is the most challenging part of Plato's story. In Plato's «Symposium», he elaborated on the erotic desire for the good and the beautiful as the highest aspiration of the soul's quest.

For Plotinus, the soul's memories could be either in words or in images, and the feminine principle of the World Soul or *Psyche* is accompanied by a masculine one, *Nous*, as the World Intelligence. Still, they are but aspects of the ultimate unity, the *One*. Frances Yates notices that the «great forward movements of the Renaissance <…> derive their vigour <…> from looking backwards»[2] to the Hermetic tradition and the harmonious, peaceful and prosperous Golden Age presided over by the virgin goddess *Astraea* and filled with Justice as the guiding archetype. The passing of the Golden Age is characterized by modern over-rationalization following the mystical death of the god Pan, or rational Apollo taking over nature-bound Dionysus. As a form of thought, which transforms beliefs into inner knowledge or Gnosis, the Hermetic tradition survived many centuries into the Christian era. Revived by Marsilio

[1] *Jung C. G.* The Structure and Dynamics of the Psyche. § 342.
[2] *Yates F.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. P. 1.

Ficino, Pico della Mirandola and Giordano Bruno, it informed the Renaissance, since then being manifested in a plurality of forms, including the pictorial representation of this knowledge in the symbols of Tarot.

Ficino, who believed in the Egyptian roots of Hermes, has translated the «Corpus Hermeticus» into Latin. Giordano Bruno took the Egyptian revival even further: for him, the mind works solely through archetypal images that are reflecting the universe in the human mind. In the middle of fifteenth century the Jewish Kabbalah «penetrated Christian milieus and celebrated surprising nuptials with <…> Hermeticism»[1]. The Kabbalistic Tree of Life is a metaphor for consciousness when the supreme unity, the One, not unlike in Plotinus' scheme of things, incorporates both masculine and feminine principles as intelligence and wisdom.

Russian philosopher and professor of law Valentin Tomberg, the presumed author of the «magisterial work»[2] devoted to the meditations on the twenty-two Major Arcana of Tarot in the light of Christian Mysticism[3], cites sources as diverse as Plato and St. John of the Cross, Jewish «Zohar» and Christian St. Paul, Bergson and Ouspensky, Dionysus and Leibniz, St. Augustine and Teihard de Chardin, as representatives of the ancient mystical, Hermetic, form of thought. In his «Afterword» to the latest edition of Tomberg's opus, the late Vatican Cardinal Hans Urs von Balthasar considered the twenty-two images of Major Arcana to be the expressions of the all-embracing wisdom of the Catholic Mystery, while tracing its history back to the revival of Greek, Arabic, and Jewish philosophies during the Renaissance, followed by the accommodation of Hermetic and Kabbalistic teachings into Biblical and Christian thought.

Von Balthasar pointed out the *objective* character of the psyche in terms of the «principles of the objective cosmos»[4] akin to Biblical «powers». He emphasized the certainty provided by Tarot symbolism with regard to «the depth of existence [where] there is an interrelationship between all things by way of analogy»[5]. He referred to the conception of the world by woman-mystic Saint Hildergard of Bingen, for whom «the cosmic powers <…> are incorporated in the great Cristocentric drama between creation and redemption»[6]. It is not only that human *Psyche* eventually succeeds in her *ascent* upward to Olympus. Archetypal psychologist James Hillman reversed the direction, addressing a *divine* soul's *descent* «downward toward human affairs. This is the Tree of the Kabbalah in the Jewish and also Christian mystical tradition»[7].

It was in 1781 when French author Court de Gébelin introduced his ideas of the Egyptian origins of Tarot as grounded in the teaching of the sage Hermes

---

[1] *Faivre A*. Access to Western Esotericism. P. 7.

[2] Ibid. P. 98.

[3] Anonymous. Meditations on the Tarot: a Journey into Christian Hermeticism / Tr. by R. Powell. New York: Jeremy P. Tarcher, 2002.

[4] Ibid. P. 661.

[5] Ibid. P. 663.

[6] Ibid. P. 665.

[7] *Hillman J*. The Soul's Code: In Search of Character and Calling. P. 43.

Trismegistus. De Gébelin's nine-volume encyclopaedia was called «Primitive World» («Le Monde Primitif») and devoted to the Golden Age of ancient civilization when people were united by one language and one religion. Indeed, as the Biblical account of Genesis (11:1) tells us, once upon a time the whole earth was of one language and of one speech, united by the same understanding of the nature of the universe. Later, Arthur Edward Waite, whose 1910s Tarot deck, designed by the artist Pamela Colman Smith (Figure 1 further below), I used for my empirical case studies referred to this belief system as an example of perennial philosophy. Pamela Colman Smith's creative work was inspired by her acquaintance with William Butler Yeats, an Irish poet and mystic, a proponent of Celtic Christianity and the unity of culture as «the goal of religious reconciliation»[1]. There exists a correlation between the Tarots, whether or not wearing the mask of fortune telling, and the Jewish mystical tradition, Kabbalah. In the nineteenth century, the French scholar Eliphas Levi who was influenced by de Gébelin's beliefs, has uncovered such a connection even if it may appear to be insufficiently supported: Sir Michael Dummett, British famous philosopher of language in the analytic tradition has conducted a historical research on Tarot and noticed the «lack in precision of intellectual substance»[2] in Levi's work on occult phenomena, up to the point of his even submitting to a «climax of fantasy»[3].

The Russian-born Peotr Ouspensky, a mathematics student in Moscow University who went on to become a journalist, was the follower of Gurdjieff's spiritual teachings. Ouspensky[4] thought that all allusions to the Hebrew letters simply further obscure the significance of Tarot, which he posited primarily as a metaphysical system indicating the three-folded relation between a human soul, the physical or phenomenal world, and the world of ideas or the noumenal, divine or spiritual, world. Ouspensky pointed out that Tarot symbolism cannot be learned in the same way as one learns to build bridges or speak a foreign language: the interpretation of symbols requires the power of creative thought and a developed imagination. It is true that in order to practice Tarot hermeneutic one has to first of all see *through* the images; that is, to experience their symbolism in the course of real life; to learn their symbolic lessons and feel their effects on one's own skin, so to speak. Still, Tarot speaks a language of sorts, a language of symbols, and this language can be learned and understood[5].

---

[1] *Hederman M. P*. Tarot: Talisman or Taboo? Reading the World as Symbol. P. 64.

[2] *Dummett M*. The Game of Tarot: from Ferrara to Salt Lake City. London: Gerald Duckworth & Co, 1980. P. 115.

[3] Ibid. P. 119.

[4] *Ouspensky P. D*. Symbolism of the Tarot: Philosophy of Occultism in Pictures and Numbers. Samhain Song Press, 2008.

[5] *Semetsky I*. The Language of Signs: Semiosis and the Memories of the Future // SOPHIA: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics. 2006. Vol. 45. N 1. P. 95–116.

The interpretation of images, in dreams or in Tarot alike, exceeds the world of facts «known» by a solely «cognitive act [that] has "grasped" it»[1]. As enriched with imagination and intuition, interpretation «reflects a higher level of intellect and, by not forcibly representing the unknowable as known, gives a more faithful picture of the real state of affairs»[2]. The images and symbols, when interpreted, create «something that is <…> in the process of formation. If we reduce this by analysis to something that is generally known, we destroy the true value of the symbol; but to attribute hermeneutic significance to it is consistent with its value and meaning»[3].

In Richard Roberts' verbatim account of Tarot readings, that includes a reading for, and a dialogue with, Joseph Campbell, he suggests that it is rather pointless to construct hypotheses «about Tarot origins <...> because the ultimate importance of Tarot is that it is a symbolic system of *cosmic*, *moral*, and *natural* laws, each of which has the same underlying principle, *operating in all areas relevant to human endeavor*, and which ties together all three systems»[4]. The very fact that Tarot is alive and well today confirms its resilience. For the purpose of my research it matters little who, where and when gave birth to Tarot pictures because the «essence of their importance for us is that a very real and transforming human emotion must have brought them to birth. It seems apparent that these old cards were conceived deep in the guts of human experience, at the most profound level of the human psyche. It is to this level in ourselves that they will speak»[5].

Still, the many correlations – symbolic, numerical and interpretive – between the different cultures, separated by time and space, indicate that Tarot as a metaphysical system may have had a hypothetical origin, perhaps dating back to the famous Hermetic text, the «Emerald Tablet» («Tabula Smaragdina»). It is there where the famous axiom «as above so below» first appears. For it is the second verse of Hermes' «Emerald Table» that proclaims the ancient formula of analogy or the doctrine of correspondences: «That which is above is like to that which is below and that which is below is like to that which is above, to accomplish the miracles of (the) one thing».

Faivre notices that the term *esotericism* conjures up the idea of secret – indeed, *arcane* – or hidden knowledge. We can «access understanding of a symbol <…> by a personal effort of progressive elucidation through several successive levels, i. e., by a form of hermeneutics»[6]. Tarot represents a type of deep knowledge which is «attained after transcending the <…> ways and techniques <…> that can lead to it»[7]. Faivre traces the Western esoteric tradition from its ancient and medieval sources to Christian theosophy up to the

---

[1] *Jung C. G*. Psychology and Religion: West and East. § 417.
[2] Ibid.
[3] *Jung C. G*. Two Essays on Analytical Psychology. § 492.
[4] *Roberts R*. The Original Tarot and You. P. 7 (italics in original).
[5] *Nichols S*. Jung and Tarot: An Archetypal Journey. P. 5.
[6] *Faivre A*. Access to Western Esotericism. P. 5.
[7] Ibid.

twentieth-century philosophers of science, physicists and university scholars described as «gnostics of Princeton and Pasadena»[1] and does refer to Tarot as one of the forms of esoteric knowledge.

This type of knowledge is invaluable with regard to diverse contexts: as Gnosis, it is at once intellectual and spiritual, *integrative,* activity[2]. As a process of knowing, Gnosis involves both «intuition and the certainty of possessing a method permitting access to such knowledge»[3]. In the Gnostic Gospel of Mary, she refers to Jesus' teaching as focusing on *nous,* on intelligence, because it is within the *nous* where the treasure of Gnostic knowledge lies. When Mary asks her Teacher whether it is through the soul (*psyche*) or thorough the spirit (*pneuma*) that we can meet with the divine, he answers that it is through the *nous* which is *between* the two. Thus true intelligence cannot be reduced to a rational understanding alone; it is learning from our experiences via their symbolic representation in Tarot images that can bring a soul to life and enrich life with its spiritual dimension.

Faivre lists six fundamental elements of the esoteric form of thought[4] that I summarize in a much abbreviated form below while also addressing some of contemporary sources that can create a re-symbolized culture embracing the esoteric tradition:

– The principle of interdependence, analogy, or correspondences between phenomena or, in other words, the *relational* world view. Yet many correspondences are unseen or «veiled» and require our subjective effort to discover them; to read and interpret them so that they begin making sense for us. In contemporary education, a relational approach most strongly manifests in the ethics of care and in what I call an ethics of integration[5] as well as in the approach promoting the faculty of «the inner eye» as the means for cultivating intuition in education[6]. It is a correlation or interrelation between matter and psyche, body and mind, implicit in Tarot that manifests at the level of human experiences due to Jungian synchronicity as an unorthodox acausal connection or the principle of correspondence.

– The role of imagination and mediation in using symbols and images to discern their deeper meanings by means of connecting theory with practice, in other words, to actively discover the interrelations and correspondences in our practical lived experience. According to Henry Corbin there is an intermediate realm between micro- and macrocosm called *mesocosm* as the *Imaginal* world.

---

[1] Ibid. P. 280.

[2] *Semetsky I.* Integrating Tarot Readings into Counselling and Psychotherapy // Spirituality and Health International. 2005. Vol. 6. N 2. P. 81–94.

[3] *Faivre A.* Op. cit. P. 19.

[4] *Faivre A.* Op. cit. P. 10–15.

[5] *Semetsky I.* Towards an Ethics of Integration in Education // International Research Handbook on Values Education and Student Wellbeing / Ed. by T. Lovat, R. Toomey, N. Clement. New York: Springer, 2010. P. 319–336.

[6] *Noddings N., Shore P. J.* Awakening the Inner Eye: Intuition in Education. New York, London: Teachers College, Columbia University, 1984.

Corbin's spiritual theology combined the religions of Judaism, Christianity and Sufism as a manifestation of the analogical story about the relationship between the human and the divine, between the individual and God. Developing a creative or active imagination becomes a soul's inner means for achieving spiritual Gnosis which exceeds the factual knowledge obtained by modernity's «scientific method», leaving no room for imagination[1]. In Jungian psychology, it is the method of active imagination and dream work that can reach the depths of the unconscious at the level of psyche or soul. An element of creative imagination and a developed intuitive function are invaluable for interpreting the Tarot symbolism.

– The possibility of transmutation. This alchemical concept should be understood metaphorically. It describes not a magical transformation of basic matter in the form of metal like lead into «noble» gold, but human spiritual development that involves a whole person including her *psyche.* It is a soul-based process of Jungian individuation of the Self. The process of gradual transformation is inscribed in the archetypal journey through Tarot Arcana, from the card numbered zero, The Fool, to the last major card numbered XXI, The World. Joseph Campbell, for example, equates the spiritual quest with a Hero's journey that transcends cultural differences and manifests in common myths created and told from generation to generation across diverse cultures and times.

– The practice of concordance or what, in contemporary discourse, we may call tolerance. And it is Gnosis that should allow us to see *beyond the veil* of religious, cultural, language and other differences and barriers. As Faivre asserts, «Tarot, a specific art <…> is a subject of extensive literature, both scholarly and popular, and increasingly suffuses our culture [and] through a hermeneutic of situations and characters, it <…> opens out upon a gnosis»[2]. Because the deepest level of the unconscious is, according to Jung, shared by all members of humankind, we indeed can ultimately connect with each other and develop inter-communication and mutual understanding if we find the means for interpreting the archetypal symbolism through which the collective unconscious expresses itself in the form of typical *patterns* at the level of human experiences[3]. It is the hermeneutic of Tarot that provides us with the opportunity of understanding this common, even if considered hypothetical, symbolic language[4], which is said to be spoken by Adam before the Fall.

– A specific pedagogy, which is irreducible to direct instruction. Esoteric tradition has its own means of transmitting Hermetic teachings. Therapeutic and

---

[1] *Semetsky I.* The Transversal Communication, or: Reconciling Science and Magic // Cybernetics & Human Knowing: a Journal of Second-Order Cybernetics, Autopoiesis and Cyber-Semiotics. 2008. Vol. 15. N 2. P. 33–48.

[2] *Faivre A.* Op. cit. P. 96.

[3] Cf. *Kelso J. A. S.* Dynamic Patterns: the Self-Organization of Brain and Behavior. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

[4] *Semetsky I.* Reading Signs: Semiotics and Depth Psychology // Semiotica. 2009. Vol. 176. N 1/4. P. 47–63.

counselling practices notwithstanding, contemporary moral education indirectly advocates some of the methods traditionally used by sages and mystics, such as initiation, facilitation, guidance, as well as inculcating virtues that result in creating values-based practices. Specifically, it is an experiential character as a feature of cultural pedagogy taking place *outside* formal settings that pertains to Tarot, and especially in terms of the existential function of identity-formation and meaning-making, in addition to the Jungian transcendent function. Non-incidentally, Noddings[1] says that the field of education as a professional practice should employ people who have a broad knowledge not only of disciplines and "subject matters" but, like during the Renaissance, of perennial questions as well. Tarot functions both as the method and as the knowledge obtained by this very method; and the knowing of the Self is embodied in praxis and theoria at once. Gnosis aims not to a single scientific truth but to new values and meanings[2] implicit in practical life with all its multiple contexts.

– The natural world is not reduced to «dead matter» but is alive, even if «hieroglyphic», grounded in hidden interrelations. The symbols, full of implicit meanings, should be deciphered; the invisible relations and correspondences should be made visible; then it will be possible to «read» Nature as a book, to understand its multileveled complex structure. The world's *quintessential* soul, *Anima Mundi,* is what holds together the four physical, material, elements, namely air, earth, fire and water; itself being a fifth, invisible, «element». The symbol for the world's soul in the imagery of the last Arcanum in the Tarot deck is called The World, which is also a symbol for the Jungian archetype of the individuated Self as integrated with the unconscious Nature.

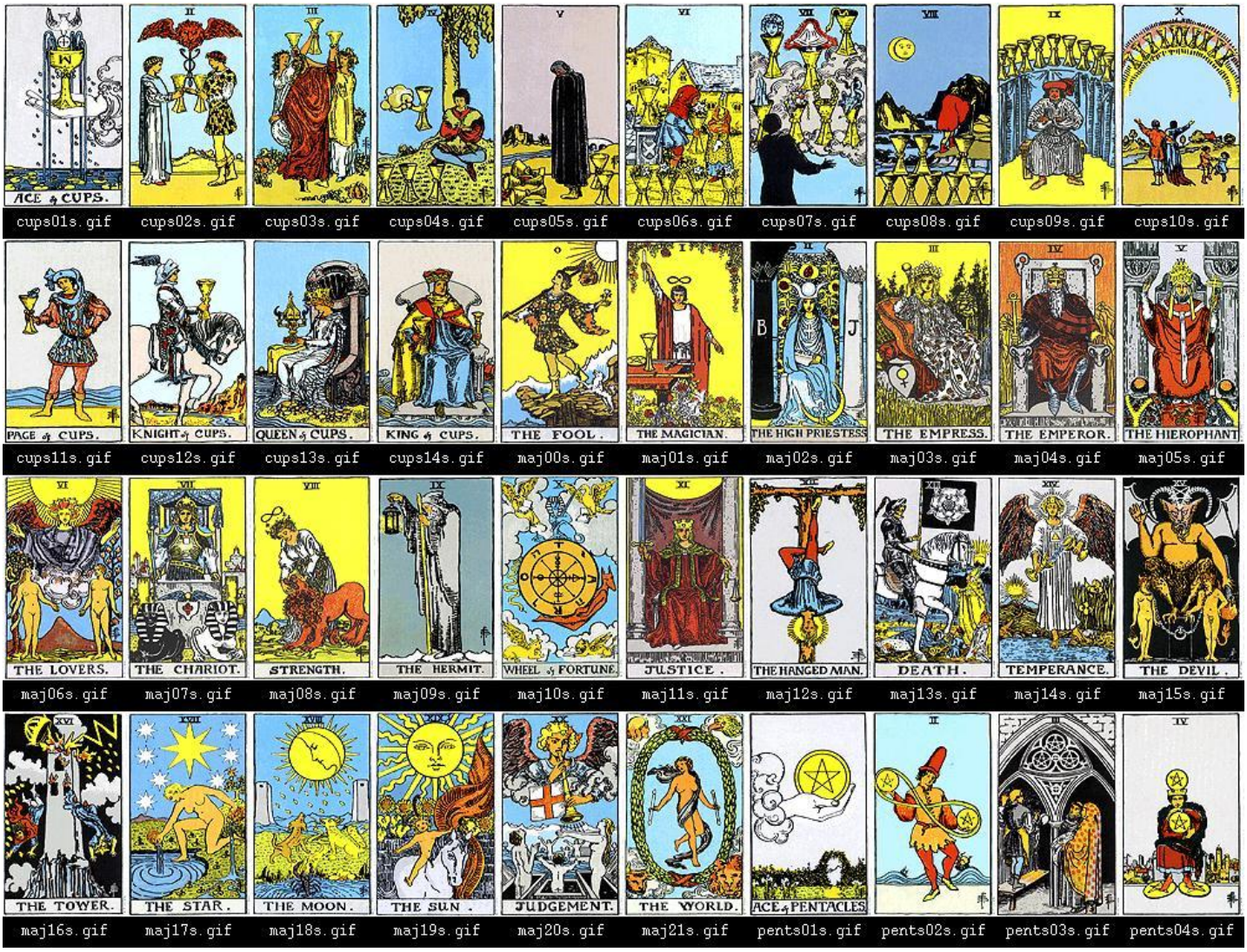
I share von Balthasar's sentiments that expert training, serious moral responsibility and, not the least, a certain «sixth sense» – the developed intuition and creative imagination – should be absolute requirements for our meditations on, and the journey through, the Tarot symbols and images. As recently noted by Irish philosopher and abbot Mark Patrick Hederman in his remarkable book «Tarot: Talisman or Taboo? Reading the World as Symbol», Tarot provides us with the system to fill the gaps produced by the area «where education and trained sensibility are in short supply»[3]. When Rollo May advocated the importance of myths in human life, he concluded that solutions to the existential problems of being can be achieved through listening to myth. Using the Tarot as a looking glass, we are telling the mythic story ourselves through our participation in the Fool's symbolic journey via many life-lessons. An allegorical school of life embodied in the Tarot images as per Figure 1 below presents us with pictorial symbolism as the search for meaning and identity and provides the means for knowing the Self, Others, and the natural World around us.

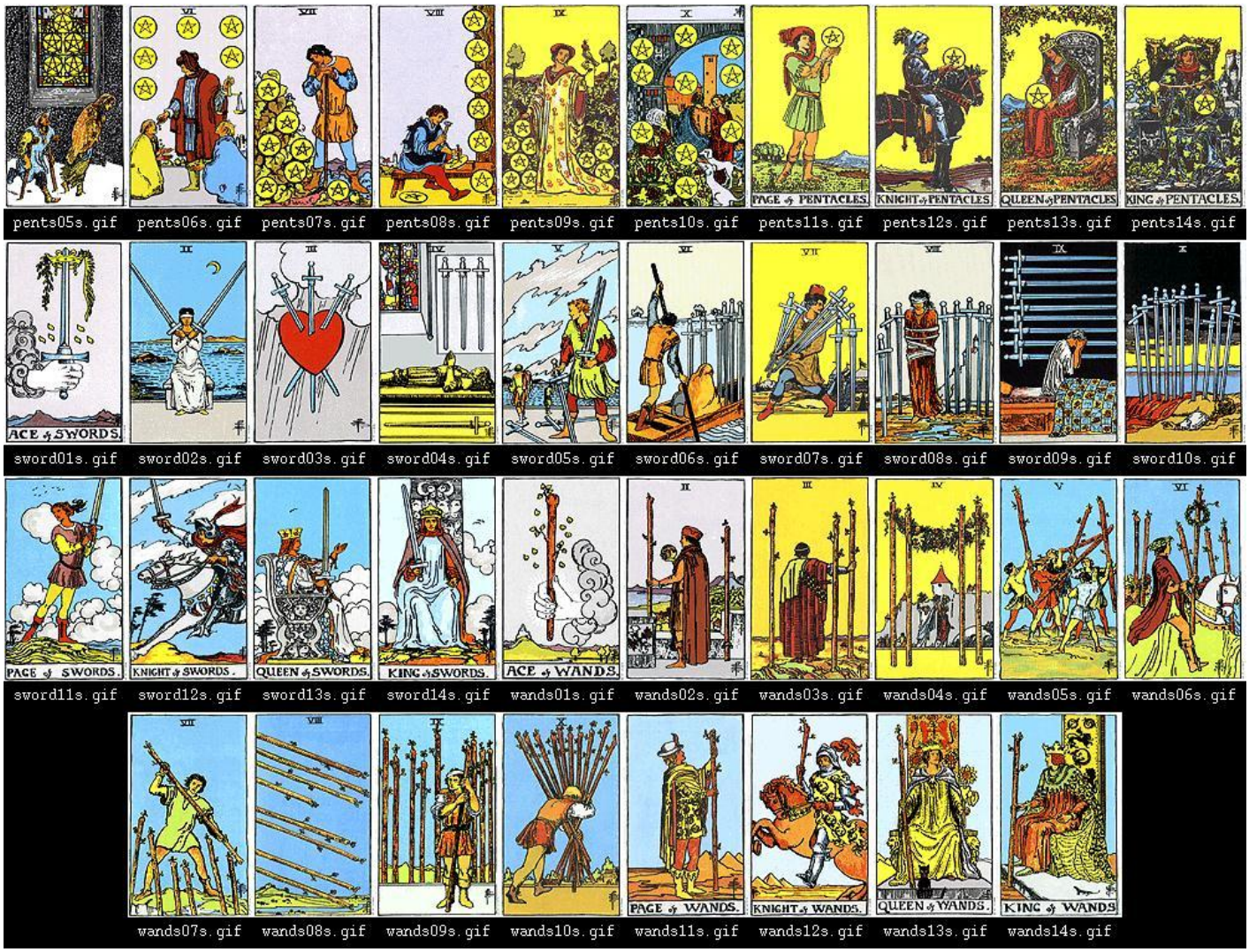
---

[1] *Noddings N.* Critical Lessons: What Our Schools Should Teach. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

[2] *Semetsky I.* The Magician in the World: Becoming, Creativity, and Transversal Communication // Zygon: Journal of Religion and Science. 2009. Vol. 4. N 2. P. 323–346.

[3] *Hederman M. P.* Tarot: Talisman or Taboo? Reading the World as Symbol. P. 86.


ACE of CUPS.
cups01s.gif
cups02s.gif
cups03s.gif
cups04s.gif
cups05s.gif
cups06s.gif
cups07s.gif
cups08s.gif
cups09s.gif
cups10s.gif
PAGE of CUPS.
KNIGHT of CUPS.
QUEEN of CUPS.
KING of CUPS.
THE FOOL.
THE MAGICIAN.
THE HIGH PRIESTESS
THE EMPRESS.
THE EMPEROR.
THE HIEROPHANT
cups11s.gif
cups12s.gif
cups13s.gif
cups14s.gif
maj00s.gif
maj01s.gif
maj02s.gif
maj03s.gif
maj04s.gif
maj05s.gif
THE LOVERS.
THE CHARIOT.
STRENGTH.
THE HERMIT.
WHEEL of FORTUNE.
JUSTICE.
THE HANGED MAN.
DEATH.
TEMPERANCE.
THE DEVIL.
maj06s.gif
maj07s.gif
maj08s.gif
maj09s.gif
maj10s.gif
maj11s.gif
maj12s.gif
maj13s.gif
maj14s.gif
maj15s.gif
THE TOWER.
THE STAR.
THE MOON.
THE SUN.
JUDGEMENT.
THE WORLD.
ACE of PENTACLES
maj16s.gif
maj17s.gif
maj18s.gif
maj19s.gif
maj20s.gif
maj21s.gif
pents01s.gif
pents02s.gif
pents03s.gif
pents04s.gif



Fugure 1. *Tarot Arcana.* Reproduces from Rider-White Tarot Deck, known also as the Rider Tarot and the White Tarot. Games Systems Inc., Stamford, CT 06902, USA. © 1971 by US Games Systems, Inc. Further reproduction prohibited.

BIBLIOGRAPHY

Anonymous. Meditations on the Tarot: a Journey into Christian Hermeticism / Tr. by R. Powell. New York: Jeremy P. Tarcher, 2002.

Buber M. Between Man and Man / Tr. by R. G. Smith. New York: The Macmillan Company, 1971 (7th ed.).

Dummett M. The Game of Tarot: from Ferrara to Salt Lake City. London: Gerald Duckworth & Co, 1980.

Faivre A. Access to Western Esotericism. Albany: State University of New York Press, 1994.

Gad I. Tarot and Individuation: Correspondences with Cabala and Alchemy. York Beach, ME: Nicholas-Hays, Inc, 1994.

Gebser J. The Ever–Present Origin / Tr. by N. Barstad, A. Mickunis. Athens, OH: Ohio University Press. 1991.

Hederman M. P. Tarot: Talisman or Taboo? Reading the World as Symbol. Dublin: Currach Press, 2003.

Hillman J. The Soul's Code: In Search of Character and Calling. New York: Warner Books Edition, 1997.

Jung C. G. Two Essays on Analytical Psychology // Collected Works in 20 vols / Tr. by R. F. C. Hull, ed. by H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. M. McGuire. Princeton University Press, 1953–1979. Vol. VII. 1967.

Jung C. G. The Structure and Dynamics of the Psyche // Ibid. Vol. VIII. 1970.

Jung C. G. Psychology and Religion: West and East // Ibid. Vol. XI. 1975.

Kelso J. A. S. Dynamic Patterns: the Self-Organization of Brain and Behavior. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

Nichols S. Jung and Tarot: an Archetypal Journey. York Beach, ME: Samuel Weiser, Inc., 1980.

Noddings N. Stories in Dialogue: Caring and Interpersonal Reasoning // Stories Lives Tell: Narrative and Dialogue in Education / Ed. by W. Noddings, N. Noddings. New York: Teachers College Press, 1991. P. 157–170.

Noddings N. Critical Lessons: What Our Schools Should Teach. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006.

Noddings N., Shore P. J. Awakening the Inner Eye: Intuition in Education. New York, London: Teachers College, Columbia University, 1984.

Ouspensky P. D. Symbolism of the Tarot: Philosophy of Occultism in Pictures and Numbers. Samhain Song Press, 2008.

Roberts R. The Original Tarot and You. San Anselmo, CA: Vernon Equinox Press, 1987.

Romanyshyn R. The Wounded Researcher: Research With Soul In Mind. New Orleans: Spring Journal Books, 2007.

Samuels A. Jung and the Post-Jungians. London, New York: Routledge, 1985.

Semetsky I. Integrating Tarot Readings into Counselling and Psychotherapy // Spirituality and Health International. 2005. Vol. 6. N 2. P. 81–94.

Semetsky I. The Language of Signs: Semiosis and the Memories of the Future // SOPHIA: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics. 2006. Vol. 45. N 1. P. 95–116.

Semetsky I. Tarot as a Projective Technique // Spirituality and Health International. 2006. Vol. 7. N 4. P. 187–197.

Semetsky I. The Transversal Communication, or: Reconciling Science and Magic // Cybernetics & Human Knowing: a Journal of Second-Order Cybernetics, Autopoiesis and Cyber-Semiotics. 2008. Vol. 15. N 2. P. 33–48.

Semetsky I. The Magician in the World: Becoming, Creativity, and Transversal Communication // Zygon: Journal of Religion and Science. 2009. Vol. 4. N 2. P. 323–346.

Semetsky I. Reading Signs: Semiotics and Depth Psychology // Semiotica. 2009. Vol. 176. N 1/4. P. 47–63.

Semetsky I. Whence Wisdom? Human Development as a Mythic Search for Meanings // International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing / Ed. by M. de Souza, L. Francis, J. O'Higgins-Norman, D. Scott. Dordrecht: Springer Academic Publishers, 2009. P. 631–652.

Semetsky I. Silent Discourse: the Language of Signs and «Becoming-Woman» // Sub-Stance: a Review of Theory and Literary Criticism. 2010. Vol. 39. N 1. P. 87–102.

Semetsky I. Towards an Ethics of Integration in Education // International Research Handbook on Values Education and Student Wellbeing / Ed. by T. Lovat, R. Toomey, N. Clement. New York: Springer, 2010. P. 319–336.

Semetsky I. When Cathy Was a Little Girl: the Healing *Praxis* of Tarot Images // International Journal of Children's Spirituality. 2010. Vol. 15. N. 1. P. 59–72.

Semetsky I. Re-Symbolization of the Self: Human Development and Tarot Hermeneutic. Rotterdam: Sense Publishers, 2011.

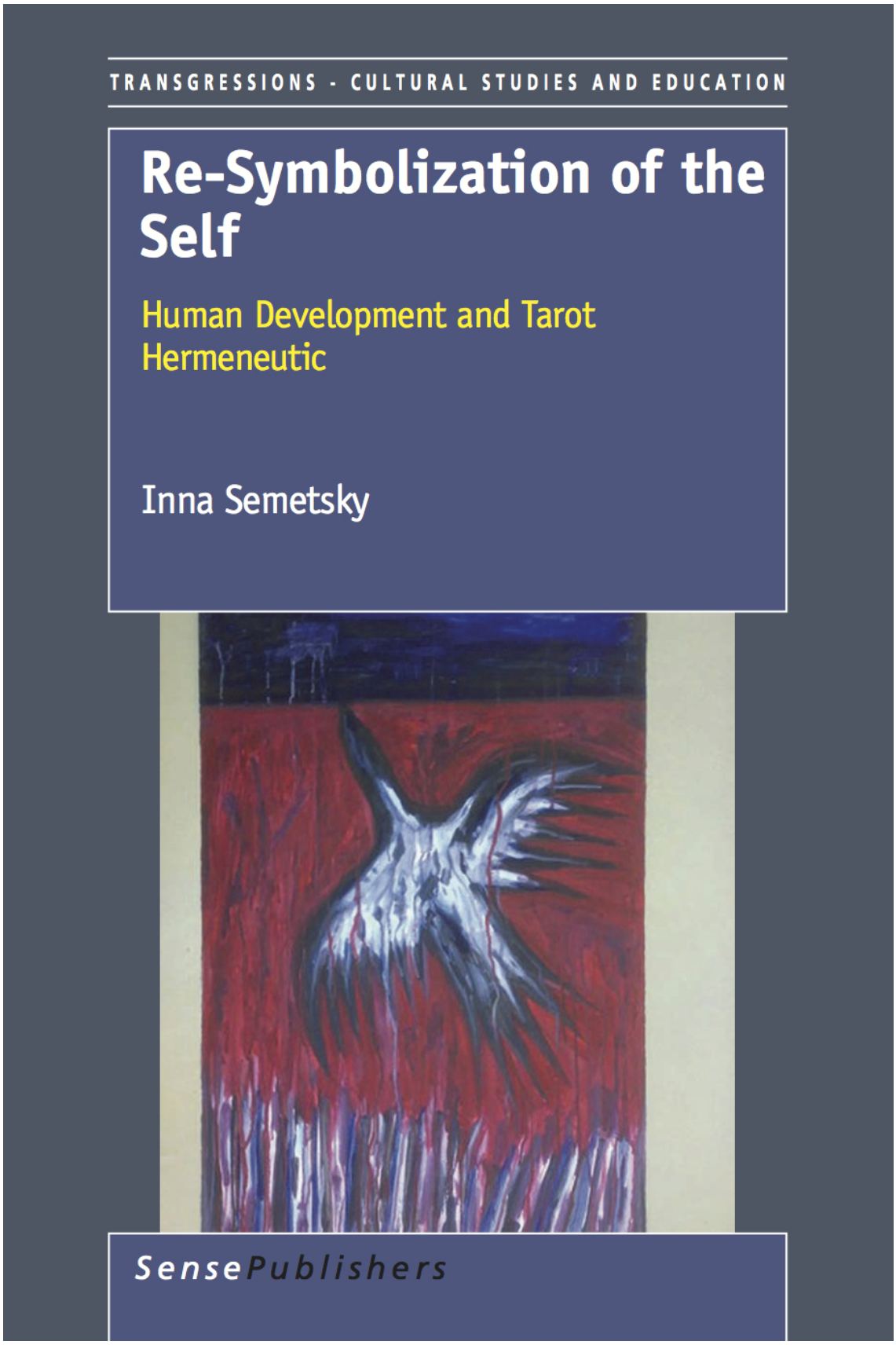
Semetsky I. Tarot Images and Spiritual Education: the Three Is Model // International Journal of Children's Spirituality. 2011. Vol. 16. N 3. P. 249–260.

Wexler P. Holy Sparks: Social Theory, Education and Religion. New York: St. Martin's Press, 1996.

Wexler P. Symbolic Movement: Critique and Spirituality in Sociology of Education. Rotterdam: Sense Publishers, 2008.

Yates F. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Appendix 1. The cover of the book by Inna Semetsky, «Re-Symbolization of the Self: Human Development and Tarot Hermeneutic» (Rotterdam: Sense Publishers, 2011).



Appendix 2. Table of Contents of the Book «Re-Symbolization of the Self: Human Development and Tarot Hermeneutic»

TABLE OF CONTENTS

Acknowledgments vii

1. Why this Book? 1

2. Doing Bricolage 11

3. Myths and Reality 23

4. Human Experience and Tarot Symbolism 33

5. Personality and Consciousness 49

6. Gilles Deleuze: Learning from the Unconscious 61

7. Tarot and Projective Hypothesis 73

8. Stories Lives Tell 85
   - Case 1. Michael 86
   - Case 2. Lola 91
   - Case 3. Omar 96
   - Case 4. Sam 99
   - Case 5. Lina 103
   - Case 6. Marina 106
   - Case 7. Renata 110
   - Case 8. Pam 114
   - Case 9. Ross 117
   - Case 10. Donna 121
   - Case 11. Tess 125
   - Case 12. Cathy 128
   - Case 13. Rodney 132
   - Case 14. Gordana 137
   - Case 15. Anita 141

9. The Cultural Pedagogy of Tarot 145

10. Tarot and a New Science 157

Appendix: Questionnaire 169

Bibliography 173

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

Е. Л. Кузьмишин

ИСТОРИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ МОДЕЛИ «ОРДЕНА НЬЮТОНА» К.-А. СЕН-СИМОНА

Так сложилось исторически, что имя графа Клода-Анри де Рувруа де Сен-Симона (1760–1825) известно большинству жителей постсоветского пространства, родившихся до 1990 г., совершенно не потому, что неоспорим его вклад в созидание и развитие научного философского позитивизма и теоретическую социологию, но лишь потому, что его фамилия была включена во все школьные учебники обществоведения и вузовские курсы общественных наук. В учебных программах Сен-Симон фигурировал исключительно как основоположник «французского утопического социализма» и первый из авторов «третьего источника и третьей составной части научного социализма», вместе с Ф. Фурье и Р. Оуэном.

Главной причиной этого был выведенный из его работ С. А. Базаром (в «Изложении учения Сен-Симона», 1829) принцип социалистического распределения: «От каждого – по его способностям, каждому – по его труду» («À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres»), впоследствии включенный в «Критику готской программы» К. Маркса (1875)[1], популяризированный Луи Бланом и даже вошедший в статью 12 Конституции СССР 1936 г.[2] Роль французского утопического социализма в становлении марксизма раз и навсегда определена В. И. Лениным в программной статье «Три источника и три составные части марксизма»: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно. <…> Оно есть законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX веке в лице немецкой философии, английской политической экономии, французского социализма»[3]. Роль этого набора имен в формировании самого французского утопического социализма неоднократно подчеркивается Ф. Энгельсом в «Добавлении к предисловию 1870 г. к “Крестьянской войне в Германии”»: например, «<…> немецкий теоретический социализм никогда не забудет, что он стоит на плечах Сен-Симона, Фурье и Оуэна – трех мыслителей, которые, несмотря на всю фантастичность и весь утопизм их учений, принадлежат к величайшим умам всех времен и которые гениально предвосхитили бес-

© Е. Л. Кузьмишин

[1] *Маркс К.* Критика готской программы. С. 12.

[2] Конституция (основной закон) Союза Советских Социалистических Республик. Утверждена чрезвычайным VIII съездом Советов Союза ССР 5 декабря 1936 г. (с последующими изменениями и дополнениями) // [URL]: http://www.hist.msu.ru/er/etext/cnst1936.htm#12.

[3] *Ленин В. И.* Три источника и три составные части марксизма. С. 44.

численное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно»[1].

Настоящее исследование посвящено другой стороне деятельности К.-А. Сен-Симона, связанной, впрочем, с последующими его работами по теории социального мироустройства, заслуженно снискавшими ему лавры одного из величайших социологов-социалистов и философов-позитивистов XIX в. С некоторыми допущениями можно признать, что раннее произведение Сен-Симона о гипотетическом «Ордене Ньютона» является одним из первых письменно зафиксированных документов, содержащих изложение его социальной утопии. Опубликованные без указания имени автора в 1803 г. в Париже, предположительно написанные в 1802 г. и обнаруженные издателем полного собрания сочинений Сен-Симона О. Родригом лишь в 1826 г. «Письма женевского обитателя к современникам», в которых содержится описание этой организации, не были упомянуты и самим Сен-Симоном в конце жизни, когда он пытался вспомнить тему своей первой публикации и в конечном итоге назвал ею «Введение в научные труды XIX века» (1808). Не известно истории также ни о каких критических или аналитических работах современников по поводу этого сочинения[2].

Побудительным мотивом для создания проекта ордена послужило Сен-Симону (или его лирическому герою) видение свыше: «В прошлую ночь я услышал следующие слова: “<…> папа, кардиналы, епископы и священники уж не будут говорить от моего имени; человек будет краснеть за совершенное им нечестие, за то, что таким недальновидным людям он поручает представлять меня. <…> Все те, кто устанавливал религии <…> плохо поняли мои указания <…> все они пренебрегли важнейшей частью своей миссии – основанием такого учреждения, которое направило бы человеческий ум по кратчайшему пути бесконечного приближения к моей божественной мудрости; они все забыли предупредить священнослужителей, что я отниму у них власть говорить моим именем, если они не будут более учеными, чем паства, которую они ведут. <…> Знай, что я посадил Ньютона рядом с собой и что я поручил ему направлять просвещение и повелевать жителями всех планет”»[3]. А также: «Источники ничтожества и спеси, утолявшие жажду только невежд, воителей, завоевателей и истребителей человеческого рода, вы должны иссякнуть и ваш приворотный напиток не будет больше опьянять этих надменных смертных! Довольно почестей Александрам! Да здравствуют Архимеды!»[4].

Говоря о божественных планах в отношении человечества и мотивах смены исторической парадигмы в области авторитетов и ведущих идей общественного устройства, автор так характеризует его основополагающие отличительные черты: «Его идеи настолько же новы, насколько и челове-

---

[1] *Энгельс Ф.* Добавление к предисловию 1870 г. к «Крестьянской войне в Германии». С. 498–499.

[2] *Гладышев А. В.* Миры Сен-Симона. От старого порядка к Реставрации. С. 239–240.

[3] *Сен-Симон К.-А. де Рувруа.* Письма женевского обитателя к современникам. С. 137.

[4] Там же. С. 116.

колюбивы; он вполне справедливо считает гениальных людей факелами, озаряющими человечество, как правящих, так и управляемых. Этот проект создает высокое положение, какого до сих пор не существовало, положение, которое возведет гениального человека в соответствующий ему ранг, то есть поставит выше всех прочих людей, даже и облеченных наибольшей властью; подобное положение побудит гения к работе. <…>»[1].

Здесь не время и не место общим рассуждениям о тенденциях развития научного мировоззрения в конце XVII – начале XVIII вв.: данная тема глубоко и всесторонне исследована историками философии и научного познания. Однако непосредственное отношение к рассматриваемой нами теме имеет основополагающий вектор этого развития, в краткой и сжатой форме описанный К. Армстронг: «С одной стороны, людей все активнее побуждали мыслить самостоятельно, но с другой – они все глубже увязали в зависимости от современных “специалистов”, кроме которых никто не мог проникнуть в тайны природы. <…>»[2]. Говоря о деятелях, определивших ход развития человеческого сознания, по меньшей мере, на два последующих века, американская исследовательница пишет далее о мировоззренческих постулатах Ф. Бэкона и И. Ньютона: «Наука положит конец всем человеческим бедам и спасет мир. Ничто не должно препятствовать этому великому начинанию. <…> Разум – единственный путь к истине. <…> Он (Ньютон – *Е. К.*) был убежден, что несет своим собратьям-людям точное и доселе неведомое знание о мире, что разработанная им концепция устройства мироздания полностью согласуется с фактами и подтверждает существование Бога – “великого Механика”, воплотившего в жизнь замысловатые механизмы Вселенной»[3].

В свою очередь, Сен-Симон в своем видении мира подразделяет человечество на три класса, соответственно уровню их просвещенности и проистекающей из него общественной роли: «<…> вот цель, какую я себе ставлю, обращаясь к различным группам человечества, разделяемого мною на три класса: первый – это тот, к которому имеем честь принадлежать мы с вами; он шествует под знаменем прогресса человеческого духа и состоит из ученых, художников и всех людей, разделяющих либеральные идеи. На знамени второго написано: никаких нововведений! К этому классу принадлежат все собственники, которые не входят в первый. Третий, объединяемый идеей равенства, заключает в себе остальное человечество»[4]. Примечательно, что автор вполне в духе гуманизма (в его развитии от эпохи Возрождения к эпохе Просвещения) особо отмечает творческий, индивидуалистический подход к организации сообщества, ставящего себе целью совершенствование человеческой природы и утверждение власти Разума, противопоставляемой диктатуре институированной религии и наследственной монархической государственности: «В поколении, выросшем после начала

[1] Там же. С. 106.
[2] *Армстронг К.* Краткая история мифа. С. 135.
[3] Там же. С. 135.
[4] *Сен-Симон К.-А. де Рувруа.* Ук. соч. С. 120.

этой борьбы, сильно уменьшилось число людей-автоматов; ваш план будет услышан многими, царство просвещения приближается: в этом убежден всякий разумный человек, один глаз которого устремлен в прошлое, а другой – в будущее[1]. Назвать эти идеи революционными или новыми было бы натяжкой: о том же самом писали и Т. Мор, и Т. Кампанелла, и другие утописты. «Перед «царствующими философами» преклонялся еще Платон. Идея поставить во главе человечества «ученых», несмотря на относительную новизну этой дефиниции, также не является изобретением Сен-Симона. Кондорсе писал о Новой Атлантиде как о великой центральной научной лаборатории и одновременно великом едином административном центре человечества»[2].

Сен-Симон начинает описание своей гипотетической организации с детальной проработки вопроса членства. В первой же части трактата четко оговаривается равенство членов общества между собой, включая женщин, и наличие связи между материальным обеспечением деятельности организации и участием в выборах руководства и кооптации новых членов: «Откройте подписку перед могилой Ньютона; подписывайтесь все без различия на любую сумму. Пусть каждый подписчик назовет имена трех математиков, трех физиков, трех химиков, трех физиологов, трех писателей, трех художников и трех музыкантов. Ежегодно возобновляйте подписку и указывайте имена, но предоставьте каждому неограниченную свободу вновь называть тех же лиц»[3]. Автор также оговаривает независимость правления ордена: «Потребуйте от ваших избранников, чтобы они не принимали ни мест, ни почестей, ни денег ни от каких ваших отдельных групп, но предоставьте им полную личную свободу распоряжаться своими силами по своему желанию»[4], отдельно оговаривает запрет на участие руководителей ордена в деятельности светских правительств[5] и провозглашает обязательность ежегодных выборов с правом переизбрания и возможностью пожизненного сохранения руководящего поста для «людей высокого гения»[6]. Современный российский исследователь пишет: «Сен-Симон долгое время оставался в пределах, намеченных его предшественниками и современниками. Как Дидро и Даламбер, он звал ученых и литераторов к сотрудничеству, к “ассоциации”. Но вывод его оригинален: необходима новая “организаторская” система. С другой стороны, своеобразное обожествление научных достижений (например, закона Ньютона) сближает его сциенцистскую утопию с романтическим менталитетом»[7].

Ключевым понятием в гипотетической организации Сен-Симона является «Совет Ньютона», состоящий из двадцати одного виднейшего уче-

---

[1] Там же. С. 117.

[2] *Гладышев А. В.* Ук. соч. С. 249.

[3] *Сен-Симон К.-А. де Рувруа*. Ук. соч. С. 106.

[4] Там же. С. 107.

[5] Там же. С. 125.

[6] Там же. С. 118.

[7] *Гладышев А. В.* Ук. соч. С. 250.

ного, по мнению выборщиков. Автор полагает, что, приняв предложенный им план, люди будут «постоянно давать в руки двадцати одного наиболее просвещенного человека два великих средства господства: уважение и деньги. По тысяче разных причин это поведет за собой быстрые успехи науки. <…>»[1]. Сам Бог словами автора указывает, как осуществлять административное руководство человечеством: «Собрание двадцати одного избранника человечества будет названо Советом Ньютона и будет представлять меня на земле; оно разделит человечество на четыре части, которые будут называться английской, французской, германской, итальянской; каждая из них будет иметь свой совет, составленный таким же образом, как и главный. Каждый человек, где бы он ни жил, примкнет к одной из этих частей и будет подписываться на организацию главного совета и совета своей части»[2]. Здесь, в частности, нельзя не усмотреть сходства со структурой масонских организаций и аналогичных братств, обладающих главными территориальными организациями – великими ложами, а также местными структурами, причем, великие ложи создаются точно так же, как местные, избирая руководство силами и из числа делегатов от местных лож. Иерархическое управление ордена от высшего совета через советы четырех «языков» к местным советам практически во всем аналогично управлению в масонской организации, где руководство осуществляется по линии от великой ложи – через провинциальные великие ложи – к местным ложам. Нелишним также будет упоминание о часто встречающейся в масонских организациях «структуре языков», когда территориальные отделения наднациональной организации формируются на основе не государственных границ, а языков национального общения (например, в системе «Строгого тамплиерского послушания» XVIII в., где Россия вместе с Польшей и Богемией относилась к «славянскому языку»). Такая же структура существует и в некоторых масонских послушаниях и иных современных эзотерических организациях, где общее управление осуществляется из единого центра через местные избираемые органы управления в разных странах.

Автор наделяет любые группы людей в любой стране правом образовывать собственные советы Ньютона, впоследствии утверждаемые главным Советом, куда направляются делегаты от этих групп для участия в совместном принятии решений[3]. Председателями всех советов на всех уровнях управления могут быть только математики, потому что в них Сен-Симон видит законных наследников учения Ньютона и хранителей заповеданной им Традиции (хотя сам автор не пользуется этим термином), что приобретает особое значение, когда автор трактата переходит к описанию религиозного культа Ньютона, без которого не видит возможности поддержать и укрепить созданное его воображением общество.

---

[1] *Сен-Симон К.-А. де Рувруа*. Ук. соч. С. 132.

[2] Там же. С. 138.

[3] Там же. С. 139.

В отсутствие детального описания «религиозных церемоний», которые планировались к проведению в возведенных каждым советом «храмах Ньютона», трудно судить о направлении заимствований автором идей и их воплощения, но даже краткий обзор внешних проявлений культа наводит на мысли о вполне конкретном источнике: например, в центре главного храма должен располагаться мавзолей Ньютона, а само храмовое помещение должно быть разделено на две части. «Первая, вмещающая мавзолей, будет украшена всеми средствами, которые изобретут художники; вторая будет построена и украшена так, чтобы внушить людям представление о вечном обиталище тех, кто будет вредить прогрессу наук и искусств»[1]. Здесь все напоминает убранство христианской, а именно ортодоксальной (католической или православной) церкви, за исключением взятого из античной практики мавзолея. Но далее Сен-Симон описывает фактически стандартную масонскую организацию с обустроенным ею помещением и облачением: «Первая группа совета будет заведывать внутренним культом мавзолея. Вторая группа получит заведывание культом внешним: он будет организован так, что представит собой величественное и блестящее зрелище. <...> Будут установлены отличительные знаки для членов советов и для назначенных ими лиц. Эти отличительные знаки будут явными или скрытыми, по желанию тех, кто имеет право их носить»[2].

Сен-Симон, впрочем, не озаботился проработкой теологии новой «веры», ограничившись кратким изложением социальной программы на основе общечеловеческих ценностей и традиционных добродетелей, проистекающих из общественного договора (обязательный всеобщий труд во имя всеобщего блага, любовь к ближним, вознаграждение по заслугам), зато посвятил много места описанию организационной структуры и системы управления орденом. Важным он считал также, чтобы вокруг каждого храма были построены лаборатории, мастерские и коллежи. Вообще же храмы, управляющие ими советы и окружающие территории, населенные избирателями советов, рассматриваются автором как автономные земли, государства в государстве, экстерриториальные по отношению к светским и церковным правителям, что, в принципе, противоречит провозглашенной в начале работы идее сотрудничества с государственными и церковными властями ради общих целей[3]. С другой стороны, лишь в преуспевании данной социальной системы Сен-Симон видит решение проблемы европейской безопасности: «Как только будут произведены выборы в главный совет и в советы отдельных частей, бич войны покинет Европу, чтобы никогда не возвращаться в нее»[4].

В период написания этого труда К.-А. Сен-Симон вел довольно бурную общественную и личную жизнь: отстояв во время Революции свое право носить графский титул, этот бывший депутат Генеральных штатов

[1] Там же. С. 140.
[2] Там же. С. 141.
[3] Там же. С. 141–142.
[4] Там же. С. 143.

от Ангулема[1], тем не менее, заслужил у новых властей такой авторитет, что в течение некоторого времени был мэром округа, где располагалось его поместье. При этом он, однако, пребывал в крайней нищете, испытывая вместе с тем горячее желание создать собственный политико-литературный салон, поскольку не мыслил себе жизни вне бурлящей творческой атмосферы богемы, в определенной степени сохранившей, невзирая на очевидные трудности, стиль жизни и занятия времен Старого режима. В целях материального обеспечения своих планов он в августе 1801 г. женился на мадемуазель де Шангран, сестре своего друга, но этот брак продлился менее года и был расторгнут по обоюдному согласию, на что новая власть в стране давала разрешение. Непосредственно после этого, узнав о вдовстве знаменитой романистки, «умнейшей женщины своего времени» мадам де Сталь, Сен-Симон направился в ее поместье на берегу Женевского озера, где проживал некоторое время, регулярно бывая в салоне мадам де Сталь, несколько раз делал ей предложение, но был отвергнут и возвратился в Париж[2].

Немаловажно отметить, что стремление Сен-Симона находиться в центре формирования общественного мнения, в среде деятелей науки, культуры и искусства, характеризовало его поведение на протяжении всей жизни. Как и большинство людей его происхождения, образования и социального слоя в его стране в его время, К.-А. Сен-Симон с 1775 г. состоял в масонской ложе, каковые организации выполняли в континентальной Европе данного исторического периода множество социальных функций, от политической самоорганизации образованных слоев населения до организации светского и семейного досуга. В этой связи особенно примечательным нам видится его членство в уникальной масонской организации, оставившей значительный след в истории отнюдь не оккультизма, но искусства.

Ложа, о которой идет речь, носила отличительный титул «Олимпийской ложи совершенного почтения» («L'Olympique de la Parfaite Estime») и была основана в Париже в 1779 г.[3]. Согласно старинным масонским обычаям, группа вольных каменщиков самостоятельно собирается для ведения масонских работ и тем самым «создается»; однако для обретения официального статуса любая местная ложа должна получить признание от той или иной великой ложи, управляющей территориальной масонской организации в стране или провинции. Тогда великая ложа дарует ей патент на право проведения работ и тем самым «учреждает» ее. Третьим и завершающим этапом формирования масонской ложи является торжественная церемония внесения в нее света и освящения ее храма, а также инсталляции (введения в должность) ее офицеров (официалов), – обобщенно называющаяся «инсталляцией ложи». Первоначальный патент на работы был вы-

---

[1] *Auche M.* Les Francs-maçons de la Révolution. P. 356.

[2] *Гладышев А. В.* Ук. соч. С. 201.

[3] Encyclopédie de la franc-maçonnerie. P. 318.

дан «Олимпийской ложе» 27 ноября 1779 г. Материнской шотландской ложей Общественного договора; затем ложа два раза подавала прошение о признании в «Великий восток Франции» и 18 декабря 1782 г. получила учредительный патент уже от этой ведущей и самой массовой масонской организации страны, перейдя таким образом в ее юрисдикцию; 22 марта 1783 г. прошла ритуальная инсталляция «Олимпийской ложи»[1].

Примечательна структура «Олимпийской ложи», представлявшая собой совокупность из трех концентрических «кругов». Согласно принципам устройства масонского общества, его членами могут быть только свободные совершеннолетние мужчины определенного уровня достатка, образования, принадлежащие к определенным социальным сферам и профессиям. Центральный, малый «круг» «Олимпийской ложи» состоял из масонов, соответствующих вышеперечисленным требованиям, и никогда за всю историю ложи не превышал по численности 39 человек[2]. В их число в 1786 гг. входил и К.-А. Сен-Симон, также с 1775 г. бывший членом парижской ложи «Искренность» («Candeur»)[3], которая, наряду с «Олимпийской ложей», прославилась тем, что, по словам королевы Марии-Антуанетты, «в ней состоял весь свет», а, по данным исследователей, 9 принцев крови, 13 герцогов, 55 маркизов, 57 графов, 19 виконтов, 13 баронов и 17 мальтийских рыцарей, включая заместителя командора ордена[4].

Параллельно с масонской ложей и под тем же названием на территории ее храма проводила собрание адопционная ложа – специфическое для Франции масонское образование, не признававшееся в англо-американском масонском мире того времени и объединявшее в своих рядах жен, дочерей, матерей, сестер членов масонской ложи, а также их знакомых, не связанных с ними родственными узами. В собраниях адопционной ложи вместе с женщинами принимали участие и масоны-мужчины, и общее количество посвященных членов организации составляло, по данным «Масонской энциклопедии», 288 человек[5]. Третьим, внешним концентрическим «кругом» было знаменитое и прославившееся в истории искусства «Олимпийское общество», объединявшее описанные выше группы людей и множество их друзей и знакомых, не прошедших масонского посвящения, но разделявших интересы представителей двух внутренних «кругов» и принимавших наравне с ними участие в общих проектах. Общее число членов «Олимпийского общества» на 1786 г. составляло 438 человек, из которых 52 были оркестрантами и еще 23 – ассоциированными членами, музыкантами, художниками и либреттистами, которые освобождались от уплаты ежегодной подписки на сумму 120 ливров[6]. Основным занятием

---

[1] Ibid. P. 319.

[2] Ibid.

[3] *Auche M.* Op. cit. P. 356.

[4] *Mollier P.* Malte, les chevaliers et la Franc-maçonnerie // Cahiers de la Méditerranée. 2006. № 72 // [URL]: http://cdlm.revues.org/index1156.html.

[5] Encyclopédie de la franc-maçonnerie. P. 319.

[6] *Lister W.* The First Performance of Haydn's Paris Symphonies. P. 289.

членов «Олимпийского общества» была организация публичных концертов классической и современной музыки и литературных чтений, а также любительских спектаклей, издание нот и обеспечение деятельности собственного оркестра[1]. Например, широко известен факт, что именно «Олимпийское общество» заказало (от лица своего официала К.-Ф.-М. Риголе д'Оньи) Й. Гайдну его «Парижские симфонии» (1785–1786, опусы 82–87) для исполнения на своих открытых концертах[2]. За счет капиталовложений общества, предоставления им работы композиторам, музыкантам и актерам, организации собственных библиотеки, оркестра и театра (не считая антрепризных представлений во дворцах Пале-Рояль и Тюильри), расцвел талант нескольких великих артистов того времени: «чернокожего Моцарта» – Жозефа Болонь де Сен-Жоржа, музыкантов и композиторов Николя Меюля и Луи-Жозефа Франкера, Антонио Лолли, Франсуа-Жозефа Госсека и др.[3] С определенной степенью вероятности можно утверждать, что, начиная с первого «Любительского концерта» («Concert des Amateurs») 1780 г. общества любителей музыки и чтения становились преддверием масонских лож (как обычных, так и адопционных) и наоборот – масонские ложи пополняли своими членами ряды культурно-просветительных обществ[4].

«Олимпийское общество», а вместе с ним и обе ложи под этим отличительным титулом, прекратили существование в середине июля 1789 г., когда на традиционном месте проведения их концертов – в аллеях Пале-Рояля – образовался постоянно действующий митинг возмущенных граждан, 14 июля отправившихся штурмовать Бастилию[5].

Стоит также кратко упомянуть о происхождении первой учредительницы «Олимпийской ложи» – «Материнской шотландской ложи общественного договора». Термин «шотландский» в масонских названиях не имеет прямой связи с географическим понятием, и лишь предметом многолетних дискуссий является его предполагаемая связь с «якобитским наследием», а именно с теорией о предположительном учреждении особых рыцарских степеней внутри масонского братства сторонниками свергнутой английской династии Стюартов. Как бы то ни было, именно с прибрежных регионов Франции началось распространение «шотландского» рыцарского масонства, и одной из первых (и самой крупной) его организаций стала марсельская «Материнская шотландская ложа», основанная в 60-е годы

[1] *Quoy-Bodin J.-L.* L'orchestre de la Société Olympique en 1786. P. 95.

[2] *Бавильский Д. И.* Сергей Невский: «Без Гайдна этого ничего просто бы не произошло…» // Частный корреспондент. 16.08.2011 // [URL]: http://www.chaskor.ru/article/sergej_nevskij_bez_gajdna_nichego_etogo_prosto_by_ne_proizoshlo_24461; *Lister W.* Op. cit. P. 289.

[3] *Gefen G.* La Franc-Maçonnerie, vecteur du Classicisme // Travaux de la Loge William Preston, La Loge Nationale Française. 2001 // [URL]: http://wp.logenationalefrancaise.org/Travaux.Clacissisme.htm.

[4] Ibid.

[5] *Banat G.* The chevalier de Saint-Georges: Virtuoso of the Sword and the Bow. P. 314; *Gefen G*. Op. cit.

XVIII в. и вскоре открывшая филиал в Париже под названием «Материнской шотландской ложи общественного договора»[1]. Вскоре, однако, «шотландские» степени были поглощены юрисдикцией «Великого востока Франции», номинально «шотландские» великие ложи остались в меньшинстве, и к 1784 г. исчезли[2]. Разработанные ими ритуалы легли в основу практикующихся до сих пор «шотландских» высших степеней нескольких масонских уставов, но сами организации не выдержали испытания конкуренцией.

Между тем на протяжении всей своей недолгой истории первые «шотландские» ложи и, в частности, «Материнская шотландская ложа» принимали самое деятельное участие в организации национально освободительных движений и общественных протестов: на о. Корфу[3], в Тулузе и Париже[4], в Италии[5], где формировались различные группы национально-освободительного направления. Их деятельность поощрялась и активно поддерживалась парамасонскими обществами филадельфов и карбонариев, пик активности которых пришелся уже на времена наполеоновских войн и оккупации итальянских земель французской имперской армией[6], а в 20-е годы XIX в. сформировал базу для движения Рисорджименто.

В этой связи нам кажется не случайным, что идеи, циркулировавшие в кругах создателей как «Материнской шотландской ложи», так и ее «дочери» – «Олимпийской ложи», несмотря на классово смешанный состав последней, могли в той или иной степени оказать влияние на умы некоторых свободолюбивых ее членов. Примечательно, что, рассуждая о значительно более поздней по времени издания антимасонской пропагандистской брошюре отца Гривеля, посвященной некому единому центру всемирной масонской власти – «Величайшему востоку» («Tres Grand Orient»), – видный современный исследователь теории заговора Й. Рогалла фон Биберштайн пишет: «“Величайший Восток” имеет поразительное сходство с “Советом Ньютона” видного социалиста Анри де Сен-Симона. Можно предположить, что прообразом “Величайшего Востока” и был “Совет Ньютона”, равно как слухи об <…> организациях Филиппо Буонарроти. <…> Это видение, согласно которому на смену христианской эре придет эра научная, имеющая, в свою очередь, некий религиозный оттенок, родственно <…> идеологии масонов, также основанной на ньютоновской картине мира»[7].

Речь здесь идет о логическом следствии из событий европейской, в особенности французской, истории 1789–1815 гг., от начала Французской революции до падения Первой империи.

---

[1] *Mollier P.* Naissance et essor du Rite Ecossais Ancien Accepté en France: 1804–1826. P. 3.
[2] Ibid. P. 8.
[3] *Galtier G.* La Maçonnerie égyptienne, Rose Croix et néo-chevalerie. P. 212.
[4] *Mollier P.* Naissance et essor du Rite Ecossais Ancien Accepté en France: 1804–1826. P. 11.
[5] *Кайе С.* Египетское масонство устава Мемфиса-Мицраима. С. 105.
[6] *Galtier G.* La Maçonnerie égyptienne, Rose Croix et néo-chevalerie. P. 340–342.
[7] *Рогалла фон Биберштайн Й.* Миф о заговоре. С. 161.

Свержения Наполеона, как известно, оказалось не просто недостаточно для предотвращения распространения в Европе революционный идей, но отчасти оно даже катализировало освободительные и народно-революционные движения в средиземноморском регионе во всем разнообразии их идеологических и структурных моделей. Созданный для пресечения их деятельности «Священный союз» с самого начала страдал от отсутствия четкой концепции деятельности и сам, в свою очередь, подвергался постоянным нападкам со стороны католической церкви за то, что в наше время назвали бы экуменизмом и излишней толерантностью[1].

Неудивительно, что в этих условиях процветали и собирали политические дивиденды многочисленные тайные общества (греческие члены «Филики этерия», римские карбонарии, сицилийская мафия, неаполитанская каморра, испанские алюмбрадос, члены немецких буршеншафтов и тугенбунда, польского национального политического масонства и др.). Одним из самых ярких примеров такого рода является серия тайных социально-политических обществ, созданных Филиппо Микеле Буонарроти (1761–1837), воспитанным на книгах энциклопедистов активном сторонником Бабёфа. Еще с 1799 г. сотрудничая с масонским обществом филадельфов[2], он стал учредителем нескольких политических организаций, периодически уничтожавшихся правительствами итальянских государств и возобновлявшихся под другими названиями. Со временем его деятельность по распространению в Италии и Франции движения бабувизма в форме политически активных групп, членов которых в наше время определенно назвали бы «боевиками», привела в 1818 г. к созданию наднациональной административной структуры под символическим названием «Великой тверди», поставившей себе целью «эмансипацию и освобождение народов»[3].

Ведя активную пропаганду в форме распространения памфлетов и листовок, «Великая твердь» пыталась играть роль межнационального революционного комитета, и противники европейских революций, не обладая всей полнотой информации о численности и реальной мощи этой организации, довольно продолжительное время действительно считали ее органом централизованного руководства всеми европейскими революциями. Вследствие распространенности во всех странах этого региона масонства структура масонских лож была отлично известна учредителям и руководителям тайных революционных обществ и активно использовалась ими в конструкции своих организаций, причем немалое значение имело и то, что некоторые масонские и парамасонские организации предоставляли этим обществам своих членов, свою территорию и свои каналы связи. Так, например, с «Великой твердью» сотрудничали ложа «Друзей истины», Общество филадельфов, Общество друзей печати, Высокая вента французских угольщиков и др. По словам Й. Рогалла фон Биберштайна, «масоны

---

[1] Там же. С. 152.

[2] *Galtier G.* La Maçonnerie égyptienne, Rose Croix et néo-chevalerie. P. 342.

[3] *Рогалла фон Биберштайн Й.* Миф о заговоре. С. 154.

внедрили во всем мире исключительно эффективную сеть связи и, к примеру, имеют по несколько агентов в каждой деревне <...> то же касается и “Филадельфийского общества”, которое могло стать прообразом как “Совета Ньютона”, так и “Величайшего Востока”»[1].

Управлявшаяся «Руководящим комитетом» из двенадцати членов, «Великая твердь» подразделялась на национальные «языки» (что было принципиально для сторонников национального единства Италии, политически раздробленной на несколько национальных государств и оккупированных иностранными государствами территорий), и генеральный совет, являвшийся ее законодательным органом, состоял из двадцати одного человека. Однако тот же исследователь остроумно замечает, что данные сходства распространяются также на современную структуру академий наук и вообще являются более или менее общим местом в формировании наднациональных организаций социального и гуманитарного характера[2].

Говоря об историко-идеологическом контексте данной работы К.-А. Сен-Симона, необходимо рассматривать ее в диахроническом аспекте, иначе говоря, оценивать историю идей в ее непрерывном развитии, оперируя при этом понятием хронотопа. С этой точки зрения, взятая нами на векторе исторического развития точка написания Сен-Симоном проекта «Ордена Ньютона» может оцениваться только в совокупности идеологических влияний, приведших к ее формированию, и идеологических влияний, оказанных ей самой на последующие идеологические течения европейской мысли. По мнению современного исследователя Х.-У. Гумбрехта, «в парадигме историзма Прошлое, превращенное в идеи, было “пространством опыта”, при условии, что мы можем выявить “законы” исторических изменений, которые позволят нам адаптировать прошлый опыт к новым, иным условиям Настоящего и Будущего. И напротив: присутствие Прошлого в новом расширяющемся Настоящем (то есть обобщенная “современная история”), конечно же, не играет роли в мире идей. Новое Прошлое, присутствующее в расширяющемся Настоящем, – это уже не Прошлое, о котором мы размышляем (точнее, не Прошлое, единственная польза и привлекательность которого состоит в возможности размышлений о нем), но Прошлое, которое способно непосредственно воздействовать на наши чувства[3]. В ходе исследования мы выяснили, что труд Сен-Симона, в определенной степени логически вытекающий из идеологии и административной практики тайных политических обществ Средиземноморья 1780–1810 гг., из сциентистской парадигмы эпохи Просвещения, из литературно-артистической среды светских клубов предреволюционной и революционной эпох, в свою очередь, может считаться если не прямым предшественником, то индикатором и свидетельством основных идеологических веяний, которые впоследствии были взяты на вооружение членами политических и обще-

[1] Там же. С. 159.

[2] Там же.

[3] *Гумбрехт. Х.-У.* «Современная история» в настоящем меняющегося хронотопа. С. 23.

ственно-просветительских организаций времен наполеоновских войн и последующих периодов.

Невозможно завершить данное исследование, не приведя цитаты сочинения об «Ордене Ньютона», которое может показаться, на первый взгляд, лишь изложением стандартных стереотипов французской либеральной аристократии начала XIX в. относительно условий жизни за границей. Но в действительности это произведение представляет собой довольно объективное и остроумное резюме двух противоположных подходов к государственному регулированию прогресса и просвещения: «Друзья мои! В Англии есть много ученых. Образованные англичане питают больше уважения к ученым, чем к королям; в Англии все умеют читать, писать и считать; и вот, друзья мои, в этой стране городские и даже сельские рабочие каждый день едят мясо, пьют вино и хорошо одеваются. В России, если императору не нравится какой-нибудь ученый, ему отрезают нос и уши и ссылают в Сибирь. В России крестьяне так же невежественны, как и их лошади: и вот, друзья мои, русские крестьяне скверно питаются, плохо одеты и подвергаются палочным ударам»[1].

Европейские ученые не отозвались на призыв Сен-Симона к самоорганизации, а сам он оказался не в состоянии стать движущим мотором такого объединения или хотя бы встать в один ряд со своими кумирами в сфере естественных и технических наук. «Сен-Симон начал свою карьеру мыслителя со сциентистской утопии. Общая задача, какую он поставил себе, вступая на путь литературной деятельности, – создание новой философии, базирующейся на последних данных науки. Сен-Симон нашел, что ньютонизм, распространенный французскими энциклопедистами, – главный факт, новая генеральная идея, которая должна служить основой новой научной системы, а затем и новой религиозной системы»[2]. История показала, что реальность значительно сложнее любых умозрительных построений как клерикалов, так и позитивистов, что бинарные подходы неприменимы к человеческому обществу и его развитию, а также что теория государственного устройства и социальных отношений нуждается в понятии многовариантности, не знакомом К.-А. Сен-Симону. Однако это ни в коей мере не умаляет значение его труда об «Ордене Ньютона» как одной из первых в истории Нового времени утопических моделей идеального общества на основе сугубо светского и эмпирического подхода к законам общества, которые автор пытается представить проекцией законов природы, а последние отождествляет с Божественным законом.

---

[1] *Сен-Симон К.-А. де Рувруа.* Письма женевского обитателя к современникам. С. 126.

[2] *Гладышев А. В.* Миры Сен-Симона. От старого порядка к Реставрации. С. 250.

ЛИТЕРАТУРА

Армстронг К. Краткая история мифа. М.: Открытый мир, 2005.

Бавильский Д. И. Сергей Невский: «Без Гайдна этого ничего просто бы не произошло…» // Частный корреспондент. 16.08.2011 // [URL]: http://www.chaskor.ru/article/sergej_nevskij_bez_gajdna_nichego_etogo_prosto_by_ne_proizoshlo_24461.

Гладышев А. В. Миры Сен-Симона. От старого порядка к Реставрации. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2003.

Гумбрехт. Х.-У. «Современная история» в настоящем меняющегося хронотопа // Новое литературное обозрение. М., 2007. № 83. С. 21–27.

Кайе С. Египетское масонство устава Мемфиса-Мицраима. М.: Ганга, 2011.

Конституция (основной закон) Союза Советских Социалистических Республик. Утверждена чрезвычайным VIII съездом Советов Союза ССР 5 декабря 1936 г. (с последующими изменениями и дополнениями) // [URL]: http://www.hist.msu.ru/er/etext/cnst1936.htm#12.

Ленин В. И. Три источника и три составные части марксизма // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений в 55 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1967–1981 (5-е изд.). Т. 23. С. 44–48 // [URL]: http://ahren.ru/23.djvu.

Маркс К. Критика готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Полное собрание сочинений в 50 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955–1981 (2-е изд.). Т. 19. С. 9–32 // [URL]: http://ahren.ru/marx_and_engels_vol_19.pdf.

Рогалла фон Биберштайн Й. Миф о заговоре / Пер. с нем. М. Некрасова. СПб.: Издательство им. Н. И. Новикова, 2010.

Сен-Симон К.-А. де Рувруа. Письма женевского обитателя к современникам // *Сен-Симон К.-А. де Рувруа.* Избранные сочинения. В 2-х т. / Пер. с франц. под ред. Л.С. Цетлина, М.-Л.: Издательство АН СССР, 1948.

Энгельс Ф. Добавление к предисловию 1870 г. к «Крестьянской войне в Германии» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Полное собрание сочинений в 50 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955–1981 (2-е изд.). Т. 18. С. 494–500 // [URL]: http://ahren.ru/marx_and_engels_vol_18.pdf.

Auche M. Les Francs-maçons de la Révolution. Paris : Éditions de la Hutte, 2004 // [URL]: http://www.editionsdelahutte.com/RESSOURCES/EXTRAITS-REVOLUTION.pdf.

Banat G. The chevalier de Saint-Georges: Virtuoso of the Sword and the Bow. N. Y.: Pendragon Press, 2006.

Encyclopédie de la franc-maçonnerie. Paris: Le Livre de Poche, 2000.

Galtier G. La Maçonnerie égyptienne, Rose Croix et néo-chevalerie. Paris: Broché, 1994.

Gefen G. La Franc-Maçonnerie, vecteur du Classicisme // Travaux de la Loge William Preston, La Loge Nationale Française. 2001 // [URL]: http://wp.logenationalefrancaise.org/Travaux.Clacissisme.htm.

Lister W. The First Performance of Haydn's Paris Symphonies // Eighteenth Century Music. 2004. № 1. P. 289–300.

Mollier P. Naissance et essor du Rite Ecossais Ancien Accepté en France: 1804–1826 // Deux siecles de Rite Ecossais Ancien Accepté en France (1804–2004). Paris : GODF, 2004.

Mollier P. Malte, les chevaliers et la Franc-maçonnerie // Cahiers de la Méditerranée. 2006. № 72 // [URL]: http://cdlm.revues.org/index1156.html.

Quoy-Bodin J.-L. L'orchestre de la Société Olympique en 1786 // Revue de Musicologie. 1984. T. 70. № 1. P. 95–107 // [URL]: http://www.jstor.org/pss/928657.

М. М. Фиалко

«КАК СПИРИДИОН У МАДАМ САНД»: УЧЕНИЕ СВЕДЕНБОРГА В ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХРИСТИАНСТВА ЭЛИФАСА ЛЕВИ

Посвящается В. А.

> Лишь благодаря более глубокому знакомству с его (Сведенборга – *М. Ф.*) системой и особенно ее философской основой, я мог оценить безграничную мудрость [его учения], и я закричал как Спиридион у мадам Санд: «Hic est veritas!»
>
> *Э. Леви*

Фраза в эпиграфе относится к «Книге слез» Элифаса Леви (1810–1875), одному из переломных произведений биографии известного французского оккультиста, центральной работе, написанной между ранним «христианским» и зрелым «магическим» периодом его творчества. Благодаря «магическому» он и стал известен как один из крупнейших деятелей эзотеризма своего времени. Однако первые произведения неудавшегося священника Альфонса Констана, не столь известные ныне, были посвящены именно его новой интерпретации христианства. В 1835 г. Констан закончил семинарию Сен-Сюльпис (Saint-Sulpice), получив сан протодиакона, и принял постриг. Это событие совпало по времени с романтической историей: он влюбляется в Адель Алленбах, одну из своих учениц, которую ему поручила ее мать-католичка. Из-за этого романа Констан, уже получив сан, вынужден покинуть семинарию. Однако Адель вскоре бросает его. Мать же Констана, ждавшая от сына церковной карьеры, кончает жизнь самоубийством. Сам он пробует себя в качестве художника, не оставляя намерения стать священником. В 1842 г. выходит его «Библия свободы», в которой провозглашается наступление последних дней и новое пришествие Христа. На место распявших Христа иудеев Леви ставит новую синагогу – современную церковь, а себя на место пророка: «Я уже слышу, как совет Каиафы восклицает против меня: “Он возвел хулу!”. И как лицемерные голоса глухо отвечают: “Он заслуживает смерти!”. Я не удивляюсь этому, я читал историю о страстях господних. Но, как и старая, новая синагога должна признать свое бессилие перед цезарями, рабом которых она является, и сказать: “Распните его, ибо нам больше не позволено никого убивать”»[1].

Согласно «Библии свободы», мужчина – разум любви (l’intelligence de l’amour), а женщина – любовь разума (l’amour de l’intelligence). Женщина значит для мира даже больше, чем мужчина: она, впитавшая в свою красо-

© М. М. Фиалко

[1] [*Lévi É.*] La Bible de la liberté par l’abbé Constant. Préface. P. III.

ту божественную сущность, есть окончание трудов Бога[1]. Также в «Библии» утверждается вечность творения мира, которое «никогда не начиналось и никогда на закончится»[2]. Автор провозглашает самым прекрасным на земле любовь, говоря о ее божественной сущности[3], и утверждает, что верит каждый, кто любит, вера же питается любовью. Главной чертой человека Леви считает свободу. Сам автор верит в «Святого Духа любви и свободы», который должен править над миром, освобожденный от преград законов и «проистекающий от Отца и Сына»[4].

Последние слова «Библии свободы»: «Не будьте мудрее, не будьте ученее, не будьте добродетельнее, любите! Ибо в этом – весь закон Господа, и Бог сам – лишь любовь!»[5].

Книга появилась в продаже 13 февраля 1842 г., и уже через час весь тираж был конфискован. В апреле автора арестовали, а 11 мая состоялся суд, на котором Констана приговорили к 8 месяцам тюрьмы и 300 франкам штрафа[6]. Он провел в тюрьме даже дольше, 11 месяцев, не имея средств выплатить штраф, и в апреле 1842 г., выйдя на свободу не без помощи богатых друзей, становится художником в церкви Шуази-ле-Руа (Choisy-le-Roi), поменяв свою фамилию на девичью фамилию матери – Бокур (Baucour). Проповеди «аббата Бокура» имеют большой успех в Эврё (Северная Франция), пока 22 июля 1843 г. в местной газете не выходит статья «Le nouveau Lazare», раскрывающая темные стороны прошлого их автора. В том же году Констан становится Великим мастером «Герметического ордена вселенской розы и креста» (Ordre hermétique de la Rose-Croix Universelle).

В 1845 г. выходит в свет «Книга слез, или Христос-утешитель. Очерк примирения католической церкви и современной философии»[7] – тревожная, исповедальная, полная личных размышлений и неразрешимых вопросов работа, утверждающая, что «Библия свободы» была «бредовой песней», которую автор уже не написал бы, пытающаяся примирить глубокую личную религиозность автора с современным ему католицизмом. Эта итоговая работа Леви раннего периода, систематически излагающая его взгляды на историю и значение христианства, балансирует на грани просвещенческого рационализма, критикующего историческую церковь за нарушение принципа свободы совести[8] («логика Марата») и консервативным католицизмом, к которому Леви имел прямое отношение в силу своего об-

[1] Ibid. P. 7–9.

[2] «La creation n’a jamais commencé et elle ne finira jamais» (Ibid. P. 10).

[3] «L’amour est tout Dieu, et Dieu est tout l’amour» (Ibid. P. 23).

[4] Ibid. P. 52.

[5] «Ne soyez plus sages, ne soyez plus savants, ne soyez plus vertueux, aimez! Car c’est toute la loi du Seigneur, et le Dieu lui-meme n’est qu’amour!» (Ibid. P. 102).

[6] Это внушительная сумма, по крайней мере, для Леви, при цене за аренду комнаты около 20 франков за месяц в это время.

[7] [*Lévi É.*]. Le livre des larmes ou le Christ consolateur. Essai sur la conciliation entre l’église catholique et la philosophie moderne par l’ abbé Constant (de Baucour). Paris, 1845.

[8] Ср.: Ibid. P. 172–174.

разования («инквизиторский гений де Местра»[1]), пытаясь найти серединный путь в примате творческой свободы человека, ставя целью создание нового знания, объединяющего науку и религию. Историческое христианство Леви связывает с именем апостола Павла, а обновленную религию духовной свободы, объединенную с наукой – с именем Иоанна[2]. Несмотря ни на что, Леви продолжает считать себя правоверным католиком. В одном пассаже «Книги слез» он рассуждает о необходимости для каждого быть верным своему Богу и замечает: «Что до меня, уверенного в том, что он больше католик, чем те, кто меня отлучил, я смиренно подчиняюсь этому отлучению и далек от того, чтобы оспаривать их право (на такое решение – *М. Ф.*). Когда я буду убежден, что они поняли меня, то сочту себя осужденным ими. Вплоть до тех пор я уверен, что они ошибаются, но я их не люблю от этого меньше, я их еще больше жалею, и воздерживаюсь от таинств, которые они посчитали бы оскверненными, если бы я к ним приблизился, согласно заповеди святого Павла о том, что тот, кто обладает знанием, не должен из-за этого огорчать невежд, ибо любовь прежде всего»[3].

Уже в «Книге слез» появляется основа его будущей философии магии: особым, понятным лишь избранным, истинным учением, объясняющим христианские истины и объединяющим науку и религию, становится реинтерпретируемая Леви доктрина Сведенборга о Боге как человеке. В 1848 г. Леви заканчивает «Завет свободы»[4], где разрабатывается мистическая метафизика-космология божественного Света, который есть Свобода, и вся история человечества в излагаемых в книге библейских событиях от Адама и Моисея до Христа и апокалипсиса Иоанна интерпретируется через нее:

---

[1] Ср.: Ibid. P. 186–187. О де Местре и Шатобриане ср.: P. 134–135. Очень близкую позицию к этой занимал и Фелисите де Ламеннэ (1782–1854), влияние которого на Леви недооценено. Де Ламеннэ – аббат католической церкви, перешедший, однако, к 1840-м гг. от радикального католического консерватизма к революционному социализму. Он разработал очень интересную и самобытную религиозную философию, уделявшую большое внимание духовной истории человечества (*Lamennais F.* Esquisse d'une philosophie. En 3 tomes. Paris, 1840). Его знаменитые «Слова верующего» (*Lamennais F.* Les paroles d'un croyant. Paris, 1860 (первое издание – 1833 г.)), написанные в евангельских тонах притчи, критикующие современный мир, были осуждены папской энцикликой. Леви упоминает сочувственно Ламеннэ в «Книге слез», тем не менее, оправдывая мотивы его отлучения: «Если бы Рим не осудил Ламеннэ, он бы нарушил равновесие в мире и опрокинул бы старый общественный порядок, прежде чем построил новый божий град». (Ibid. P. 81).

[2] Ibid. P. 178–183. Шеллинг проводил деление трех заветов – Петра (католицизм, Бог-Отец), Павла (протестантизм, Бог-Сын), Иоанн (христианство будущего, Дух Святой). Ср.: *Шеллинг Ф.* Философия откровения. М., 2002. С. 338–342. Подобное деление восходит еще к теологу и мистику XII в. Иоахиму дель Фьоре, говорившему о веке Отца (от Авраама до Иоанна Крестителя – иудаизм), Сына (от Иисуса до 1260 г. – католицизм) и Духа (примерно с 1260 г. – новая религия духа, освобожденная от недостатков прежней).

[3] Ibid. P. 92–93.

[4] [*Lévi É.*] Le testament de la liberté par A. Constant. Paris, 1848.

например, «жена, облаченная в солнце» из «Откровения» Иоанна, и есть Свобода[1].

В 1851 г. Альфонс-Луи Констан издает последнюю работу под своим исконным именем – знаменитый «Словарь христианской литературы»[2], свою крупнейшую научную работу. В этот период он получает в Герметическом ордене имя Элифас Леви Захид, переиначив на древнееврейский лад два своих имени (Альфонс-Луи) и добавив прямой перевод своей фамилии (Констан)[3]. Во время своей поездки в Лондон по делам ордена Леви в первый и последний раз использует магию на практике, вызывая дух Аполлония Тианского, известного мага I в. н. э. Этот вызов проходит успешно, Аполлоний даже указывает место хранения одной из своих книг; тем не менее Леви был столь потрясен полученным опытом, что в течение нескольких следующих месяцев находился на грани сумасшествия и зарекся никогда больше не проводить подобных ритуалов, и даже заставлял своих учеников в дальнейшем приносить такую клятву.

В 1854–1856 гг. выходит знаменитая работа «Учение и ритуал высокой магии»[4] в двух томах, а в 1859 г. – «История магии»[5], принесшая ему европейскую известность и неплохой по тем временам гонорар – 1000 франков. Вскоре Леви становится масоном. По воспоминаниям Кобе, венерабля ложи Совершенного молчания, в своей инициационной речи 14 марта 1861 г. тот утверждал, что возвратит масонам смысл их практик через розенкрейцерство, однако это не вызвало одобрения собравшихся. «Я явился принести вам забытые традиции, точное знание ваших знаков и ваших эмблем, и затем показать цель, ради которой было основано ваше общество. <…> Ибо роза и крест дали мне все»[6]. В 1861 г. выходит и «Ключ великих мистерий»[7], последняя из трех его крупнейших работ по магии, наряду с «Учением и ритуалом высшей магии» и «Историей магии».

У Леви появляются все новые и новые ученики, в том числе среди служителей церкви, которым он дает частные уроки, что приносило ему определенный материальный достаток. В августе 1861 г. Леви перестает быть масоном, покинув ложу Совершенного молчания из-за ссоры с одним из ее членов. Согласно его вышедшей посмертно «Книге мудрых», «я пере-

---

[1] Ср.: «Звезда Свободы воссияет на небе, когда поблекнет свет солнца, сочувствуя агонии Богочеловека. И до конца времен это будет звезда распятых и мучеников» (Ibid. P. 21). «Народ, идущий к Свободе – не Бог ли это, который проходит?» (Ibid. P. 24).

[2] [*Lévi É.*] Dictionnaire de la littérature Chrétienne par A. L. Constant. Paris, 1851.

[3] *Захид* – причастие настоящего времени «постоянный» – constant, имеющее в арабском также значение «аскет», زاهد , ср. араб. «зухд» زوهد – аскеза.

[4] *Lévi É.* Dogme et rituel de la haute magie. En 2 tomes. Paris, 1856.

[5] *Lévi É.* Histoire de la magie. Paris, 1859. Далее цитаты из этой книги приводятся по изданию 1860 г.

[6] «Je viens apporter au milieu de vous les traditions perdues, la connaissance exacte de vos signes et de vos emblèmes, et par suite, vous montrer le but pour lequel votre association a été constituée. <...> Car la rose et la croix m'ont tout donné» (*Caubet J. M.* Souvenirs (1860–1889). P. 4.

[7] *Lévi É.* La clef des grands mystères. Paris, 1861.

стал быть одним из франкмасонов, ибо они, отлученные от церкви Папой, не думали, что должны и дальше терпеть католичество»[1]. В 1865 г. выходит последняя прижизненная книга «Наука духов» («La science des esprits»), посвященная анализу символики апокрифических евангелий и Талмуда.

Леви тяжело переживает осаду Парижа во время франко-прусской войны 1870 г., у него обнаруживается болезнь сердца. Состояние его здоровья ухудшается в следующие несколько лет, с ним случаются обмороки (во время которых он будто бы созерцает экстатические видения). В 1874 г. Леви переносит тяжелый бронхит и лихорадку, его ноги опухают. В январе 1875 г. он заканчивает последнюю работу – «Катехизис мира» («Le Catéchisme de la paix»). 31 мая 1875 г. Леви умирает.

Примечательно, что даже в зрелый период Леви не порывал с христианством, инкорпорировав его в свою теорию магии. Согласно Леви, на всем протяжении человеческой истории существует одна наука, соединяющая в себе то лучшее, что дала философия и религия – магия. Она, как и любая наука, не может противоречить религии, ибо в объекты последней можно верить или нет, а объекты первой поддаются лишь разумному познанию. Магию (la magie) нужно строго отличать от колдовства (la sorcellerie) – безумного, самоуничтожающего учения, обращающегося к дьяволу, этому «извращению разума», и поглощаемому им в конечном счете. Происхождение магии связывается с описываемым в Ветхом завете нисхождением ангелов на землю к дочерям человеческим, от брака с которыми появляются гиганты. Именно эти ангелы передали по своей простоте секреты того знания, которое в неизменном виде становилось затем достоянием Авраама, Моисея, Заратустры[2], индийцев, придя в конце концов к своему высшему завершению – священной каббале, «источнику истинной науки», «единой высшей науке», благодаря которой «все другие учения наполняются жизнью и плодоносят»[3]. Завершения эта традиция приобретает в образе новозаветных волхвов, которые приходят поклониться Иисусу, с которого начинается новый этап в истории магии. Она продолжает суще-

---

[1] «J'ai cessé d'être Franc-Maçon parce que les Francs-Maçons, excommuniés par le Pape, ne croyaient plus devoir tolérer le catholicisme» (*Lévi É.* Le livre des sages. P. 13).

[2] «Магия была наукой Авраама и Орфея, Конфуция и Зороастра. Это учения магии вырезаны на каменных таблицах Енохом и Гермесом. Моисей очистил их и снова скрыл (revoila), это и есть смысл слова "открыть" (révéler)» (*Lévi É.* Histoire de la magie. P. 3). Слово «révéler» во французском имеет оттенок «данный откровенно». Леви утверждает, что откровение (révélation), в том числе религиозное, значит «повторное сокрытие для посвященных».

[3] Ibid. P. 32. Интересно, что для позднего Леви учение Сведенборга и было каббалой, хотя и лишенное важнейшей части каббалы – «принципа Иерархии» (возможно, Леви здесь имеет в виду каббалистическую теорию сфирот, ставшую основой структуры и самой «Истории магии»), как «храм без ключа и фундамента» (Ibid. P. 413). В «Истории магии» он относится к системе Сведенборга сдержаннее, чем в «Книге слез», видя в ней попытку заменить религию «бредом одержимости и всевозможными безумствами воображения и грез». Ср.: Ibid. P. 412–413.

ствовать и в последующие века, несправедливо подвергаясь гонениям как чернокнижничество и колдовство, но в сущности своей не противореча религии: «Объявление войны магии было для церкви вынужденным ответом на профанацию гностиков, но истинная наука магов – всецело католическая»[1]. Также и сам автор считает себя католиком: «Автор этой книги – такой же христианин, как и вы. Его вера – это вера глубоко религиозного католика; он приходит не отрицать догмы, а бороться с безбожием в его самых опасных формах – ложной верой и суеверием»[2].

Само магическое действие осуществляется при помощи особого универсального агента, телесно-духовного посредника, наполняющего все вещи – *астрального света* (lumière astrale). Он есть проводник всех взаимодействий и является предметом науки, а не веры. Согласно Леви, он существует реально, поэтому верить в него бессмысленно. Магия состоит в управлении астральным светом, колдовство же – охваченность им, ведущая к самоуничтожению. Разрушительный аспект астрального света, подчиняющий себе человека, и есть Дьявол. Такими же «завихрениями» света является, согласно Леви, и грех: «Этот свет, разрушительный, мстительный и смертоносный, действительно можно назвать адским огнем, змеем из легенды; и страшное заблуждение, заполняющее его, слезы и скрежет зубовный пожираемых существ, фантом жизни, которая покидает их, как бы оскорбляя сами их страдания, все это – Дьявол, или Сатана»[3].

Центральной работой, знаменовавшей переход к эзотерической тематике, была именно «Книга слез», автор которой, по его собственным словам, как «Спиридион у мадам Санд», нашел новую истину. Кто же такой Спиридион?

Спиридион – персонаж одноименного произведения Жорж Санд[4]. Это большая и сложная религиозно-философская повесть, действие которой происходит в конце XVIII в. Мы обратимся к ее запутанному сюжету, потому что без этого невозможно понять то значение, которое Леви вкладывал в эти слова, и их роль в «Книге слез». Анжель, юный и чистый послушник, начинает чувствовать отвращение к себе всех монахов, с которыми он живет рядом. На исповеди его доводят до обморока, обвиняя в некоем грехе, о котором он не хочет рассказать. В полусне он слышит слова: «Дух истины, возвысь жертв невежества и обмана». В отчаянии он приходит к Алексису, ученому монаху, ведущему замкнутый и странный для окружающих образ жизни, единственному, кто не проявлял к нему ненависти и который незадолго до этого обратился к нему: «Воспрянь, жертва невежества и обмана». Алексис рассказывает, что с ним обращались точно также

---

[1] «Essentiellement catholique» (Ibid. P. 33).

[2] Ibid. P. 10.

[3] Ibid. P. 197.

[4] *Sand G.* Spiridion. Paris, 1839. Анализ «Спиридиона» и его источников, среди которых важное место занимают работы близкого знакомого Санд, Ламеннэ, см.: *Macherey P.* George Sand's Spiridion: a Pantheist Novel // *Macherey P.* The Object of Literature. Cambridge, 1995. P. 38–57.

и что Анжель слишком мало знает о жизни, и умрет, если думает, что монастырская жизнь – жизнь одной лишь души. Кроме того, он сообщает, что приход Анжеля был предсказан ему раньше и что он должен его «наставлять». Анжель смущен и не уверен, что верно поступил, отдавшись этому человеку, который называет третью ипостась Троицы просто «Дух», «никогда не добавляя священный эпитет, которым мы обозначаем третье лицо божественной Троицы»[1]. Алексис предсказывает ему смерть от монахов, потому что те узнали в нем чистого сердцем человека, «врага жестокостей и низких страстей», которыми они хотят его наделить, научив ненавидеть и «убивать всякий благородный инстинкт». Так же будет, по словам Алексиса, и в любом другом монастыре, ибо «вера потеряна на земле, и порок безнаказан», и Анжель должен слушать не слова людей, а сам Дух, и появляться в храме как можно реже, не обращая внимания на козни своих врагов и ведя себя как обычно.

Анжель, следуя советам Алексиса, три дня изображает перед монахами аппетит и хорошее настроение, и вскоре ему возвращается их расположение, а также возможность изучать науку под руководством Алексиса. Учитель и ученик все больше сближаются, но Анжель видит, что тот, кто «открыл ему неведомый мир» становится все слабее, приближаясь к концу, которого он, однако, не боится. Алексис, как кажется Анжелю, не верит в Бога по законам христианской церкви, и служит не тому же самому Богу, которому служит Анжель. Алексис любит рассуждать о духе и материи, но говорит скорее «как философ-метафизик, а не ревностный служитель римской католической церкви»[2]. Иногда, слыша «откровения всемогущего духа»[3], Алексиса, Анжель от страха даже обращается к своему ангелу-хранителю за защитой. Но Алексис отстаивает свою истину: «Я не затрудняю себя блужданием в лабиринте схоластики, я служу своему господину (духу – *М. Ф.*), так как я его слышу и не спрашиваю у него, что я должен отвергать или принимать: моя совесть в ладу с собой, и я слишком стар, чтобы снова садиться на учебную скамью»[4].

В церкви Анжель видит портрет человека, в котором узнает прекрасного незнакомца, встретившегося ему за несколько дней до этого на ее пороге[5]. На портрете незнакомец держит книгу с надписью «Hic est veritas». Один из монахов объясняет ему, что это Пьер Хеброним, или аббат Спиридион – основатель монастыря, умерший в 1698 г. Незадолго до своей смерти он якобы увлекся сочинениями Спинозы и других философов и стал «пантеистом, то есть атеистом», и, как говорили, отдался занятиям колдовством (sorcellerie)[6]. Загадка Спиридиона остается нераскрытой, пока

---

[1] *Sand G.* Spiridion. P. 29.
[2] Ibid. P. 59.
[3] Ibid. P. 61.
[4] Ibid. P. 59.
[5] Ibid. P. 31–33.
[6] Ibid. P. 87.

Алексис не рассказывает ученику о своем учителе Фульжансе, знавшем самого Спиридиона, учеником которого он был в свою очередь.

Настоящее имя героя повести Спиридиона – Самуэль Эброниус. Он родился в Инсбруке в богатой иудейской семье. Впоследствии Самуэль увлекается протестантизмом и оставляет религию родителей из-за ее ограниченности и презрения к «нуждам любви». Став протестантом, он меняет свое имя Самуэль на Пьер, однако вскоре проявляет интерес к католицизму, который также его восхищает: в нем он находит «все, что составляло для него величие и красоту протестантизма»; католицизм, как ему кажется, «обладает более крепким единством, которого не хватает протестантизму»[1], в нем есть доктрина безошибочности церкви как ее необходимый фундамент. Эброниус переходит в католичество, меняя фамилию на Спиридион, став Пьером Спиридионом и отправляется в Италию, где сооружает на свои деньги монастырь. Тем не менее из-за упадка нравов его обитателей Спиридион отдаляется от них. Тогда понятия религии и развращения нравов становятся для него одним и тем же, и он не мог «отличить католицизм от католиков»[2], отвергая уже и это учение. Теперь идея Бога как чистого Духа, создающего мир, кажется ему «продуктом больного воображения»[3], и, отвергая все христианство целиком, но, не имея другой религии, он решает из предосторожности сохранить «все внешние обряды этого культа, которые он внутренне проклял»[4]. Страдания Спиридиона усиливаются, поскольку, несмотря ни на что, он ищет истину, но наконец он находит утешение: «Не было больше точного правила и абсолютного закона, но какой-то инстинктивный разум, который ничто не могло уничтожить или заставить свернуть, направлял его во всех действиях и вел его по верному пути[5]. Так он снова воспрял к жизни и, чувствуя, как благородные чувства пробуждаются в нем, он сказал себе, что божественная искра никогда не прекращала гореть в нем, даже когда она едва тлела, и что Бог бодрствовал в его сердце, хоть и скрытый для его разума непроницаемыми завесами»[6].

Спиридион отдается размышлениям и работе с новой силой, ведя еще более замкнутый образ жизни; монахи же принимают его занятия за магию. Незадолго до смерти он призывает к себе одного из монахов – Фульжанса и рассказывает ему историю своей жизни, утверждая, что никаких универсальных путей нет, и он должен выбрать свой; если католицизм его устраивает, он должен быть католиком. Спиридион оставляет ему свой последний труд, рукопись, которую тот должен похоронить вместе с ним. Фульжансу следует достать ее лишь когда его дух придет к «необходимости полной трансформации» (la nécessité d'une

[1] Ibid. P. 118.
[2] Ibid. P. 124.
[3] Ibid. P. 126.
[4] Ibid. P. 127.
[5] «… le conduisait au juste». Либо: «вел его к верному пути / истине».
[6] Ibid. P. 131.

transformation complete)[1]. Тогда он должен открыть гроб учителя и положить в его «иссохшие внутренности твердую и набожную руку»[2].

«Ах, мне кажется, что когда придет этот час, мое угасшее сердце задрожит как обледеневшая трава при возвращении весеннего солнца и из недр своих бесконечных трансформаций мой дух сразу войдет в общение с твоим, ибо дух живет всегда, он порождает и питает собой [другой] дух, <…> и, как каждое разрушение питает новое материальное творение, так и каждое движение интеллекта поддерживает невидимым общением дуновение, пробужденное им в новом храме разума»[3].

Спиридион говорит, что если Фульжанс не сможет извлечь рукопись, он передаст тайну о ней своему ученику. Фульжанс находится в отчаянии от того, что единственный его учитель скоро умрет, но Спиридион успокаивает его. Он говорит о своей вере в то, что призраки мертвых могут являться живым, «как свет солнца поражает наши взгляды своим сиянием спустя много минут после того как солнце закатилось за горизонт»[4], еще раз убеждая Фульжанса в бесконечности прогресса в познании мира, а позже говорит, что смерть как таковая – это иллюзия человека, ибо то, что есть, не может не быть. Фульжанс будет видеть его после смерти и, быть может, он даже расскажет ему то, что не смог узнать при жизни, и «твоя мысль оплодотворит мою»[5]. Вскоре Спиридион умирает, сказав ученику перед смертью: «Я не ухожу. Все части моего бытия возвращаются к Богу, а часть меня идет в тебя»[6], и в самом конце: «Вот час!»[7]. На своей могиле он велел написать: «Hic est veritas» («Вот правда», именно к этим словам отсылает Леви). Такая же надпись помещена и на его портрете, висящем в церкви монастыря. После смерти дух учителя иногда является Фульжансу. Сам же Фульжанс, произнеся перед смертью «Sancte Spiridion, ora pro me» («Святой Спиридион, помолись за меня»), передал тайну рукописи учителя своему ученику Алексису. Тот рассказывает всю историю жизни Спиридона, а затем и свою историю юному монаху Анжелю, от лица которого ведется повествование, начинающееся с их сближения. Незадолго до смерти Алексиса Анжель достает из гробницы Спиридиона его загадочный манускрипт, который оказывается гимном к потомкам, воспевающим духовный прогресс и призывающим их вспоминать людей из прошлого.

Сам Алексис, ученик Фульжанса и учитель Анжеля, переживает такие же сложные духовные терзания в жизни, как и они, пройдя за много лет тернистый путь от католицизма через протестантизм и скептицизм к античной философии и к атеизму. Потерянное было чувство любви снова

---

[1] Ibid. P. 138.
[2] Ibid.
[3] Ibid. P. 138–139.
[4] Ibid. P. 145–146.
[5] Ibid. P. 150.
[6] Ibid. P. 152.
[7] Ibid. P. 153.

возвращается к нему после его выздоровления от долгой болезни, когда умирают ухаживавший за ним монах Христофор и его собачка Бакко. Вскоре благодаря видениям Спиридиона к нему возвращается и утерянная вера. Он развивает ее в себе долгие годы (до встречи с Анжелем), оставаясь верным идее духовного прогресса и свободы. Французская революция представляется ему в этом смысле неизбежным этапом развития духа, ибо она «должна окончательно дать свободу совести всему человеческому роду»[1]. «Когда я вижу, как современные люди причиняют друг другу больше страданий ради будущего, чем мы друг другу ради прошлого, я говорю себе, что все это зло должно привести к великому благу, ибо сейчас я верю, что есть провидение и что человечество инстинктивно и симпатически (sympatiquement) подчиняется великим и глубоким сферам божественной мысли»[2].

Эта революция и стала причиной его смерти. Когда войска заняли монастырь, солдаты разбили образ Христа и стали набивать свои мешки сокровищами. Увидев это, Алексис сказал: «Господи, можно разбивать твои алтари и смешивать с прахом твой образ. Не к тебе относятся, сын Божий, эти оскорбления. Из сени Отца твоего ты созерцаешь их без гнева и печали. Ты знаешь, что это флаг Рима, символ обмана и алчности, опрокидываемый и разрываемый именем той свободы, которую ты бы первый провозгласил сегодня, если бы божья воля позвала тебя на землю»[3].

Солдаты, услышав это, убивают Алексиса, который предвидел свою смерть, и повесть заканчивается.

Многие мысли, выраженные в «Спиридионе», близки Леви, и в первую очередь – идея духовного прогресса вкупе с отрицательной оценкой исторического католичества. Для Леви, как и для Спиридиона и его духовных учеников, путь духовного самоопределения, ограниченный рамками исторической церкви, перестает быть таковым.

«В час, когда он отказывается от того, чтобы упражнять свой гордый разум, искренний (сам с собой – *М. Ф.*) человек, чувствуя, что ему нет больше необходимости защищать себя от ужасов смерти, бросает свой щит и смотрит спокойным взглядом на оставленное им поле боя. <...> он видит, что человеческий разум и наука – лишь временные мнения (aperçus provisoires), заново открываемые горизонты, за которыми открываются [другие] горизонты, бесконечные, неизвестные сейчас, которые он считает недостижимыми, так как краткий срок его жизни и его слабость не позволяют ему кинуть свой взгляд дальше. Он видит, что разум и наука – лишь преимущество одного века над другим, и говорит себе, дрожа, что ошибки, над которыми он смеется, были последним словом науки для его предшественников. Он может сказать себе, что его последователи тоже будут смеяться над его наукой, <...> что труды всей его жизни <...> будут

[1] Ibid. P. 390.
[2] Ibid. P. 360–361.
[3] Ibid. P. 470–471.

обязательно отвергнуты, как подрезанный старый ствол. <...>. Так пусть он смирится и с философским спокойствием созерцает эту цепь поколений, которые последуют за ним и пусть он улыбнется, видя промежуточный этап (le point intermédiare), до которого дорос он – крошечный атом, невидимое звено бесконечной цепи!»[1].

«<...> Верить, надеяться, любить. Если бы католическая церковь смогла привести все части своей доктрины к этому высшему определению трех божественных добродетелей, – вере, надежде, любви, – она была бы истиной на земле, она была бы мудростью, правосудием и совершенством. Но римская церковь нанесла себе последний удар в день, когда она сделала Бога неумолимым, а осуждение – вечным. В тот день все великие сердца перестали быть связаны с ней, и, так как ее философии не хватало элемента любви и сострадания, христианская теология могла быть лишь игрой духа, софистикой, где великие умы боролись сами с собой против своего внутреннего свидетельства, завесой, скрывающей большие амбиции, маской, прячущей огромное бесчестье»[2].

И для Леви и для Алексиса прошлое знание станет основой будущей совершенной науки, которая искупит грехи прошлого: «Задача науки в эти времена – отбросить все, что кажется сверхъестественным, ибо невежество и ложь слишком часто им злоупотребляли. <...> Придет время, когда необходимое дело разрушения будет завершено, и снова станут внимательно искать в останках прошлого истину, которая не может быть утрачена и которую смогут отделить от ошибок и лжи. <...> Ты увидишь, быть может, восход этой новой науки, без которой [природа] человечества необъяснима, а его история лишена смысла»[3].

Леви нашел в Спиридионе тот образ, который долго искал в своей жизни – человека, способного идти до конца по пути духовного самосовершенствования без преград и предрассудков. Литературный образ вдохновил его на выбранный путь. Вообще в литературе мотив героя,

---

[1] Ibid. P. 147–148 (завещание Спиридиона Фульжансу). Ср. слова Ламеннэ в «Эскизе философии»: «Человечество сохраняет и передает следующим поколениям все знания, необходимые человеку, все составные истины знания, каждая из которых несет в себе бессмертный зародыш (будущего знания – *М. Ф.*), и они представляют общечеловеческий разум (la raison commune). Оно сохраняет и передает знание наблюдаемых фактов, явлений природы и исторических событий. Сумма их называется *традицией*, и наиболее верное представление о ней – это считать ее памятью человеческого рода, с помощью которой он получает чувство своей идентичности и постоянно обладает им, ибо он – целостен (il est un), как и каждый человек, хотя и по-другому, и сам прогресс его заключается среди прочего и в том, чтобы всегда приближаться к совершенному единству (l'unité parfaite), по отношению к которому он испытывает притяжение, следуя всеобщему закону живых существ». – *Lamennais F.* Esquisse d'une philosophie. T. I. P. 15–16 (курсив Ламеннэ). Леви давал очень высокую оценку «Эскизу философии» Ламеннэ: «Ламеннэ, в своем великолепном "Эскизе философии" дал эскиз (a esquissé) божественной идеи по Сведенборгу, которого он, возможно, не знал» (Le livre des larmes. P. 242).

[2] Ibid. P. 422.

[3] Ibid. P. 418–419.

подражающего известному персонажу другой книги, нередок. Можно вспомнить хотя бы «Даму с камелиями» Дюма-сына, отсылающую к «Манон Леско» аббата Прево. Именно экземпляр «Манон» был единственной памятью Армана о Маргарите[1] – романа, который она любила читать, говоря, что «женщина, которая любит, не стала бы поступать как Манон»[2]. В жизни подобные случаи тоже нередки: например, убийца Джона Леннона отождествлял себя с главным героем «Над пропастью во ржи» Сэлинджера[3]. Однако у Леви это было не столько подражанием, сколько мировоззренческим сближением. Но какой же была сама эта veritas, найденная Леви, ставшая одной из причин его обращения к эзотеризму?

Учение Эммануила Сведенборга[4], кажущееся еще более своеобразным, чем учение Леви, служит едва ли не важнейшим источником взглядов, выраженных в предлагаемом читателю произведении[5], поэтому сейчас мы должны обратиться к взглядам

---

[1] *Dumas A*. La dame aux camellias. Chap. III–IV.

[2] Ibid. P. 265. Ср. слова отца Армана (Ibid. P. 297) и самого автора в начале романа (P. 52–53). Вообще, «Манон Леско» может быть названа сердцем этого романа Дюма.

[3] *Taylor Ch*. The Ballad of John and J.D.: On John Lennon and J. D. Salinger. 2011. January, 26 // The Nation // [URL]: http://www.thenation.com/article/158072/ballad-john-and-jd-john-lennon-and-jd-salinger#

[4] Эммануил Сведенборг (1688–1772) был шведским ученым, а также широко известным мистиком-визионером. Он родился в протестантской семье, получил естественнонаучное образование, стал выдающимся натурфилософом своего времени. В 1734 г. выходит его работа «Opera philosophica et mineralia» («Труды по философии и минералам»), первая часть которой, «De principia rerum naturalium» («О начале естественных вещей»), была посвящена философским вопросам. Здесь описывалось происхождение мира – в неоплатоническом ключе, как эманация Бесконечного. В этой же части было рассмотрено строение Солнечной системы и высказана идея существования множества солнечных систем и пульсирующих звезд (пульсаров современной астрономии). Две следующие части считаются основополагающими для минералогии, одним из основателей которой считается Сведенборг. В 1734 г. во «Введении в философию, рассуждающую о бесконечном и конечной цели творения и о механизме действия души и тела» («Prodromus Philosophiae Ratiocinantis de Infinito, et Causa Finali Creationis; deque Mechanismo Operationis Animae et Corporis») высказывается идея человека как цели всего творения. В 1742 г. выходит «Устройство животного мира» («Oekonomia regni animalis»), посвященная устройству нервной и кровеносной системы животных и человека в рамках идеи о связи души и тела в человеке. Важно сказать об этих ранних работах Сведенборга, о которых вспоминают редко, ибо они связаны с тем, что произошло в его жизни позже. В 1744–1745 гг. он испытывает ряд мистических видений, во время которых, по его словам, лицезреет ад, рай и ангелов. Вся последующая жизнь Сведенборга была посвящена рассказу о данном ему откровении. Некоторые важные произведения: «Небесные тайны» («Arcana coelestia» в 8 т., 1749), «О небе, его тайнах и аде» («De Caelo et Ejus mirabilibus et de inferno», 1758), «Ангельская мудрость о божественной любви и божественной мудрости» («Sapientia angelica de divino amore et de divina sapentia», 1763), «Истинная христианская религия» («Vera christiana religio», 1771 – итоговая работа, систематически излагающая взгляды автора).

[5] См. стр. 74–87 настоящего журнала. – *Прим. глав. ред.*

шведского мистика, создавшего сложную теологическую доктрину, тем более, что она нечасто излагается в отечественной литературе[1]. Леви верно отметил основоположение мировоззрения Сведенборга – идею человека как ключа *ко всему миру*, ибо для него тело человека имеет прямое соответствие в небесном мире. Более того, согласно Сведенборгу, небесный, ангельский мир есть не что иное, как Человек, или, как Сведенборг иногда именует его, «Maximus Homo» («полный», или «максимальный» человек), так же как сам Бог, который, по Сведенборгу, есть «Господь и Солнце Вселенной, из которого этот мир проистекает», сам есть человек (*ipse homo*). При этом такой человек обладает всеми органами обычного человека, и каждая часть ангельского мира соответствует той или иной части человека. Сведенборг пишет об этом следующее: «11. О том, что Бог есть сам человек (Quod Deus sit ipse homo). Во всех небесах нет другой идеи Бога, чем идея человека: причина этого в том, что небо в целом и в частях имеет форму человека, а Божественное, которое [существует] с ангелами, создает небо; и мысль развивается в соответствии с формой небес, поэтому ангелы не способны думать о Боге по-другому. Поэтому все те, кто в мире соединен с небом, думают так о Боге <…>. Так как Бог есть человек, все ангелы и все духи суть люди в совершенной форме. Это последовательность форм небес, которые в наибольших и наименьших вещах подобны себе»[2].

«То, что человек был сотворен как форма божественного порядка, связано с тем, что он был создан по образу и подобию Божию, и так как Бог есть сам порядок, человек есть его образ. Есть две вещи, от которых происходит порядок и благодаря которым он продолжается – божественная любовь и божественная мудрость; человек был создан как их вместилище и по тому порядку, согласно которому они действуют во Вселенной, и, в особенности, согласно которому они действуют в ангельском небе, поэтому все это небо есть в грандиозном образе форма божественного порядка, и в видении Бога это небо есть как один человек. Кроме того, есть полное соотношение между этим небом и человеком, ибо нет общества в небе, которое не соответствовало бы какому-либо человеческому члену или органу. Таким образом, говорится, что это небесное общество – либо в желудке, либо в поджелудочной железе, либо в ухе, глазу <…> и сами ангелы также знают, под юрисдикцией какой части человека они живут. То, что это так, дано мне было знать при жизни. Я видел общество из нескольких тысяч ангелов в облике человека, отчего

---

[1] Исключением может служить замечательная работа В. М. Розина «Демаркация науки и религии. Анализ творчества и учения Эмануила Сведенборга». М., 2007. Однако автор исследует учение шведского мистика, анализируя лишь одну его работу, «О небесах, духах и аде» и рассматривает на этом примере этой работы скорее саму возможность эзотерического познания мира, используя также обширный историко-философский материал от античности до наших дней. Мы же хотели бы рассмотреть более подробно саму теологическую систему Сведенборга.

[2] *Swedenborg E.* Sapientia angelica de divino Amore et divina Sapientia. P. 5. § 11.

стало ясно, что небо в целом есть образ божественного порядка, а образ Бога – форма божественного порядка»[1].

Согласно Сведенборгу, этот Бог-Человек троичен, но не как три лица одной сущности, а как три сущностные части (essentialia) одного лица и одной сущности. Это было одним из важнейших расхождений его с церковным учением, и Сведенборг потратил много времени на согласование этого постулата с христианской доктриной, и, в частности, на полемику с афанасиевым символом веры, который противоречит ему («не сливая лиц и не разделяя сущности»). Сведенборг утверждал, что в древнейшей церкви этой идеи не было, и что, введенная с Никейского собора 325 г. и поддержанная Афанасием Великим, она породила веру, которая извратила всю христианскую церковь как вера в трех богов[2].

По Сведенборгу, Бог-Отец и Бог-Сын соответствуют душе и телу человека, но они пусты без третьего компонента – действия (operatio), который связывает их, проистекая, как Святой Дух, от обоих.

«Когда говорится, что Отец, Сын и Святой Дух – три сущности одного Бога, так же как душа, тело и действие у человека (anima, corpus et operatio apud hominem), это предстает человеческому уму как если бы эти три сущностные части были тремя лицами, что невозможно, но если признать, что божественное Отца, которое создает душу, божественное Сына, которое создает тело и божественное Духа Святого, или проистекающее Божественное, которое создает действие, есть три сущностных части одного Бога (tria essentialia unius Dei), тогда это становится понятно: Бог-Отец есть свое божественное, Сын от Отца – свое, Святой Дух от них обоих – свое. И все они, [происходя от] одной сущности и будучи единодушны, создают одного Бога (facit unum Deum)»[3].

Однако, кроме того, Бог-Отец (душа) есть также бытие (esse), а Бог-Сын (тело) – существование (existere), и они не могут быть отделены друг от друга. Бытие (душа) в свою очередь есть любовь, а существование (тело) есть мудрость, и обе они пусты без их применения (usus), соответствующего действию. Круг рассуждений замыкается.

«Так как Господь есть сама любовь (ipse Amor) и сама мудрость (ipsa Sapientia), он также есть само применение (ipse Usus). Ибо любовь имеет применение как свою цель, которую она осуществляет благодаря мудрости. Ибо без действия любовь и мудрость не имеют границы или цели, то есть своего обиталища. Следовательно, нельзя сказать, что они имеют бытие или существование, пока у них нет применения, в котором они существуют»[4].

В назначенное время Бог послал на землю Иисуса, Сына Божьего, который *был, но не есть сын Марии* по следующим причинам. Как мы

---

[1] *Swedenborg E.* Vera christiana religio continens universam theologiam novae ecclesiae. P. 49. § 65.

[2] Ibid. P. 133–134. §§ 175–177.

[3] Ibid. P. 129–130. § 168.

[4] Ibid. P. 88. § 230.

помним, у Сведенборга бытие Бога (первая сущностная часть, но не лицо) соответствует душе, а существование – телу. Ребенок получает от отца душу (бытие), а от матери – тело[1]. После смерти человек лишается тела и его душа, полученная от отца, получает посмертное существование. Таким образом, Иисус после смерти лишился тела, полученного от Марии, и его душа слилась с божественно-человеческим Отца[2].

Важнейшая для Сведенборга идея божественного мира как человека, человекоразмерности Бога, должна была быть близка Леви. Многие другие идеи шведского мистика находили отклик в учении Леви, например, идея небесного Иерусалима как новой совершенной церкви, которая будет построена самим человеком (прямое упоминание об этом содержится в XXV главе «Книги слез» Леви[3]): «Из того, что Господь не может явить себя лично, как было только что показано, хотя он и предсказал, что придет и построит новую церковь – Новый Иерусалим (novam Ecclesiam quae Nova Hierosolyma est), следует, что он это сделает через человека, который учение об этой церкви не только может принять разумом, но и распространить. Я свидетельствую в истине о том, что Бог явил себя мне, его рабу, и о том, что послал меня на это служение и затем открыл взор духа моего и, таким образом, впустил меня в духовный мир и позволил видеть небеса и ады и беседовать с духами и ангелами многие годы, и также о том, что с первого дня такого служения я получил все, что касается этого учения о Церкви, [не] от какого-либо ангела, но лишь от Господа, пока читал Слово (dum legi Verbum)»[4].

С другой стороны, упоминание Леви о том, что к Сведенборгу он пришел уже после написания «Библии свободы», позволяет говорить о том, что доктрина Сведенборга стала частью уже сложившегося к тому времени мировоззрения Леви, фундаментом которого стала идея свободной любви как сущности человека и его отношений с Богом, близкая и Сведенборгу[5]. В этом ракурсе человеческое измерение божественного должно было привлечь Леви, всегда чуравшегося идеи трансцендентности Бога, возможно, потому, что для него она была тождественна идее его удаленности от человека и необходимости слепо ему подчиняться. Высказанные же в «Спиридионе» и «Эскизе философии» Ламеннэ идеи духовного прогресса и собственного пути к абсолютному, также близкие Леви, стали частью этого учения, «переходного» от неортодоксального христианства к чистому эзотеризму. Эзотерические

[1] Vera christiana religio. P. 76. § 103. Курсив наш.

[2] Ibid. P. 75. § 102.

[3] «Я запишу небесные учения Нового Иерусалима» (Le livre des larmes. P. 225). Ср. название известной работы Сведенборга «О Новом Иерусалиме и его небесном учении» – De Nova Hierosolyma et Ejus Doctrina Coelesti. London, 1758.

[4] *Swedenborg E.* Vera christiana religio. P. 472. § 779.

[5] Первая глава «Angelica sapientia» носит название «О том, что любовь – жизнь человека» (Quod Amor sit vita hominis). «Никто не знает, что есть жизнь человека, пока он не знает, что она есть любовь» (P. 1. § 2). Божественное же, как выше замечено, есть, по Сведенборгу, сама любовь и мудрость.

истоки учения Леви возобладают уже через 10 лет, когда он напишет свои самые известные работы по теории магии. Идея *творения Бога человеком*, столь близкая Леви, превратится в обоснование магического действия и еще дальше отойдет от догматического христианского учения.

ЛИТЕРАТУРА

Розин В. М. Демаркация науки и религии. Анализ творчества и учения Эмануила Сведенборга. М., 2007.

Шеллинг Ф. Философия откровения. М., 2002.

Caubet J. M. Souvenirs (1860–1889). Paris, 1893.

Dumas A. La dame aux camellias. Paris, 1858.

Lamennais F. Esquisse d'une philosophie. En 3 tomes. Paris, 1840.

Lamennais F. Les paroles d'un croyant. Paris, 1860.

[*Lévi É.*] La Bible de la liberté par l'abbé Constant. Paris, 1841.

[*Lévi É.*] Le livre des larmes ou le Christ consolateur. Essai sur la conciliation entre l'église catholique et la philosophie moderne par l' abbé Constant (de Baucour). Paris, 1845.

[*Lévi É.*] Le testament de la liberté par A. Constant. Paris, 1848.

[*Lévi É.*] Dictionnaire de la littérature Chrétienne par A. L. Constant. Paris, 1851.

Lévi É. Dogme et rituel de la haute magie. En 2 tomes. Paris, 1856.

Lévi É. Histoire de la magie. Paris, 1860.

Lévi É. La clef des grands mystères. Paris, 1861.

Lévi É. Le livre des sages. Paris, 1912.

Macherey P. George Sand's Spiridion: a Pantheist Novel // *Macherey P.* The Object of Literature. Cambridge, 1995. P. 38–57.

Sand G. Spiridion. Paris, 1839.

Swedenborg E. De Nova Hierosolyma et Ejus Doctrina Coelesti ex auditis e coelo quibus praemittitur aliquid de Novo Coelo et Nova Terra. London, 1758.

Swedenborg E. Sapientia angelica de divina providentia. Amsterdam, 1764.

Swedenborg E. Vera christiana religio continens universam theologiam novae ecclesiae … a domino praedictae. Amsterdam, 1771.

Swedenborg E. Sapientia angelica de divino Amore et divina Sapientia. Stuttgart, 1843.

Swedenborg E. Universal Human and Soul-Body interaction. Mahwah, 1984.

Taylor Ch. The Ballad of John and J. D.: On John Lennon and J. D. Salinger. 2011. January, 26 // The Nation // [URL]: http://www.thenation.com/article/158072/ballad-john-and-jd-john-lennon-and-jd-salinger#

М. М. Фиалко

Элифас Леви

КНИГА СЛЕЗ.
Часть третья (фрагменты)

Предисловие переводчика

Предлагаемый читателю текст является переводом избранных фрагментов третьей части книги Элифаса Леви (в то время еще Альфонса-Луи Констана) «Книга слез, или Христос-утешитель. Очерк примирения католической церкви и современной философии» (Le livre des larmes ou le Christ consolateur. Essai de conciliation entre l'Église catholique et la philosophie moderne), носящей подзаголовок «Поиск исповедания католической веры в согласии с нуждами эпохи» (Recherche d'une profession de foi catholique en harmonie avec les besoins de l'époque). Перевод сделан по парижскому изданию 1845 г. Книга Леви имеет три части: в первой, «О нравственных и физических страданиях» («Des douleurs morales et physiques», p. 1–62), он рассуждает о них как об испытаниях, посланных Богом, во второй, «Религиозные утешения» («Consolations religieuses», p. 62–149), он касается в основном положительной роли религии в жизни человека. Наибольший интерес для нас представляет третья часть, где в систематическом виде представлены взгляды Леви на историческое христианство и его судьбу, а также обнаруживается идея новой науки будущего, гармонично объединенной с религией, путь к которой указывают работы Сведенборга. Мы опустили ряд фрагментов третьей части, где Леви подробно рассуждает о фундаментальных вопросах – свободе воли, зле, грехе, фигуре Сатаны, о целибате священников, выступая его противником, и, приводя длинную историю о несчастной любви священника, услышанную им, по его собственным словам, в Эврё (p. 200–204), подробно пересказывает собственные религиозные чувства и переживания на протяжении жизни.

Текст

<…>

II

В своих произведениях, написанных до этой книги, я признавал ошибки моей *человеческой* жизни – не для того чтобы оправдать собственное падение[1], и тем более не затем, чтобы прославиться, но чтобы обвинить себя перед Богом, бесконечным в своем сострадании, и перед людьми, которые прощают мало, ибо не умеют стыдиться самих себя и

© М. М. Фиалко (перевод)

[1]Леви имеет в виду свое оставление духовного сана после романа с Адель Алленбах.

признавать свои ошибки. Я хотел, по крайней мере показав им этот пример, загладить скандал, вызванный моими первыми произведениями. Сейчас я хочу рассказать тем, кто страдает и ищет, о муках и радостях своей интеллектуальной и религиозной жизни, о том, как и с каким рвением я искал Бога, через какую тьму я прошел, чтобы прийти к свету <…>.

<…>

VII

Две вещи в учении римских католических теологов и аскетов причиняли мне боль – это их духовный эгоизм и недостаток уважения к свободе человека. Пусть все погибнет, спасайте только свою душу! – вот что кричит вам каждый «управляющий совестью»[1]. Отсюда эта антихристианская максима: правильная любовь начинается [у человека] с самого себя, отсюда эта совестливость, возведенная в науку; добродетель становится выгодой для человека, который, кажется, боится быть обманутым в своей торговле с Богом; преданность становится заинтересованностью, любовь теряет очарование. Религия, столь противоположная религии Иисуса, не могла не погасить любовь, и дух смерти проник туда, где должна была царствовать жизнь, и члены клира и религиозных обществ, постепенно охладевая в размышлениях о собственной выгоде, оказываются безжизненными и утрачивают любовь, вызывая у всех, кто к ним приближается, чувство ужаса и ощущение ледяного холода трупов.

И какой же жалкой и ничтожной я находил систему доказательств, принятую теологами-схоластами – использовать разум, чтобы уничтожить сам разум и вернуться в круг доказательства и опровержения, взаимно уничтожающих друг друга! Пророчества и чудеса – вот две колонны самсонова храма[2]. Но, во-первых, достаточно ли ясны пророчества, чтобы доказать что-то? А если бы они и были ясны и аутентичны, они доказали бы лишь то, что некоторые люди, обладающие большей чуткостью, способны по аналогии или в предчувствии прозревать заранее вещи из будущего. Это был бы [сверхъестественный] феномен, не более того. Без сомнения, из пророчеств, объединенных по похожим частям, составляют жизнь Христа, как из центон[3] Вергилия можно составить жизнь Наполеона.

---

[1] Так Леви обозначает католического священника.

[2] Самсон, деяния которого описываются в книге Судей (гл. 13–16) был женат на филистимлянке Далиле, при том, что филистимляне притесняли израильтян в то время. С помощью жены Самсона они узнали секрет его огромной физической силы, состоявший в его нестриженых волосах. После того как Далила усыпила его, филистимляне остригли волосы Самсона, захватили его в плен и ослепили. Когда филистимляне привели Самсона в свой храм Дагона, его волосы успели отрасти и, сломав колонны, он разрушил храм, похоронивший под своими развалинами и самого Самсона, и его врагов. Для Леви две колонны храма исторического христианства, которые должны быть разрушены – это чудеса и пророчества.

[3] *Центона* (от лат. cento, восходит к греч. κέντων) – стихотворение, целиком составленное из отрывков других стихотворений.

<…>

Что касается чудес, то они, как известно, «происходят» потому, что глупцов удивляют действия, причин которых они не знают. Сведенборг прекрасно говорит, что чудо не может обратить человека [в веру], ибо обращение по существу происходит свободно, а чудо привнесло бы в него элемент принуждения[1]. С другой стороны, чтобы нечто утверждать о чуде, не нужно ли знать хорошо, как сам Бог, наиболее сокрытые от наших глаз законы природы? Если бы я увидел, как воскресает мертвый, я бы подумал, что это либо ошибка восприятия с моей стороны, либо колдовство – с другой, либо, наконец, что воскрешение мертвых не является невозможным фактом (как я думал до сих пор), ибо я не знаю границы возможностей природы настолько, чтобы прибегнуть из-за этого [незнания] к возможности божественной. Говорить, что христианская церковь не смогла утвердиться без чудес – значит рассуждать по-детски, ибо было бы удивительнее и даже невозможнее, чтобы она не утвердилась в ту эпоху, когда злоупотребления деспотизма плоти истощили терпение людей, подготовив их к решительному протесту[2]. Итак, человечество от одной крайности качнулось к другой, по закону противодействия, и «духовность» сразу же получила и своих палачей, и преступления, противоположные преступлениям плоти, но тоже жестокие. Раскаяние, как и сладострастие, имело своих заидов[3] и мучеников; те, кто преследовался раньше, стали преследователями, как только власть попала к ним в руки –

---

[1] «<…> вера, направленная чудесами (per miracula), есть не вера, но принуждение. Ибо в ней нет ничего рационального и еще меньше духовного, ибо это лишь внешний (externum) путь без внутреннего содержания (absque interno) <…> Когда одно чудо приводит человека к узнаванию [Бога], культу и набожности, он действует как естественный человек (ex naturali homine), а не духовный, ибо чудо внушает веру внешним путем, то есть из мира, а не неба, а Господь не входит к человеку иным путем, чем внутренним, т. е. через Слово, учение и проповеди на его основе. И так как чудеса закрывают этот путь, сегодня нет чудес». – *Swedenborg E.* Sapientia angelica de divina providential. P. 63. § 131.

[2] По Леви, «деспотизм плоти» был временем расцвета язычества, приведшим к деспотизму духа – времени расцвета средневекового христианства (связанного с именем Павла). Идеальным же согласованием плоти и духа будет, по Леви, наука будущего (см. ниже, гл. XI).

[3] *Заид* – герой известной в свое время трагедии Вольтера «Фанатизм, или Магомет-пророк» (1742) (*Voltaire.* Le fanatisme ou Mahomet le prophète. Amsterdam, 1743). По сюжету трагедии, Магомет в своем религиозном рвении принуждает своего нового последователя Заида убить своего воспитателя Зофира, чтобы затем отравить его самого с помощью своего верного слуги Омара. Выясняется, что Зофир, убитый Заидом – его отец, и Пальмира, сестра Заида, проклиная Магомета, умирает рядом с отравленным братом. Магомет изображен религиозным фанатиком, не терпящим возражений. Когда Заид осмеливается ему перечить, он заявляет: «Тот, кто смеет думать, не рожден, чтобы мне верить // Молча подчиняться – ваша единственная миссия». Образ Магомета, в который Вольтером был заложен злободневный намек на религиозную нетерпимость современной ему католической церкви Франции имел и черты критики религии вообще. Как замечает Заид, «Que la religion est terrible et puissante!» («Как ужасна и властна религия!»).

и так они осудили своих угнетателей. Установление христианства было неизбежной человеческой революцией подобно возбуждению крови и контрасту жара и холода в организме животного. Конечно, для того чтобы человечество приняло закон равенства и «превзошло тиранов в противоположных излишествах (излишествах духа – *М. Ф.*)», чтобы души, отвратившись от плоти и чувственности, искали бы в умеренности гордое наслаждение с оттенком горечи, не нужно было чуда, я повторяю это, но оно *нужно было бы*, чтобы этому помешать, и каждый, кто знает немного людей, не осмелиться уличить меня во лжи.

VIII

Последовательное нарушение свободы совести – вторая причина прогрессирующего падения римского клира и оставления его людьми. Бог хочет, чтобы люди поклонялись ему свободно, и он никого не принуждает любить его, он терпелив, ибо вечен, и, единственный обладая знанием сердец, он оставляет себе право судить о них, затрагивая ли [душевные струны] или увлекая силой любви и всепрощения. Священник, наоборот, силой взял себе право принуждать человеческую волю и судить самые тайные мысли, он попрал внутренний суд и произнес приговор, хотя Бог его не произносил. Церковь объявила себя безошибочной и захотела проникнуть в тайну совести, будто бы какой-нибудь человек не смог обмануть ее или обмануться сам, исследуя свои мысли. В конце концов она приписала и отдала в собственность людям святость самого Бога, мысли которого непроницаемы, она создала для себя святых, словно Бог когда-то открыл святость и славу какого-то человека, словно его (Бога – *М. Ф.*) пути не были для нас тайной, словно провидение было вынуждено принять фаворитов, которых ему навязывают, и наполнить небо душами тех, прах и образ которых обожала земля. Отсюда бесконечные суеверия, которые привели простых деревенских жителей к грубейшей идолатрии и к самому низкому фетишизму. Отсюда святые, которым оказывают честь вместо Бога, мелкие и тщательные ритуалы вместо добродетелей, внешняя преданность вместо любви, скапулер[1], дающий величайшим грешникам истинное обещание хорошей смерти – чудо, несомненно, обязанное тем, кто носит на своей груди маленький кусочек этой коричневой материи. Боже мой, прости им, они не ведают, что творят!

<…>

Женщина – служанка мужчины, и если Бог сообщает ей свое слово, она хранит его в тишине, потому что ей запрещают [высказывать это] слово, словно у нее нет души. Ее отстраняют от святилища, и она покрывает голову, чтобы помолиться, как если бы ей дали право помолиться под видом индульгенции, лишь бы мужчины, ее господа, не

[1] *Скапулер* – кусок ткани, который монахи носили на плечах и груди. Для Леви – символ монашества.

знали об этом стыде[1]. Вот гений Павла, который заставляет отступить мягкое влияние Христа и который задолго до средних веков установил деспотизм монахов и понтификов. Этот первый из преследователей не забыл свои рекомендательные письма в Дамаск[2], он сам, своей властью отдает сатане коринфского блудника[3], и он утверждает варварский обычай отлучений, который позже породит крестовые походы против альбигойцев и Варфоломеевскую резню. Он хвалит целибат и готовит гордыне священников ловушку, в котором разорвется их сердце. Католицизм средних веков вышел во всеоружии из головы святого Павла, и первое, что должен был бы сделать протестантизм – убрать из канона святых книг послания этого пылкого апостола деспотизма священнослужителей. И тем не менее, я признаю, что такое [удаление] принесло бы! Ведь все, что он пишет, преисполнено вдохновения, и если иногда он сохраняет горделивую неподвижность, то сразу же поднимается и взлетает в небо с устремленностью крылатого серафима. Но он был орудием Бога, не зная этого, и Провидение, если можно так выразиться, нуждалось в его гордости. Он, а также порожденный им католицизм, со своими понтификами и святыми, основали индивидуализм человека, чтобы не все сотворенное приходило к Богу, когда наступит царство любви, ведь Бог больше не похож на древнего идола Сатурна, и он не рождает детей, чтобы осудить их и сожрать[4].

Но семена эгоизма, брошенные деспотическим духом, выросли в деревья и принесли свой плод. Развиваясь, эгоизм прошел от жизни идеальной к жизни реальной. Не имея любви, он лишается и веры. Человек нашел свое счастье в удовольствиях текущей жизни, и когда он понял, что для своего спасения нужно пожертвовать этими чувствами, он превратился в прожорливое животное, лишенное сердца и внутренностей. Изменение целей, упавших с небес на землю, стало сигналом к бесконечному разрушению, и социальное разложение, при котором мы присутствуем, есть лишь результат и конец евангелия святого Павла.

---

[1] В оригинале у Леви все глаголы в двух предыдущих фразах стоят в будущем времени. Возможно, Леви полагает, что это Павел представляет, как его предписания относительно женщины развивались бы впоследствии.

[2] Павел был знатным иудеем и вначале выступал как гонитель христиан: «Савл же дыша угрозами и убийством на учеников Господа, пришел к первосвященнику и выпросил у него рекомендательные письма в Дамаск к синагогам, чтобы кого найдет <...> связав приводить в Иерусалим» (Деян. 1, 1–2). Вскоре после этого произошло обращение Павла в христианство (Деян. 1, 3–20).

[3] Леви отсылает к 5 главе Послания к Коринфянам Павла: «Есть верный слух, что у вас появилось блудодеяние <…> Предать сатане во изможденіе плоти, чтобы дух был спасен…» (1 Кор. 5, 1–5).

[4] Имеется в виду следующее: божье провидение сделало так, чтобы из-за грехов индивидуализма и эгоизма средневекового христианства не все христиане вошли в царство небесное, и в этом отличие христианства от язычества, где все люди прямо рождаются и «пожираются» своими богами (возвращаются к ним). В христианстве же есть идея личного спасения и избранности, и Бог не принимает людей самим фактом их рождения, давая им свободу выбора.

<…>

X

Павел никогда не знал Христа и не обладал тайнами его сердца. Другой же апостол, которого людям предстоит понять позже[1], изложил евангелие в его первоначальном виде. Иоанн, которого символические изображения всегда представляют в образе юноши, писал тогда свою книгу и скреплял семью печатями, отдавая ее будущему. В евангелии Иоанна и в его Апокалипсисе дышит все христианство. Это он открыл миру удивительную философию Слова, только предугаданную Платоном, это он вместил весь закон Божий в заповедь любви и, это он, состарившись в созерцании, не нашел лучшего, чем сказать людям такие простые и нежные слова: «Любите друг друга».

Традиция, этот голос интуиции священного, движущей массами, представляет Иоанна человеком, который не должен умереть, но предназначен спать долгим и таинственным сном до нового прихода Спасителя. Долгое время считали, что дыхание его сна поднимало и удаляло пыль с его могилы[2]; в своей мнимой смерти апостол-юноша казался значительнее и старше, и мир ждал рядом с могилой пробуждения настоящего евангелия и его небесной любви.

Первая синагога была хранителем обетования, с помощью закона и пророков она приготовила пришествие Спасителя во плоти; вторая была хранителем своего Евангелия, она являлась наставницей (institutrice) людей, доверенных ее опеке, и повела их к освобождению через свободу по праву (la liberté de droit) и рабство по факту (la servitude de fait), которые дала им в противовес. Она умерила пыл человеческого духа деспотизмом веры и приготовила проповедью евангелия и противодействием умов второй приход Христа в духе, согласованном с плотью, и освобождение созревшего человечества. Итак, все имело пользу в свое время. Закон страха приготовил закон надежды и благодати, и оба они подготовили [наступление] закона свободы и любви, ибо в божественном движении все следует друг за другом и скрепляется с удивительной гармонией. Нет ничего жесткого и резкого: все эти переходы мягки, как сочетание цветов радуги, ибо закон гармонии есть также закон единства. <…>

<…>

XII

Пока наука не будет основана на Боге, освобождение человеческого разума не завершится, и те, кто борется против авторитета веры, будут бунтовщиками – может быть, и славными, но всегда осуждаемыми обществом, которое сейчас кажется мертвым лишь потому, что

---

[1] Леви имеет в виду, что время Иоанна, время торжества истинного первоначального христианства, пришло (или, скорее, придет позже).

[2] Легенда, идущая от Августина, утверждала, что Иоанн, который, по словам Христа, «не умрет, но <…> хочу, чтобы он пребыл, пока приду» (Ин. 21, 22), не умер, а спит, и доказательством этого служит то, что земля на его могиле в Эфесе поднимается и опускается, что приписывают его дыханию.

балансирует между инквизиторским гением де Местра и революционной логикой Марата. Марат и де Местр – [близнецы]-братья, оба склонные к крайностям, оба страшные в своей смелости, доводящие жесткость разума до явного безумия.

<…>

XXI

<…>

Так Бог наказывал меня за мою собственную ошибку и заставлял меня искать избавление для моей души на самом пределе моего страдания. Тогда протест католика и верующего проснулся во мне. Я сжал в своем сердце Евангелие как мать, у которой хотят украсть ребенка. Я думал о великих делах отцов церкви, об их возвышенной христианской философии, о смиренном протесте мучеников, и говорил себе: «Неужели Бог позволит столь многим чудесам погрузиться в кровь и грязь? Отдать все общество на откуп глупцам? Ах! Господи, помилуй! Помилуй его и особенно меня, наславшего на него такие ужасные несчастья![1] О, Боже, осуди меня, отними у меня жизнь, ибо я совершил преступление, не зная этого, и заслужил тысячу смертей».

Я был печален тогда, но при этом у меня не было ни раскаяния, ни угрызений совести, ибо моя совесть оставалась чистой, полностью предоставленной пантеистическому фатализму. Я не считал себя ответственным за свои действия и терпел свои ошибки, как терпел бы физические страдания. Я искал утешения в чтении Евангелия, я все время раскрывал свое сердце Богу гимнами и молитвами. Тогда я впервые узнал восхитительные произведения Эммануила Сведенборга.

XXII

Чтение его не сразу произвело на меня того впечатления, которое сказалось в дальнейшем: я нашел его текст темным, хаотичным, мелким, если не сказать больше. Лишь впоследствии, благодаря более глубокому знакомству с его системой и особенно ее философской основой, я мог оценить безграничную мудрость его учения, и я закричал, как Спиридион у мадам Санд: «Hic est veritas!»[2].

Я сказал, что был в то время пантеистом, но, сказать по правде, я и сам не знал тогда, кем я был. В моих мыслях царил хаос. Поэзия властвовала в моем уме над рассудком, о Боге я думал лишь сердцем, а в духе я, как Данте, участвовал в божественной комедии. Меня интересовали все роли, даже роль Сатаны, и подобно детям, предающимся безудержным

---

[1] Его – т. е. общество. Возможно, Леви намекает здесь на скандал, разразившийся после издания его «Библии свободы».

[2] «Я не собираюсь здесь буквально принимать все писания Сведенборга: его работы содержат не всю истину, но они к ней неуклонно (infailliblement) ведут, с поправкой на то, что их автор – все-таки человек. Если судить по человеческим меркам, он сумасшедший. Но это сумасшедший, который видит Бога и говорит о нем, чтобы удивить мудрецов» (примечание Леви).

фантазиям, я выражал в словах все, что завладевало моим внутренним вниманием. Отсюда небесные песни[1] и шутовство, образ Марии у изголовья и бутыль на столе, сумасшедший смех после ангельских слез, [книги] Рабле и Евангелие, смешанные в моей речи и положенные друг на дружку у моей кровати. Ад мне казался тенью Бога, и когда свет солнца ослеплял меня, я скрывался в тени.

Это странное поведение, по-видимому, лишь выражало на практике мой пантеизм. Больше не веря в свободу воли, я уступал всем своим желаниям, соглашаясь на все, чему не противилось сердце. Те, кто видел и слышал меня, совершенно меня не понимали, и благодаря инстинктивному страху перед неизвестным, который нам очень свойственен, они часто ненавидели меня. Видя мою уже полысевшую голову, мое суровое лицо, слыша мои философские тирады и мой резкий догматический тон (который они осуждали не раз), они не сомневались, что я старый ребенок, не верящий в свободную волю, так как еще не был достаточно разумен, чтобы иметь совесть и пользоваться своей волей.

<...>

XXV

Католическая церковь обладает столь захватывающей поэзией и столь неодолимым очарованием силы и власти для сердца, она одновременно столь сурова и мягка, у нее такие чарующие зрелища и мистерии, увлекающие уже самой их дивной загадочностью, что, если ты, ее воспитанник, отдаляешься от нее, то ты должен отказаться от самого счастья. Вспоминая о первой любви, мы чувствуем острую боль, возникающую из-за воспоминаний о детстве и о родине – ее называют ностальгией; нет ничего более мучительного и отчаянно тоскливого, чем пустота, в которой нужно искать Бога, когда уже нет ее (церкви – *М. Ф.*) – той, что могла бы вести нас к нему и говорить нам о нем. Это признание необременительно для меня, так как я рожден католиком и никогда причиню боль своей матери[2]. Пусть я и лишился ее утешений, мне не безразличны ее горести. Даже если я и ищу где-то в других местах лекарство от своих душевных мучений, то мои муки – также и ее муки, и если я могу исцелить себя, то исцелю и ее! Никогда я не буду бунтарем или раскольником; то, чего прошу, то, что ищу – это единство, гармония, согласование наук с верой, возвращение всех отколовшихся к всеобщему причастию, согласие прав человека и его обязанностей, это, наконец, неразделимое единство разума и любви!

<...>

Так или иначе, я никогда не ударю ту, что меня вскормила[3], и даже если бы она отстранила меня от своего лона, я не изгоню ее из сердца; если бы она прокляла меня, я бы ее оплакивал, благословляя ее; если бы у нее была возможность убить меня, то, умирая из-за нее (par elle), я хотел бы

[1] Очевидно, молитвы или религиозная поэзия Леви.

[2] У Леви буквально: «не разорву чрево своей матери».

[3] Леви имеет в виду католическую церковь.

умереть за нее (pour elle), и имя ее замерло бы на моих губах с последней молитвой, которую я обратил бы к моему Богу! Ибо я не могу быть отлученным от нее! Ей я предаю себя, именно ради нее я запишу небесные учения нового Иерусалима, ибо она – законная хранительница обетований, она – наследница, указанная в завете Господа!

Между тем в эпоху, в которую мы живем, самые верные последователи католицизма чувствуют холод убывающей ночи и ждут нового откровения. Жозеф де Местр, может быть, самый прекрасный гений, которым Церковь может гордиться в наш век, сам ждет подателя откровения, который объединит свет науки со светом веры: «Он будет велик, – добавляет он, – он не замедлит прийти, может быть, он уже в мире!»[1].

<…>

XXVII

Итак, время слепой веры прошло, наступает время умной веры (la foi intelligente) и разумного подчинения (l'obéissance raisonnable), время, когда мы не будем уже только верить в Бога, но увидим его в его делах, которые представляют внешние формы его бытия.

Вот великая проблема нашей эпохи: наметить, завершить и замкнуть круг человеческих знаний, затем схождением лучей найти центр, который есть Бог.

Найти лестницу соотношения между действиями, желаниями и причинами, чтобы взойти оттуда к первой причине и первой воле.

Основать науку аналогий между формами и идеями, затем между идеями и их первой причиной, и определить так философскую тригонометрию, посредством которой тела откроют нам души, а душа – Бога.

Иметь тем самым достоверную науку, с помощью которой можно было бы различать настоящее откровение и слово от Бога и найти в Святом Писании подлинный язык гармонии и совершенное слово,

---

[1] *Местр, Жозеф де* (1753–1821), один из крупнейших теоретиков католического консерватизма, говорит устами сенатора в XI беседе «Санкт-Петербургских вечеров»: «Вы хотите новое доказательство этого готовящегося [переворота]? Поищите его в науках, в ходе развития химии и самой астрономии, и вы увидите, куда они нас ведут. Могли бы вы представить, если бы вам не указали, что Ньютон ведет нас к Пифагору, <…> что небесные тела движутся так же, как и человеческие, благодаря разумным сущностям (intelligences), которые неизвестно как объединены с ними <…>? Тем не менее, это почти уже доказано и не обсуждается. Конечно, учение об этом может показаться странным и даже смешным, ведь общественное мнение его навязывает, но подождите до тех пор, пока религия и наука благодаря взаимной склонности, естественной друг для друга, не соединятся в голове одного гения. Появления этого человека вряд ли придется долго ждать; возможно, он уже живет среди нас. Он будет знаменит и положит конец бесконечному XVIII веку, ибо века интеллектуальные утверждаются не по расписанию, как *века* в прямом смысле слова» (*Maistre J. de.* Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies d'un Traité sur les Sacrifices. T. II. P. 317–318).

имеющее три уровня значения и истины – чисто человеческий, духовный и божественный.

Сделать каждую религиозную истину столь же определенной и точно доказанной, как решение геометрической проблемы.

Нам нужно это или у нас не будет ничего, и мы скорее согласимся страдать и ждать, чем снова стать рабами людей, все бессилие и ничтожность которых мы знаем[1].

Да! Мы осмеливаемся сказать, что проблема уже решена и что вся истина находится в произведениях восхитительного Сведенборга. Благодаря науке соответствий он формирует великую гармонию человеческих знаний. Наука о теле объясняет ему феномены души, и от человеческого знания он восходит к божественному, постигая, что Бог имеет в совершенстве то, в чем мы нуждаемся, и обладает в реальности тем, чем мы владеем только в желаниях. Он – вечный прототип всего творения, и, так как все творение сведено в человеке, тот есть образ или тень Бога. Бог, таким образом, есть бесконечное человеческое, а человек – конечное божественное (Dieu est ainsi l'infini humain, et l'homme est le fini divin); Бог есть совершенный человек, а человек – совершенствующийся бог (Dieu est l'homme parfait et l'homme est le dieu perfectible). Человеческое совершенствование открывается благодаря Слову: так Бог показался в человеческом облике, чтобы принудить каждую плоть войти в совершенствование, показанное Словом. Христос – наш образец, это Бог, приблизившийся к нам, Бог, открытый нам. У нас нет другого Бога, чем он, ибо лишь в нем небо соединяется с землей, а земля может понять дела небес.

<…>

XXX

Евангелие Иоанна и его Апокалипсис содержат первое и последнее слово христианства, его альфа и омегу, как говорит он сам. После этого слова, которое светит над всеми человеческими идеями, как солнце над тучами – «В начале было Слово, и Слово было в Боге, и слово было Бог» – и вплоть до крика желания и любви, который завершает его великую книгу войн желания против материи и триумфа разума и любви над ненасытными духами чувственности, Иоанн заставляет нас восходить на небеса, язык которых знает лишь он, и оттуда показывает нам преображающуюся землю. Новый Иерусалим, который есть не что иное, как торжествующая Церковь, спускается на землю и приносит с собой царство равенства; объединенные истины[2] служат ему основой, чистое золото невинности служит для воздвижения его зданий; нет больше храмов, ибо сам Бог – наш храм и мы везде в нем. <…> Бог сам наш свет, и в единстве с ним все мы принимаем участие в священном действии и в царстве совершенного человека, который есть Христос.

[1] Возможно, Леви имеет в виду как вождей исторического христианства, так и революционеров эпохи Просвещения, боровшихся с религией.

[2] Очевидно, истины новой религии, объединенной с наукой – см. выше.

Сведенборг, открыв соотношение чисел и знаков, дал нам ключ к Апокалипсису и всем пророческим книгам; кроме того, он подчинил циркулю [своего знания] тайны другой жизни; благодаря закону прогресса и аналогий он описал судьбы душ. Совмещение света с тьмой необходимо для восприятия форм, и без тени не существовало бы света; так, без отрицания нет утверждения, без смертности – творения, нет счастья без страдания, небес – без ада. Небеса и ад – два полюса равновесия, в котором и благодаря которому продолжается бытие творения. Ад вечен, как и творение, и в учении о творении он необходим, ибо без него не было бы конечной свободы и, следовательно, никакой личности, отличной от Бога; Бог был бы тогда машиной, занятой собственным нескончаемым разбором и собиранием, человек – фантомом, а мораль – лишь словом. Итак, человек обладает свободой выбора, которая есть составной принцип его бытия, и он имеет эту свободу именно потому, что ограничен и подвержен ошибкам. Если бы он не мог ошибаться, он никогда бы не смог выбирать между добром и злом, и через муки, наказывающие его за ошибки, и благодаря самой природе вещей, его приводят к добру без принуждения. Так как ад вечен, осуждение грешников в начале может быть вечным, но лишь настолько, насколько этого хочет человек. Это не Бог осуждает человека, а человек осуждает Бога и свободно отдаляется от него; у Бога же всегда открыты объятия, чтобы утешить блудного сына, который, отвратившись от пищи свиней, с плачем приходит к своему отцу.

Мужчина по отношению к женщине – то же, что голова по отношению к сердцу. Без головы сердце не может жить, без сердца голова не живет. Голова управляет (régit), но сердце правит (gouverne); порывы сердца должны смягчать и направлять решимость духа, но разум также должен смягчать сердце и не давать ему сбиваться с пути. Итак, истинно-образующий принцип человеческого общества, представленного семьей, есть брак душ, для того чтобы воспроизведение происходило не только во плоти, как у животных – иначе вечной стала бы грязь рождения, которую называют первородным грехом. Когда воспроизведение будет очищено настоящей любовью, рождение станет чистым, а бесконечные грехи плоти мало-помалу исчезнут. Нечистая любовь – это эгоистическое вожделение, когда мы любим кого-то, чтобы воспользоваться им, а чистая любовь – это участие и преданность, когда мы любим кого-то, чтобы сделать его счастливым и отдаться ему полностью. Эта вторая любовь встречается чаще у женщин, ибо Бог, призывая их быть матерями, щедро одарил их своей любовью и сердечностью. Итак, именно через женщину будет нам дана и будет править наконец на земле настоящая любовь, вместо грязного вожделения и животных страстей.

<…>

Но пока не пришло время торжествовать: прошлое еще давит на нас всем грузом своих руин. Готовится великая война, и она будет еще ужаснее, ибо станет последней. Две армии уже наготове и ждут лишь сигнала, чтобы начать. От искры разгорится пожар. Ирландия уже

просыпается[1], старая Англия, умирая от голода на кровати из чистого золота, сожрет свои внутренности[2]; тогда настанет время России, и ее царство будет царством животной силы[3], но его власть будет временна, и жар Слова растопит льды Севера. Франция, как всегда, будет во главе интеллектуального прогресса, и станет всеми силами протестовать против захвата власти[4]. Испания – лишь тень Франции[5]; обескровленная, она скоро протянет свои полумертвые лапы над Пиренеями, и Франция, чтобы залечить ее раны, бросит ей полы своего пальто. Тогда, может быть, второй царский скипетр придет на Восток, и Византий вторично станет столицей мира, Китай позволит Христу водрузить свой флаг на Великую стену и отдаст ему ключ от восточных царств[6]. Но, Господи, куда это я? И *кто* может предвидеть будущее? *Мы все*, благодаря закону аналогий, ибо история также имеет свою алгебру и свои неумолимые расчеты. Хотя наука лишь рождается, ключ уже дан, нужно открывать, видеть, рассчитывать. Новое основание дано наукам, новое направление исследованиям. Итак, за работу, люди будущего! Работники божьи, за плуг, потому что человечество хочет есть! Будем работать с верой, надеждой и прежде всего с любовью. Бог согласен использовать нас, мы ему не нужны, но он всем нам нужен, и мы можем быть уверены, что нам его всегда будет хватать.

Единство в религии, единство в науке, которая будет неразделима с религией, единство в нравах и в гражданском правлении, которое станет

---

[1] История борьбы Ирландии за независимость уже к середине XIX в. насчитывала несколько столетий; можно вспомнить и жестокое подавление ирландского восстания Кромвелем в середине XVI в. После английской буржуазной революции ситуация осложнялась тем, что во главе Англии стояли протестанты, в то время как Ирландия была и есть страна традиционно католическая. К середине XIX в. в Ирландии «просыпается» очередная волна движения за независимость.

[2] Возможно, Леви имеет в виду тяжелое экономическое положение Великобритании на фоне обнищания населения и роста налогов в тот период (середина XIX в.), когда ее колониальная система достигает своего наивысшего расцвета.

[3] Россия, в которой в середине XIX в. (!) сохранялось крепостное право, имела репутацию жесткого авторитарного феодального государства. Через несколько лет после выхода в свет книги Леви «царство животной силы» выступит инициатором подавления революционных восстаний в Европе, а А. И. Герцен назовет царствовавшего тогда (1825–1855) Николая I «жандармом Европы».

[4] Очевидно, Россией.

[5] Испания, одно из ведущих, если не ведущее европейское государство в XVI–XVII вв., к XVIII в., после войны за испанское наследство (1701–1714), отдавшей испанский престол Бурбонам, попадает под сильное влияние Франции, фактически утратив свою независимость. После наполеоновских войн и патриотического подъема в Испании восторжествовала феодальная реакция во главе с Фердинандом VII, восстановившая старые порядки.

[6] Ко времени выхода в свет книги Леви Китай, проводивший политику изоляционизма по отношению к Европе, потерпел унизительное поражение от Великобритании в первой опиумной войне (1840–1842), открывшей, по Нанкинскому договору, китайские порты для английской торговли. Вторая опиумная война (1856–1860) продолжит «закабаление» и наркоманизацию Китая.

лишь приложением религиозной и социальной науки – вот будущее, которого мы ждем. Тогда на всей земле будет лишь один Бог, один закон, один царь. Хорошие и умные будут править от имени Бога, то есть примут на себя власть опекать слабых. Репрессивные законы окажутся тогда врачеванием морали, и хранители закона будут санитарами души. За нуждой станут наблюдать так же внимательно, как за пороком, дабы предотвратить зло и искоренить его в зародыше, и не будет больше детей без наследства в великой семье Господа!

Господи, если я сумасшедший, прости меня, но не осуждай мои грезы, без них я никогда не отважился бы жить, и я испытывал бы ужас перед тьмой и неизвестностью смерти. Но если я *мечтаю*, так ведь и твои пророки тоже *мечтали*, и [значит] те, кто умер ради тебя, умерли *жертвами обмана*! О, нет, мой Боже! Тот, кто отдает тебе свою жизнь, никогда ее не теряет! Если я ошибаюсь в мыслях, которые, как мне кажется, приходят от тебя, то я по крайней мере уверен, что не ошибаюсь в своей любви! Лишь тебе моя жизнь, лишь тебе моя смерть и ее страдания, ибо, если я не надеюсь, как твой Сын, отдать тебе свою душу на кресте, я, по крайней мере, стерплю, как он, презрение и проклятия людей, затем умру от голода, может быть, от несчастного случая или от болезни в больнице, может быть, и в печальном больничном ложе мне будет отказано, и я закончу свои дни на мокром тротуаре мостовой или на соломенной подстилке карцера. Я это предвижу, я это знаю, но не боюсь, ибо знаю, кому приношу себя в жертву, и когда мне нечего будет ждать в другом мире, когда я не стану ждать другой награды, чем счастье любить тебя в этой жизни, я буду считать себя вознагражденным за долгую череду огорчений и жертв, и я буду жаждать лишь умереть за тебя.

Прими в руки твои, мой Боже, книгу, которая содержит мою душу, и если ты не посчитаешь ее недостойной твоего прощения, распространи его на души, которые суть сестры моей [души]. Да читают они и утешаются, да размышляют они и надеются, да поймут они меня и полюбят! Тогда они будут спасены, и ты сможешь, мой Боже, увеличить силу мою, продлить мое испытание и дать мне в печалях и муках то, что ты дашь им в счастии!

Верный католическому принципу, включающему индивидуальность в великое человеческое единство, я преподношу здесь мои слабые мысли, чтобы их оценили. Мы живем в переломную эпоху, великая непогрешимая власть не замедлит снова предстать перед миром, и то, что она примет, будет истинно, а то, что отвергнет, будет справедливо забыто!

ЛИТЕРАТУРА

[*Lévi É.*] Le livre des larmes ou le Christ consolateur. Essai sur la conciliation entre l'Église catholique et la philosophie moderne par l' abbé Constant (de Baucour). Paris, 1845.

Maistre J. de. Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies d'un Traité sur les Sacrifices. En 2 tomes. Paris, 1821.

Swedenborg E. Sapientia angelica de divina providentia. Amsterdam, 1764.

Voltaire. Le fanatisme ou Mahomet le prophète. Amsterdam, 1743.

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

В. В. Кучурин

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В РОССИИ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX В.: ПИСЬМА А. Ф. ЛАБЗИНА К Д. П. РУНИЧУ

Предисловие

Настоящая публикация писем А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу предпринимается с целью осветить один из важнейших периодов в истории эзотерической традиции в России. Она позволит глубже понять особенности религиозно-просветительской деятельности масонов-розенкрейцеров, которые были главными проводниками и популяризаторами всякого рода мистических, теософских и эзотерических учений в России в первой четверти XIX в., когда, по справедливому замечанию М. О. Гершензона, мистицизм «царствовал всюду и его влияние падало на литературу, педагогику, живопись, архитектуру». Это «было настоящее, могучее общественное движение, равно увлекавшее и наивные, и просвещеннейшие умы»[1]. Последователей было много. Одним из наиболее значительных среди них являлся Александр Федорович Лабзин[2]. К эзотерическому движению он примкнул еще в период учебы в Московском университете под влиянием известного мистика-масона И. Шварца, которому он был обязан всем своим мировоззрением[3]. После закрытия московских масонских лож А. Ф. Лабзин

© В. В. Кучурин

[1] *Гершензон М. О.* Чаадаев. С. 32.

[2] О жизни и творчестве А. Ф. Лабзина см.: *Бессонов П.* А. Ф. Лабзин (литературно-биографический очерк) // Русский архив. 1866. № 6. С. 818–836; *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты (А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник») // Русская старина. 1894. Т. 82. № 9. С. 145–203; № 10. С. 101–126; № 11. С. 58–91; № 12. С. 98–132; 1895. Т. 83. № 1. С. 56–91; № 2. С. 35–52; *Державин Н. А.* «Ученик мудрости» (А. Ф. Лабзин и его литературная деятельность) // Исторический вестник. 1912. № 7. С. 137–175; *Модзалевский Б. Л.* Александр Федорович Лабзин. СПб., 1904; *Беспалова Е. К.* Ссылка А. Ф. Лабзина и симбирские масоны // Памятники Отечества. М., 1998. Вып. 41. С. 101–107; *Васильева Ю. С.* А. Ф. Лабзин в общественной жизни столиц и провинции конца XVIII – первой четверти XIX веков: дисс. ... канд. ист. наук. Самара, 2002; *Гриц А. Е.* Феопемпт Мисаилов, или бесовская гордость // Родина. 2006. № 10. С. 62–67; *Кучурин В. В.* 1) Материалы для изучения эзотерической традиции в России в начале XIX века: А. Ф. Лабзин и «Сионский вестник» // Вестник молодых ученых. 2004. № 1. С. 75–78; *Кучурин В. В.* Из истории религиозных споров русских масонов-розенкрейцеров: Н. И. Новиков и А. Ф. Лабзин // Вестник РХГА. 2010. Т. 11. Вып. 1. С. 18–24.

[3] См.: *Лабзин А. Ф.* О чтении книг // *Шварц И. Г.* Беседы о возрождении и молитве. Записки. Речи. Материалы для биографии. Донецк, 2010. С. 195–196;

переехал в Петербург. Перед отъездом его из Москвы с ним произошел случай, в котором он видел особое проявление Промысла, направляющего его по пути проповеди, для поднятия упавшей религии. Беседуя с одним неверующим, А. Ф. Лабзин с одного раза обратил его на путь истины и при том с такою убедительностью, что тот возненавидел все земное, выразил желание отдать все свое имение наставнику и уйти в монастырь. «Происшествие сие, – говорит сам А. Ф. Лабзин, – случилось совсем неожиданно, когда ни обращенный, ни обратитель ни малейшаго не имели о том намерения и когда они вместе были в бане. Оно так поразительно было для самого действующего лица, что он снова подтвердил обет свой, и при сем невольно как-то вырвались у него слова молитвы: “Не ввери мя человеческому предстательству”; и потому он тут же дал обещание предаться так воле Вышняго, чтобы не только не искать ничего земного, но ниже искать чьего-либо покровительства; и случай сей представился ему такою святынею, что он не только не усомнился отречься от предложения своего приятеля, но не захотел принять ни малейшаго от него за то воздаяния, ниже какой другой услуги»[1]. Однако время для пропаганды эзотерических учений было неблагоприятное. Лишь с начала XIX столетия он развернул активнейшую литературную и религиозно-просветительскую деятельность, благодаря которой стал одним из главных деятелей русского эзотерического движения начала XIX в. В частности, с 1801 г. А. Ф. Лабзин начал издавать книги мистического содержания, в которых видел могучее средство для распространения в обществе истинных, по его мнению, знаний и понятий о «внутренней» церкви. Среди них сочинения К. Эккартсгаузена «Путешествие младаго Костиса от Востока к Полудню» (СПб., 1801), «Важнейшие иероглифы для человеческаго сердца» (СПб., 1803), «Наставление мудраго испытанному другу» (СПб., 1803), «Облако над святилищем, или нечто такое, о чем гордая философия и грезить не смеет» (СПб., 1804), «Ночи, или беседы мудраго с другим» (М., 1804), «Ключ к таинствам натуры» (СПб., 1804). Кроме того, А. Ф. Лабзин издавал сочинения Ю. Штиллинга «Приключения по смерти» (СПб., 1805), Пуарата «Просвещенный пастух, или духовный разговор одного благочестиваго священика с пастухом, в котором открываются дивныя тайны божественной и таинственной премудрости, являемой от Бога чистым и простым душам» (СПб., 1806) и многие другие.

Успех этих изданий среди любителей мистических сочинений, с одной стороны, а с другой – желание бороться с книгами «соблазнительными и развратными», побудили А. Ф. Лабзина предпринять издание «христианского журнала» под названием «Сионский вестник». В предисловии к журналу он указывал: «Мы начинаем его отнюдь не в намерении учить или наставлять кого; а, по свойственной человеку сообщительности, хотим

Сионский Вестник. Письмо издателя «Сионского Вестника» А. Ф. Лабзина к Н. Н. Новосильцеву // Русский архив. 1908. Кн. 2. № 7. С. 036.

[1] Сионский Вестник. Письмо издателя «Сионского Вестника» А. Ф. Лабзина к Н. Н. Новосильцеву. С. 036.

только поделиться с ближним нашим тем благом, которое сами любим и дорого ценим, и которое может быть и ему столь же любезно»[1]. В связи с этим заметим, что А. Ф. Лабзин, не отказываясь от традиционных для масонов-розенкрейцеров идей, все-таки отдавал приоритет новым для России авторам, которые были представителями религиозно-мистического направления в западно-европейском эзотеризме, которое современные исследователи, связывая его с учением о внутреннем просветлении человека, называют иллюминизмом[2]. Оформилось оно в конце XVIII – начале XIX в. Наиболее известным его представителем был Э. Сведенборг. Кроме того, к нему относят И. К. Лафатера, У. Лоу, И. Г. Юнга-Штиллинга, К.-Л. Сен-Мартена. Влияние иллюминизма обнаруживают также в работах Новалиса, К. Эккартсгаузена, Ф. Баадера. Под влиянием этих авторов и формировалось мировоззрение А. Ф. Лабзина, которое в полной мере выразилось в его журнале «Сионский вестник». Здесь помимо статей самого издателя печатались биографии К. Эккартсгаузена, И. Г. Юнга-Штиллинга, мистические труды Г. С. Сковороды, Н. В. Репнина, И. В. Лопухина, сообщалось о религиозных событиях, происходивших за границей, указывалось на состояние христианства в России, пропагандировались магнетизм, спиритизм и мистика. Круг читателей журнала был поначалу невелик, но затем после возобновления в 1817 г. его выписывали уже по всей России. Об этом свидетельствуют списки подписчиков, среди которых были представители самых разных сословий, в том числе и православного духовенства.

В истории русского эзотерического движения этот журнал занимает очень важное место. Исследователи не без оснований считают «Сионский вестник» главным и наиболее выразительным органом русского эзотеризма, по которому всего удобнее и даже полнее можно изучать все отличительные стороны последнего[3]. Но литература, посвященная истории «Сионского вестника» немногочисленна[4]. А что касается фактов и обстоятельств, относящихся к работе над журналом и его закрытию, то они вообще остаются малоизвестными. В связи с этим огромный интерес представляют письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу, хранящиеся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки[5]. Они охватывают значительный период жизни известного религиозного издателя, писателя и журналиста. Письма весьма информативны и содержательны. Они раскрывают самые разные стороны жизни и творчества А. Ф. Лабзина, в том числе позволяют

---

[1] См.: [*Лабзин А. Ф.*] Новый год. С. 7.

[2] См.: *Faivre A*. Esotericism. P. 161.

[3] См.: *Галахов А. Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра 1. С. 94.

[4] См.: *Бессонов П.* А. Ф. Лабзин (литературно-биографический очерк). С. 831–834; *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты (А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник») // Русская старина. 1894. № 11. С. 71–91; № 12. 120–129; 1895. № 1. С. 56–91; *Державин Н. А*. «Ученик мудрости» (А. Ф. Лабзин и его литературная деятельность) // Исторический вестник. 1912. № 7. С. 142–147, 151–160.

[5] ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22–26.

реконструировать историю подготовки и издания «Сионского вестника» в 1806 и 1817–1818 гг.

Из многочисленного корпуса писем А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу в настоящую публикацию вошли тридцать два письма, в которых он достаточно подробно раскрывает свою работу над подготовкой и изданием «Сионского вестника». Письма публикуются по автографам в хронологической последовательности. Тексты воспроизводятся в современной орфографии и пунктуации с сохранением некоторых языковых особенностей. Сокращения, пропущенные буквы, а также слова, прочтение которых вызывает сомнения, заключаются в квадратные скобки. Подчеркивания не воспроизводятся. Пометы адресата оговариваются в подстрочных примечаниях.

Текст

1.

14 октября 1805.

По причине сегодняшнего праздника, дающего мне свободу, хочу севодни же отвечать вам на полученное мною вчера письмо ваше от 9 числа. Весьма я рад, что письмо мое от 3 числа подало вам повод к успокоению духа вашего[1]. Желаю, любезный брат, вам и себе, чтоб мы приучались находить сие успокоение не инде где, как в повержении себя со всеми нашими нечистотами в милость Спасителя нашего. Это будет начинать жить духовною жизнию, начинать жить от веры. Благо есть надеятися на Господа и пети имени твоему, Вышний. Если вам то письмо мое пришло по сердцу, то сообразуйтесь с оным. Это вам суженое, решенное.

Кризис не есть облегчение болезни; а перелом решительный, когда силы жизни борятся с силами смерти, и победа преклоняется на ту, или другую сторону. Достаньте себе маленькую книжку Присутствие Божие[2] и питайтесь ею; она вам теперь весьма вкусна будет. Если ж вы ее не имеете, то попросите ее у Дм. Ив. Дмитревского[3]; она кажется его и перевода. Я

---

[1] *... письмо мое от 3 числа подало вам повод к успокоению духа вашего* – Речь идет о письме А. Ф. Лабзина от 3 октября 1805 г., в котором автор рассуждает о греховности человека и смирении пред Богом (см.: ОР РНБ. Ф.656 Д. 22. Л. 68–69).

[2] *... маленькую книжку Присутствие Божие…* – Имеется в виду книга французского писателя-мистика М.-Ф. Дютуа де Мамбрини «О присутствии Божием». См.: [Дютуа де Мамбрини М.-Ф.]. О присутствии Божием / Соч. де Туа: пер. с фр. [Д. И. Дмитревского]. М.: иждивением Христофора Клаудия; в Университетской типографии, у Ридигера и Клаудия, 1798.

[3] *попросите ее у Дм. Ив. Дмитревского* – Дмитревский Дмитрий Иванович (1758 (1763) – 30.08.1848). Сын сельского священника. Получил духовное образование в Рязанской семинарии. Затем учился в Московском университете. С 1785 г. был переводчиком в университетской типографии. В 1793–1808 гг. служил в Московском почтамте секретарем, а с 1798 г. был экспедитором текущих дел. В 1808–1827 гг. являлся директором училищ Владимирской губернии. В 1828 вышел в отставку в чине

его вам рекомендую; он из брр., но с сей стороны, я не знаю каких он точно мыслей[1], а со стороны религии и нравственности я вам его рекомендую, как моего доброго приятеля. Ознакомьтесь с ним.

Что касается до болтуна Кутузова[2], этот человек чрезвычайно вреден, и как жук, нет человека, к кому бы он прильнул и не замарал. Я не говорю ужалил, ибо к жалу его все привыкли. В чем он меня винит, или обо мне жалеет, то, во 1-х, показывает болтню кого-нибудь из наших; ибо ему я в этом не открывался, и сего по от'езде вашем ни разу не было; 2-е, он сам в Москве у себя в доме тоже имел, и об этом все люди его знали, не только брр. Следовательно, это одна злоба, когда человек винит другого в том, что сам творит. 3) Он обязывает мне внести 2000 рублей на издержки, только бы я завел. Следовательно, это одна злость, что его в участники не допускают, когда может быть кто ему и проболтался. Да я и угадать могу от кого это вышло. Этот человек служил у вас в почтамте, который живши здесь, был знаком со мною по неволе с этой стороны.

Что касается до бр[ата] Балычева[3], его поведение мне самому сомнительно. Во-первых, будучи столько обязан с разных сторон, до такой степени глуп и груб, что ни на какие мои к нему письма не отвечает, так, что я жаловался уже на него и Гр[игорию] Максимовичу[4], и все не получаю ответа. Почему прошу теперь вас заманить его к себе и отобрав от него мне за него отвечать, что скажет он.

статского советника. Член ложи Св. Екатерины Северной (полярной) Звезды и собраний «теоретического градуса» в Вологде и Москве. Поэт, переводчик мистической и эзотерической литературы, в частности сочинений Дионисия Ареопагита и К. Эккартсгаузена, а также Августина Блаженного, Беньяна, Фенелона и др.

[1] *…он из брр. Но с сей стороны, я не знаю каких он точно мыслей* – К началу XIX в. розенкрейцеры разделились на два направления. По мнению А. И. Серкова, одно из них представлял И. А. Поздеев, который ориентировал розенкрейцеров на так называемую «внутреннюю духовную работу», а другое Н. И. Новиков, выступавший за возрождение религиозно-просветительской деятельности, направленной на улучшение всего общества. Судя по всему, Д. И. Дмитревский мог быть близок к поздеевскому розенкрецеровскому кругу, что вызывало подозрения у А. Ф. Лабзина, который в это время еще был членом новиковцев.

[2] *Кутузов* – Голенищев-Кутузов Павел Иванович (1.11.1767–13(29).9.1829). Попечитель Московского университета и Московского учебного округа. Академик Российской академии (1803). Член многих научных обществ. Вице-президент императорского Общества испытателей природы. Поэт. Переводчик. Издатель журнала «Друг просвещения» (1804–1806). Руководитель московской ложи Нептуна, работавшей с 1798 г. Занимая в масонстве центристские позиции, был союзником то Н. И. Новикова, то И. А. Поздеева.

[3] *Балычев* – Петр Иванович Албычев (масонский псевдоним Балычев). Масон с 1800 г. Член ложи Умирающего сфинкса. Исключен из ложи в 1820 г.

[4] *...я жаловался уже на него и Гр. Максимовичу…* – Речь идет о Григории Максимовиче Походяшине (1760–1820). Масон-розенкрейцер. Работал в теоретическом градусе под руководством главного надзирателя С. И. Гамалеи. Получил степень практика во внутреннем Ордене розенкрейцеров. Член Дружеского ученого общества. Пожертвовал свое состояние на благотворительные нужды. Скончался в нищете.

1. Отданы ему были билеты на лотерею Гр[игория] Максимовича от Ал[ександра] Григ[орьевича][1] и кн. Вяземского[2], о чем неоднократно к нему писано, и нет ответа.

2. Суботин[3] послал к нему еще два свои билета на сию же лотерею. Нет ответа.

3. Я послал к нему два билета Ивана Потап[овича][4]. Нет же ответа. Итак, люди взяли у меня билеты, заплатили деньги и не могут получить по билетам книг по тому, что доверили Петру Ив[ановичу][5]. Я несколько раз уже к нему писал и требовал ответа, что это значит, и не могу получить ни строчки. Принужден был писать к Гр. М., который мне отвечал, что он его понудит: но и по сей час ничего. На что это похоже? И так прошу вас хотя словесный отобрать у него ответ и меня уведомить: а я после этого, думаю, лучше быть с ним квит. И для того еще прошу

4. Я дал ему для переписки Акты 2 ст[епени]. Об них также ничего не слышу. Попросите их себе для прочтения и постарайтесь достать также к ним переписанный экземпляр искусненько, и, удержав у себя, ко мне перешлите оба. Я вижу, что мне на братцев моих не на кого надеяться, и лучше все бросить и жить особнячком одному. Горько любезный бр[ат] беспрестанно видеть такую неблагодарность то от того, то от другого и такое неуважение к [нрзб.]. Никому столько огорчений нет, как основателю чего- либо.

Журнал на будущий год я затеваю; но прошу не об`являть моего имени и тем, которые вам о том об`являть будут[6]. Вот вам просьба. Ваш слог мог бы пособствовать, если б воля ваша и время ваше допустили вам участвовать в труде моем.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 72–73 об.

2.

24 октября 1805 г. СПб.

Похвально мой друг любезный Дмитрий Павлович, вступаться за брата и защищать брата. Но дозволь и мне иметь ту же любовь к нему и

---

[1] *...Ал. Григ. ...* – Вероятно, имеется в виду Александр Григорьевич Черевин (1778–1818). Знакомый Н. И. Новикова, который называл его своим «внуком». Член ложи Умирающего сфинкса. Служил в архиве Коллегии иностранных дел. С 1809 г. порвал отношения с А. Ф. Лабзиным.

[2] *...кн. Вяземского...* – Вероятно, А. И. Вяземский.

[3] *Субботин...* – один из членов ложи Умирающего сфинкса.

[4] *...Ивана Потап. ...* – Иван Потапович Чернов (1768–1817), член Академии художеств, иконописец, который сделал несколько икон для Казанского собора. Входил в ложу Умирающего сфинкса.

[5] *...Петру Ив. ...* – Имеется в виду П. И. Албычев.

[6] *Журнал на будущий год я затеваю; но прошу не об'являть моего имени и тем, которые вам о том об'являть будут.* – Имеется в виду журнал «Сионский вестник», который А. Ф. Лабзин, знавший итоги книгоиздательской деятельности Н. И. Новикова, по причинам безопасности решил издавать под псевдонимом Феопемпт Мисаилов.

сколько-нибудь терпения и рассудка. Дело совсем не о том, что книги не были посланы, которые ныне я получил; книг, по суетам и другим причинам он мог не посылать: но и не уведомить ни о чем, не отвечать ни строчки на многократные мои и других о том вопросы к нему, это такое пренебрежение, которое и по светским отношениям непростительно. Сколь же сие извинительно, когда он поступает так против таких людей, которые и по наружности ему благодетельствовали? Сколь извинительно упрямство его и своебычливость, что когда я уже и Гр[игория] Максимовича принужден был просить понудить его к ответу, и тот ему велел, он и тогда не отвечал и принудил меня еще писать к Гр[игорию] Макс[имовичу], который послал уже книги; а б[рат] Балычев ведь так устоял в своем упорстве, что отвечать не хочет. Я давно знаю, сколь он упрям, теперь и ты это видишь. Скажи ж пожалуй, можно ли иметь подлинно связь с человеком, который и в малости никого не слушает, и что себе забьет в голову, следует тому, ни приказаний, ни советов ничьих не слушает, и ни на какие уважительные причины не смотрит? Чрез сие упрямое молчание он не только вредит тем, что огорчает людей, которые к нему пишут; но обижает благодетеля своего Гр[игория] Макс[имовича] ибо будучи при лотерее, подрывает кредит лотереи; ибо никто не стал брать билетов, видя, что и заплатя деньги и послав билеты, не только книг, ниже ответа какого получить не удостоятся; все спрашивают меня, а я что отвечать им могу? Все это к нему писано, и он совсем тем дует в свой нос и поныне. Итак, мой друг, связи я не разрываю, а ее давно нет, и обманывать людей или лицемерить наружностию пред людьми, будто она есть, в сем случае даже грешно. Человек, который в безделице упорствует, все презирает и никого слушать не хочет, сам вышел уже из связи и не дорожит ни ею, ни людьми. Я ли ее разрываю?

Вот тебе письмо Гр[игория] Макс[имович]а, которое прошу ему не показывать, а прочтя, уничтожить. Видишь ли, что теперь Гр[игорий] Макс[имович] или другой кто попали в секретари Петра Ив[ановича] должны ему докладывать от меня, и что он изволит сказать, писать за него ко мне; ибо он отвечать никак не хочет. Я вас увольняю теперь от всяких переговоров с П[етром] И[вановичем], а как мне нужно по двум пунктам добиться до его ответа: то по одному возлагаю я сию комиссию на Гр[игория] Макс[имовича], а по другому на Ал[ександра] Анф[имовича][1], к которым и прилагаю при сем письма. Он заставляет меня всем теперь пересказывать кто он.

Вы желаете работать для журнала. И добре творите. Но что я вам дам, не знаю; ибо, что я вам задавал, того вы по сих пор не делаете и пропускаете мимо ушей. Что же вы и сделали, то у меня делается гораздо скорее. Напр[имер], вы перевели из Graumana[2] одну пятую книжку, а у меня их

---

[1] *на Ал. Анф.* – Александр Анфимович Вахрушев, член ложи «Умирающий сфинкс», соавтор А. Ф. Лабзина в работе «История Ордена Св. Иоанна Ирусалимского», сотрудник журнала «Друг юношества», переводчик с немецкого и французского.

[2] *...вы перевели из Graumana...* – Речь идет об издававшихся немецким мистическим писателем Иоганном Генрихом Юнгом-Штиллингом книжках для

переведено теперь 1.2.3.4, и переводятся уже 6-я и 7-я. Следовательно, если послать к вам еще Граумана, то у вас он залежится. Итак, напоминаю вам, о чем писал и прежде: 1-е, выпишите, или перепишите те мои письма, которые покажутся вам стоющими замечания; и сию переписку, или выписку должны вы сделать сами; следовательно, может быть и сия недельная работа у вас продолжится долго, то как же мне другую вам давать? 2-е, писано к вам было, чтоб вы достали книгу Le nouvel homme[1], читали ее и что вам понравится в ней, перевели бы. Нет нужды переводить ее сплошь, а довольно делать из нее выписки, только чтоб они были в связи; 3-е, остается вам переписать (NB конечно самому) переведенный вами манускрипт Эккартсгаузена; может быть и это не сберетесь вы переписать долго, как же я новую работу дам? Журнал мой требует от меня около 3 листов печатных каждую неделю, следовательно, листов 10 письменных в неделю; сами из того судите, хорошие ли мне помощники те, от которых и в несколько месяцев сего не дождаться? А потому я не только писать, но и переписывать часть принужден сам. Чтоб сохранить орфографию и избавиться от небрежения в письме; ибо как наборщики в типографии по большей части немцы, то они не разбирая, что «Ъ», что «Ь», что «К», что «И» и пр. и пр. по причине нерадения переписывающих, столько меня замучили корректурами, что я принужден и переписывать для них сам, с отделением каждой литеры и с правильным ее изображением, дабы «С» не брали за «Е», и «Ю» за «Ѣ»; а как все требует скорости при том; кому же что дать, то все идет в долгий ящик, то поневоле переписываешь сам. Я смело могу сказать, что я не только пишу, но и переписываю больше, нежели все мои брр. вместе. Ал[ександр] Анф[имович] один у меня работник быть может. Он в гульбе своей, раз'езжая и по городам и по деревням, в два месяца больше сделал, нежели в полгода иной сидя дома, а иной ни в год того не сделал. Да и эти иные кто? Только два: вы да Ал[ександр] Гр[игорьевич]. Граумана же все сии части перевел один Васил[ий] Фед[орович] М[алиновский][2], а Ал[ександр] Гр[игорьевич] в это время и одной не перевел. А книжка из Граумана не составит и одного месяца. Итак мой любезный друг, прошу 1) о переписке манускрипта Экк[артсгаузена] 2) о переписке писем; 3) потом если сыщите между тем Le nouvel homme, то за него примитесь; а если нет, тогда я что-нибудь пришлю. Но я желал бы не переводов. 1-й мой месяц весь состоять будет из сочинений, и 2-ой чуть ли не так. Я уже начал журнал печатать как для типографии, так

народного просвещения под названием «Der Graue Mann: Eine Volksschrift», в которых от имени мистического лица велись беседы, наставления и поучения.

[1] *... чтоб вы достали книгу Le nouvel home...* – Вероятно, это книга Луи-Клода де Сен-Мартена, изданная в 1795 г.

[2] *...Васил. Фед. М. ...* – Вероятно, Василий Федорович Малиновский (1765 – 23.III.1814). Выпускник Московского университета, дипломат, литератор, первый директор Царскосельского лицея (1811–1814). Автор одного из первых проектов отмены крепостного права (1802). Сторонник промышленного и культурного развития России, государственных преобразований М. М. Сперанского.

и для себя; ибо в год я могу и захворать и пр. Кто ж тогда работать станет? Вить и корректур без себя поручить некому, разве когда А[лександр] А[нфимович] приедет. Денег журнал мой требует более 3000. Сцены около 1000. Сии деньги хоть роди, помощников нет. Итак, постарайтесь уж набрать подписчиков побольше, чтоб хоть не вовсе разориться. На журнал надобно чтоб подписалось не менее 400 человек, дабы он не в убыток был.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 74–76 об.

3.

6-го ноября 1805.

Дышу, или лучше сказать перевожу одышку, твоею любовию, мой любезный друг Дмитрий Павлович. Каждое твое письмо, радостное ли, или скучное, приносит мне отраду, что семя сеятеля, если и не совсем на чернозем пало, по крайней мере ни ветрами еще не унесено, ни птицами не склевано. Стой, брат, противу всех бурь, не верь никаким возвеваниям страхов, опасностей, немощей; верь, что Могий все сотворити и дати нам в закон любовь свою и наше упование на него, может, возможет, переможет все, и надеющийся нане не постыдится; помощь его от Господа, сотворшаго небо и землю; надеющийся на Господа, яко гора Сион, не подвижется во век; горы окрест его и Господь окрест людей своих. Итак мужайся стой и да крепится сердце твое: и не воздремлет храняй Израиля; потому то, мой друг любезный, отлегла у тебя от сердца беда твоя; прошла, исчезла мечта, и ты явился рыцарем, который с помощию от Сиона превозмог в себе чудовище. Здравствуй, поздравляю! Теперь ты на опыте видишь, что побороть себя можно; что победа приносит более радостей, нежели невольничество и плен страстей.

Нельзя мне не чувствовать усердствующей любви твоей, спешащей на подмогу трудам моим с таким жаром. Мой любезный! Исполнение сего желания твоего зависеть будет от тебя же самого, от твоего уменья как управиться с обстоятельствами твоими, которые, будучи одни и те же, иного могут задавить, другому дать выход из сего лабиринта. Управься же наперед с тем, что на руках имеешь; потом примись за Nouvel homme и за Genie de christianisme[1]. Мне не переводы надобны, а сочинения; и так я бы желал, чтобы ты, читая таковые книги, клал на бумагу собственные свои мысли, какие читаемое подаст тебе, или делал бы выписки; это и для тебя полезнее будет; ибо тогда ты лучше удержишь то, что прочел, и оное лучше впечатляется в тебя; ибо когда сам писать будешь, то сердце и ум твой соединятся в один угол > который острием проникает глубже, нежели две параллельные линии =, и ты, приложа чувство к понятию, зажжешь и в других огонек, который в состоянии иногда бывает растоплять самые кам-

[1] ... *Genie de christianisme*. – Изданная во Франции в 1802 г. книга Ф. Шатобриана «Гений христианства», в которой автор показывал, что христианство является определяющим фактором исторического прогресса.

ни и металлы. Все зависит, друг мой, от нашей бдительности и работы над собою. Ленивой, ропотной и развратной натуре, сколько можно, больше сжимай рога в крюк, чтоб не бодалась: тогда новому обновляемому человеку более будет простора. Аще ветхий человек тлеет, новый внутренний в нас обновляется.

Буду ожидать брата В[ечерина][1]. Посмотрю, что-то он привезет мне от тебя, и надеюсь, что ты в откровенности своей к нему соблюдешь также иногда и нужную скромность и осторожность, особливо, когда идет что на счет других, дабы не забыть употребления [2], и не соблазнять другого, если и я соблазнился.

На прошлой почте отправил я prospectus о Журнале к Дм[итрию] Ив[ановичу][3] и ныне прилагаемые ему же отдайте*. Бумаги стоп сотню другую посылать по почте, я думаю, и тебе будет трудно; ведь хоть убыточнее, но лучше отправить на подводе, или с ездоками, которых на Гостином дворе почти всегда найти можно, или в ямской. Добрый Гогель[4], друг твой, вышел в жизнь другую. Помолись о нем, и подумай о том, чтоб твой вексель не нанес каких хлопот вдове. Ну теперь полно. Пишу сие в департаменте. Если надобно будет что прибавить, прибавлю после на дому; а теперь Leben Sie wohl.

* Пошлются прямо к нему по тяжелой почте.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 79–80 об.

4.

7 ноября 1805. СПб.

Вчера, возвратясь из департамента, получил я от тебя мой друг еще два письма от 2-го и по тяжелой почте с приложением бр[ата] В[ечерина]. Ответ брату В[ечерину] прилагаю: тебе скажу на первое от 31 октября. У нас морозов почти нет, выше 10-ти не было, а большею частию 2–3 или оттепель. О главном вашем начальнике смело кажется могу отнять у вас всю заботу; а коли телескопы ваши были бы почище, то вы бы сами усмотрели, что в отсутствие государя и быть ничему не можно. Да вы же и не уведомляете, что вам чудится, полагая, что ваши грезы будто самые наши.

На второе от 2 ноября. Таких-то излияний сердца, как, например, было сие твое и то мое письмо, я бы желал для моего Журнала. Хотя и они могут

---

[1] ...*В.* – Вероятно, А. Г. Черевин, который имел масонский псевдоним Вечерин.

[2] ... *дабы не забыть употребления* – Это изображение мастерка или лопатки, символического масонского инструмента, который означает братское единение, любовь, доброжелательность, терпимость (См.: *Карпачев С. П.* Путеводитель по масонским тайнам. С. 196). С помощью мастерка каменщик должен «со всяким попечением сравнивать расселины и отверстия сердца, отвращать и заделывать те, кои произвели … высокомерие, гнев, отчаяние, слабость и пороки» (См.: *Соколовская Т. О.* Статьи по истории русского масонства. С. 54).

[3] ...*Дм. Ив.* ... – Дмитрий Иванович Дмитревский.

[4] ...*Гогель*... – Возможно, имеется в виду Андрей Григорьевич Гогель (1771–1805), генерал-майор, в 1802–1805 гг. директор Пажеского корпуса.

еще быть нечисты: но гораздо надежнее, понеже истекают от сердца тронутого добром, следовательно, самим Богом. Иаков. 1. 17.

Я прямо тебя не зову сюда; ибо надобно учиться умерять все свои желания: но обрадовался бы, тебя увидя. В рассуждение же нерешимости Ф[едора] П[етровича] ехать сюда, или не ехать, ты можешь переговорить о том с Ф[едором] П[етровичем], воспользовавшись хотя сим известием о смерти Гогеля, и сказав, что ты должен ехать в Петербург, чтоб развязать себя в денежных обстоятельствах, по коим вдова его может быть обеспокоена и проч. и проч. Пред поездкой же сюда с'езди в деревню наперед и спроси Н[иколая] И[вановича][1] не будет ли чего писать ко мне, или на словах чего не скажет ли. Ну, мой друг, прости.

Буде об'явления о Журнале тебе понадобится, можешь взять у Дм[итрия] Ив[ановича], да скажи ему, чтоб публиковали и в газетах просто, не все сие известие; а разве что-нибудь из него. Картерия Константинова не понимаю. Растолкуй.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 81–81 об.

5.

5 декабря 1805.

Извини меня, любезный друг и пред батюшкою и пред собою, что на сей раз я не могу вам отвечать порядочно, право до обмороку иногда записываюсь; в письмах же иногда нет и ничего, на чтобы отвечать нужно было. На твое письмо, мой друг сердечный, мне нечего иного сказать, как ей и аминь; впрочем, в прежних моих письмах на все то есть уже ответ. Вместо же другой материи посылаю вам протокол дворянского нашего собрания по случаю того рескрипта о Петербургских жителях, который и в газетах был. Полакомтесь им и стишками, к нему прибавленными, и

[1] *...Н. И. ...* – Николай Иванович Новиков (1744, с. Тихвинское-Авдотьино, под Москвой – 1818, там же), русский просветитель, писатель, книгоиздатель, масон-розенкрейцер, создатель «Дружеского ученого общества» и «Типографической компании». Издал 940 книг по разным отраслям знания. В 1775 г. вступил в масонское общество, которое его привлекало широкой религиозно-просветительской деятельностью, пропагандировавшей христианское учение о братстве и любви. Масонская деятельность Н. И. Новикова вызвала настороженное внимание к нему Екатерины II. Императрица считала его «умным и опасным человеком». В 1792 г. Н. И. Новиков был арестован и без суда, по повелению Екатерины II, приговорен к 15 годам заключения в Шлиссельбургской крепости. В 1796 г. был освобожден Павлом I и в течение 22 лет почти безвыездно прожил в своем подмосковном селе Тихвинском-Авдотьино. В это время он вел довольно регулярный и в некоторой степени замкнутый образ жизни. Известные в настоящее время материалы показывают, что в конце XVIII – XIX в. жизнь Н. И. Новикова была далека от схимнического затворничества, и, несмотря на слабое здоровье, финансовые затруднения он оставался деятельным участником масонского движения и религиозно-просветительской деятельности русских адептов эзотерического знания. Основным делом Н. И. Новикова была подготовка многотомной рукописной «Герметической библиотеки», которая стала его главным вкладом в процесс становления и развития эзотерической традиции в первой четверти XIX в.

Ф[едору] П[етрович]у сообщи. J`ai donc prevu et divine que la mes intelligence entre … finira d`abord et sans explications. Adieu.

P. S. Приложение в Харьков отошли пожалуйста. Иван Влад[имирович][1] редкой человек! По его рекомендации Феофилакт, епископ Калужский[2], подписался на 30 экз. «Сионского вестника», когда здесь ни на половину еще не подписалось. Сверх того Ив[ан] Вл[адимирович] прислал мне до 400 в помощь на издержки, и сверх того подписался на 10 экз. сам; и так я от одного Ив[ана] Влад[имировича] имею теперь 800; а здесь денег на Журнал и 100 еще не собрал. Кто так любит хорошие книги как Ив[ан] Вл[адимирович]?

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 87–88.

6.

26 декабря 1805 г. СПб.

Письмо твое, мой любезный друг, от 18 числа я получил. Продолжая посылки мои на твое имя, с завтрашнею почтою препровожу я опять к тебе кипу, состоящую из первых месяцев Сионского Журнала г-на Мисаилова[3]. За раздачею будущих там экземпляров по надписям, да остальные отдай в газетную экспедицию для рассылки подписавшимся, которых число так мало, что и то количество, которое я теперь посылаю, очень велико. Но если б случилось, чтоб по выходе сего первого месяца стали являться охотники, и экземпляров присланных не достало: то я прошу обирать у моих знакомых, которые тотчас опять их получат. Я полагаю, что вы Январь получите в самый день нового года: он и здесь не выдет прежде, как для знакомых 1-го, а для незнакомых из лавки 2-го числа. Ф. Мисаилову хочется, чтоб месяцы шли отчасу возвышаясь. Между тем у него и февраль почти уже готов.

Впрочем, как газетная экспедиция зависит собственно от почт-директора, то я думаю, ты лучше сделаешь, если о сих экземплярах доложишь

---

[1] *Иван Влад.* – Иван Владимирович Лопухин (1756–1816). Известный мистик, масон, принимавший деятельное участие в литературных и филантропических предприятиях московских масонов-розенкрейцеров. Ему, в частности, принадлежат переводы ряда мистических сочинений, а также несколько оригинальных работ, среди которых «Нравоучительный катехизис истинных франкмасонов» (1790, несколько изданий), «Духовный рыцарь или ищущий премудрости» (1791 г.), «Изображение мечты равенства и буйной свободы с пагубными их плодами» (1794), «Излияние сердца чтущего благость единоначалия» (1795), «Описание нескольких картин и список с некоторых отрывков, находящихся в магазине давнего смотрения на внутренние причины действий и на слепоту развращенных французов» (1795) и «Подражание некоторым песням Давыдовым» (1796). В начале XIX в. И. В. Лопухин один из ревностных пропагандистов мистических идей. Сотрудничал в журналах «Сионский вестник», «Друг юношества».

[2] *… Феофилакт, епископ Калужский…* – архиепископ Феофилакт (Русанов), выпускник Александро-Свирской духовной семинарии. Член Св. Синода (1807 г.), Комиссии духовных училищ (1808).

[3] *… г-на Мисаилова…* – псевдоним А. Ф. Лабзина.

Ф[едору] П[етровичу], к которому, может быть, и я успею что-нибудь написать, следующие же по надписям отошли, пожалуйста, сам.

Прилагаемое письмо к камер-юнкеру, содержащее в себе обстоятельство о наследственном деле и потому нужное, чтобы он получил оное верно и не отрекся бы неполучением, также бы и отвечал на оное, отошли, пожалуйста, верно. В письме сем писано, чтоб и ответ изволил он прислать к тебе. Это от Чекалевского, выбранного опекуном к малолетнему Пушкину, которого ты у нас видел[1].

Поздравляю с праздником и наступающим новым годом. Каково-то ты провел, мой любезный друг, вчерашний день; а мне Бог дал провесть оный довольно хорошо. По обыкновению моему я вчера нигде не был, а у меня близкие друзья кое-кто были.

В праздник сей подарили меня Канарский[2] и мой Турчило[3], еще накануне, большим подарком. Брат Вечерин, едучи ко мне встречает Турчилу и предлагает ему подвезти его в своих санках; он отказывается, и по долгим допросам, куда идет и за чем, открывается, что Турчило из определенного ему в год 180 р. жалованья несет 10 рублей в тюрьмы; что они условились с Ипполитом[4] и один пошел в крепость, другой в градскую тюрьму, раздать, что припасли, несчастным, тамо содержащимся; и это без всякого подучения или научения от меня и совсем тайно, так что наружу вышло уже совсем нечаянно. Судьбе угодно было сделать мне то известным и показать осторожности моей, что это кандидаты; и так вчера мы очень жалели, что на сих днях вас не будет с нами, и что мы не сможем приобщить вас к нашей радости, которой ни их ни себя лишать долго я уже не хочу. Ах! Мой друг, каков этот пример для нас, мы и богаче их; но иногда о таких подвигах милосердия и не вздумаем.

Каково ты провел пир свой? Дядюшка[5], я чаю, от праздника опять уехал восвояси. Ежели же он еще с вами, то поднеси ему «Сионского вест-

---

[1] *Это от Чекалевского, выбранного опекуном к малолетнему Пушкину, которого ты у нас видал.* – По всей видимости, имеется в виду Петр Петрович Чекалевский (1751–1817) – писатель, конференц-секретарь Императорской Академии Художеств, потом ее вице-президент. Масон. Член-основатель ложи Северных друзей и ложи Соединенных друзей. Собиратель милостыни или брат человеколюбия в ложе Сфинкса. Великий милостынесобиратель Великой провинциальной ложи. Посещал ложу Умирающего сфинкса. Напечатал: «Рассуждение о свободных художествах, с описанием некоторых произведений российских художников» (СПб., 1793); «Опыт ваяния из бронзы одним приемом колоссальных статуй» – «Essai sur les operations pratiquees lors de la fusion en bronze des statues colossales d'un seul jet» (СПб., 1810, одновременно на русском и французском языках).

[2] *...Канарский...* – Вероятно, речь идет об Ипполите Канарском, авторе «Сибирских записок».

[3] *...Турчило...* – Иосиф Адамович Турчило (1778 – ?). С 1806 г. член ложи Умирающего сфинкса.

[4] *...Ипполитом...* – Ипполит Канарский.

[5] *Дядюшка...* – Н. И. Новиков.

ника». Если же его уже нет, то перешли, равно и к Семену Ив[ановичу][1]. Но может быть завтра успею я сам черкнуть к нему что-нибудь. Также завтра будет прислана к тебе посылка для друга моего сердечного Николая Ларионовича Сафонова[2], который теперь в Москве; познакомься с ним; это редко добрая и простая душа; не бойся познакомиться с ним короче сколько можно, и учись брат у сей простоты, у сей доброты беспритворной. Я к нему также напишу, чтоб он полюбил тебя без церемоний. Ты, я чаю, читал у меня его письма, и если так, то сам удивишься оным, ставши с ним знаком, ибо ты увидишь, что он так сказать бессловесный и смирен и кроток подлинно сердцем. Но добро, полно. Я встал в 4 часа, чтоб успеть написать письма; теперь уже осьмой, пора одеваться и пуститься хотя места в два, три.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 95–96.

7.

27 декабря 1805 г.

Любезный друг Дмитрий Павлович!

Прошу принять сей подарочек на новый год. Прошу разослать прилагаемые пакеты, и из журнала вручить

1 Федору Петровичу К[лючареву]

1 Дм[итрию] Павл[овичу] Р[уничу]

1 Осипу Алексеевичу Поздееву[3]

1 Харитону Андр[еевичу][4]

---

[1] *...Семену Ив.* – Речь идет о Семене Ивановиче Гамалее (1743–1822), мистике и масоне-розенкрейцере, который обучался в киевской академии, служил в Сенате и в канцелярии московского генерал-губернатора. Во время пребывания в Москве познакомился с Н. И. Новиковым и стал одним из выдающихся деятелей новиковского кружка масонов-розенкрейцеров. Писал духовные стихотворения, переводил с немецкого, французского, польского и латинского эзотерические сочинения. В частности, ему принадлежит перевод сочинений немецкого теософа Якоба Беме. Представляет интерес обширная переписка С. И. Гамалеи с Н. И. Новиковым, И. В. Лопухиным, Ф. П. Ключаревым, И. П. Тургеневым, Н. М. Карамзиным и другими, которая была издана в 1832, 1836–1839 гг.

[2] *...Николая Ларионовича Сафонова...* – Николай Илларионович (Ларионович) Сафонов (? – 1817). Масон-розенкрейцер. В 1779 г. поручик. В 1780–1788 гг. предводитель дворянской опеки в Епифани. В 1785–1793 гг. титулярный советник. Помещик сельца Буйцы, Бабакина и Дубинки Епифанского уезда.

[3] *Осипу Алексеевичу Поздееву...* – Осип (Иосиф) Алексеевич Поздеев (1746–1820). Сын капитана Алексея Васильевича. Начальник канцелярии графа З. Г. Чернышева. Известнейший деятель масонского движения. Один из руководителей русских масонов-розенкрейцеров, среди которых пользовался огромным уважением. Идейный оппонент и противник Н. И. Новикова. В русском розенкрейцерстве представлял консервативное направление. По мнению исследователей русского масонства, выступал против активной религиозно-просветительской деятельности, за которую ратовал Н. И. Новиков и его сторонники. Похоронен в Спасо-Андрониевском монастыре в Москве.

[4] *Харитону Андр. ...* – Харитон Андреевич Чеботарев (1746–1815). Преподаватель российской истории и словесности, профессор и первый ректор Московского

1 Павлу Степановичу[1]

1 Дм[итрию] Ив[ановичу] Дмитревскому

/6 все на белой. Прочие как белые, так и серые экземпляры отдать счетом в газетную экспедицию для рассылки подписавшимся. Если бы посылка пришла к вам накануне нового года, то вы в тот день никому не отдавайте, а раздайте в самый новый год.

Leben Sie wohl.

Записываюсь до обмороков, и теперь отпиваюсь холодною водою.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 97–97 об.

8.

9 января 1806. СПбург.

Ты спрашивал меня, любезный друг, что это значит, что я хочу разговаривать с тобою посредством «Сионского вестника»? То, что сделавшись подрядчиком, обязавшимся поставлять на срок листов 9 и 10 печатных в месяц; да без сроку несколько, я не могу найти время отвечать порядочно на дружеские письма, которые не могут не быть мне тягостны потому, что отнимают время, которое я должен находить урывками. Сионский же вестник каждому моему приятелю всякой месяц приносить будет четкими буквами столько, сколько я не написал бы к нему в месяц, особливо, когда писать надобно к каждому порознь. Так что если мне отвечать теперь тебе исправно, то надо собрать несколько твоих писем и списать на все вдруг несколько листов: но близкое наше свидание от сего меня избавит и без «Сионского вестника», о котором, однако ж, вы ничего мне не сказали; стало московским моим друзьям он не так нравится, как петербургским. Ответствую на письмо от 22 декабря. Минуты, в которые человек порывается лететь по крестному пути, не тщетны; это апостолы, предлагающие проповедь свою свободной нашей воле, которой никогда не делается насилия. Находимое в себе упорство может вести ко второй букве В или молитве.

На письмо от 29 числа. Ни приключений, ни Журнала на papier velin не печатано; а приключений тиснуто было немного на почтовой[2], но и те так расхватали, что я, хотевши послать их автору на почтовой, теперь не в

университета. Член многих научных обществ. Издатель «Московских ведомостей». Переводчик с латинского, немецкого и французского. Его научная и преподавательская деятельность началась в 1770-е годы и была связана с «новиковским» десятилетием в жизни университета. Секретарь Дружеского ученого общества. В масонстве с 1775 г. В 1783 г. принят в теоретический градус, а затем около 1785 г. во внутренний орден масонов-розенкрейцеров.

[1] *Павлу Степановичу…* – Павел Степанович Рунич (1747–1825) – отец Д. П. Рунича. Губернатор в Вятке и Владимире, затем сенатором. Масон. С. И. Гамалея посвятил его в 3-ю степень. Известно также, что Д. П. Рунич находился в дружбе с Н. И. Новиковым.

[2] *…а приключений тиснуто было немного на почтовой…* – Имеется в виду сочинение Ю. Штиллинга «Приключения по смерти» (Ч. 1–3. СПб., 1805).

состоянии стал ни тебе, ни ему уделить из них. На pap[ier] vel[in] и теми же литерами печатан Флейшер[1], которого вы и получили во всем убранстве, во злате и лазури.

На письмо от 1 января. Крестов бояться нечего; когда наложит их вседержитель, то он силен и поддержать крестоносца; следовательно, это и не беда. Менее Господь милует еще от них по моим изданиям, может быть, ведая и предвидя, что я их понести еще не в силах. Новый я провел так, что накануне мы были все вместе вверху у П[етра] И[вановича] Р[усановского] [2], а в самый новый год был при дворе маскарад; то иные отобедав у меня, отправились туда, а другие провели и вечер со мною. Третьего дня в воскресенье один приезжий упросил меня[3] опять побеседовать вверху у Н[иколая] И[вановича], а Ипполит ждет и будет ждать приезда друга моего любезного, другой также прежде не ступит на ковер.

Ты требуешь, любезный друг, уже в другой раз моего портрета; буде тебе непременно сего хочется, то он есть у Ф[едора] П[етровича], который отнял его у Ал[ександра] Гр[игорьевича] и он, кажется, мне был всех лучше; да еще [нрзб] и с циркулем и молотком был написан[4]. Если тебе он понравится, то можешь попросить у Ф[едора] П[етровича] списать копию. Не то, когда пожалуешь сюда, то здесь сработаем: только мне хочется чтоб ты посмотрел портрет мой у Ф[едора] П[етровича].

На письмо от 4 января. Утешил ты меня, любезный друг сим письмом особливо. Итак, я надеюсь скоро призвать тебя к груди моей; надеюсь также, что приезд твой будет не тщетен и для тебя. В'ехать можешь прямо к брату Вечерину под видом тем, что как у Ефима П.[5] теперь живет брат И[ван] П[етрович][6] то ты и боялся стеснить их. Благодарствую за сей

---

[1] *... теми же литерами печатан Флейшер…* – Речь идет о книге А. С. Флейшера «Мысли о самопознании по основанию натуры» / [Пер. А. Ф. Лабзина]. СПб.: Ф. Дрехслер, 1806.

[2] *...П. И. Р. ...* – Вероятно, Петр Иванович Русановский. Учитель иностранных языков в Дворянской гимназии при Московском университете. Бакалавр и магистр Московского университета. По завершении обучения чиновник особых поручений при начальнике Рурской гребной флотилии маркиза де Траверсе. Затем экспедитор Комиссии духовных училищ по ученой части. С 1810 г. директор Музея государственного адмиралтейского департамента. Член ложи Умирающего сфинкса и ее секретарь со дня основания. С 1814 г. 2-й надзиратель ложи. Милостынесобиратель до 12.10.1815 г. и с 1817 г. Исключен 18.04.1820 г. за непосещение.

[3] В тексте письма: «упросил меня упросил меня».

[4] *...и с циркулем и молотком был написан* – Известно несколько портретов А.Ф. Лабзина. Судя по всему, в письме идет речь о написанном В. Л. Боровиковским в 1805 г. портрете А. Ф. Лабзина, на котором он изображен с орденом св. Анны 2-й степени, полученным 2 апреля 1805 г., и масонскими атрибутами: циркулем, молотком и раскрытым Евангелием. На фоне виднеется скульптурное изображение сфинкса. См.: *Боровиковский В. Л.* Портрет А. Ф. Лабзина // [URL]: http://www.rmuseum.ru/data/catalogue/canvas/rossiya/gtg5037.php. Румянцевский музей. Виртуальная реконструкция.

[5] *...Ефима П.* – неустановленное лицо.

[6] *...И. П. ...* – Вероятно, Иван Потапович Чернов. См. выше, стр. 93, прим. 4.

подарочек многоценный. При от'езде дай знать и Ивану Владимировичу заблаговременно, а Н[иколай] Ив[анович], я чаю, уже и знает. И телом и душой, и деньгами помогать тебе рад твой усердный брат, друг и слуга Лабзин.

P. S. В письме от 1 числа ты говоришь, что забыл отдать Журнал для С[емена] Ив[ановича] и что отдашь Н[икола]ю И[ванович]у, а в письме от 4-го о сем не упоминаешь. Если забыл отдать, отдай, пожалуйста. Завтра с тяжелою почтою пошлю к тебе еще и Журнала и Флейшера. Пакеты приложенные разошли, а книги передай Дмитрию Ив[ановичу] для раздачи и продажи.

Leben Sie wohl.

Нельзя ли с собою взять Ольгова[1], Ипполит мой так мне его нахвалил, что мне хоть посмотреть на него; а еще лучше, кабы его у меня и оставить.

Lebin sie wohl.

При письме к Вас[илию] Вас[ильевичу] Чулкову[2] отошли пожалуйста хоть свой № «Сионского вестника» чрез Дм[итрия] Ив[ановича]. Я забыл ему послать, и он просит. Пожалуйста, отдай с письмом Дм[итрию] Ив[анови]чу.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 99–100 об.

9.

30 января 1806.

Я уже послал к вам февраль «Сионского Вестника», следовательно дал тем знать, что отложение вояжа вашего сделалось мне известно. Вчера я ожидал письма от вас с четвертковою почтою, думая, не решена ли уже загадка, заданная батюшке; но когда ни который из вас не писал о сем, то стало сие и вам еще не об'яснилось. Остаюсь в ожидании. Между тем благодарю тебя за дружеские письма, желаю тебе всякого благословения Божеского; прошу о рассылке приложений и остаюсь вашим верным другом и слугою.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 103.

10.

6 февраля 1806.

Приезжий Григорий Максимович занял меня столько, что я не имею времени и писать к тебе мой друг, обрадовавшись ему несказанно. Ты получил уже мой Февраль. Там есть два места, которые вскружат, я думаю, голову иным, как здесь А[лександре] А[лексеевиче] Л[енивцеве] с

---

[1] *... взять Ольгова...* – неустановленное лицо.

[2] *... к Вас. Вас. Чулкову...* – Василий Васильевич Чулков (1743(1744)–1792). Масон-розенкрейцер. Член-основатель Дружеского ученого общества. Один из учредителей типографической компании.

братиею[1]. Желал бы я услышать суждение москвичей о сей книге преимущественно, так как это есть уже собственное мое, а не перевод.

Leben Sie wohl.

P. S. Пожалуйста, уведомь меня существует ли мой портрет у Ф[едора] П[етровича], и где он находится? По его нынешней неблагосклонности ко мне, мне любопытно знать.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 104–104 об.

11.

6 марта 1806. СПб.

Я ни мало не в претензии на вас, любезный друг Дмитрий Павлович. Но сам изволь сказать, как должно назвать человека, который пишет, что имеет нужду в из'яснениях таких, которых на письме пересказать нельзя: а потом говорит: что разговаривать и об'ясняться и чрез письма де можно; сам говорит, что какой бы путь ни сделался, хоть поплыву, а буду: а потом пишет, что де и дорога ехать уже не позволяет: как назвать его, если не переменчивым?

Обстоятельства могли воспрепятствовать: но обстоятельства не могли заставить переменить свои собственные мысли и суждения: а тут то-то и есть. Какая неверность в слове!

Добро, помиримся, коли вам этого хочется: но впредь прошу быть осторожнее, и ни меня, ни себя так не обманывать. К[аменщическое]е слово, сказано должно быть тверже всякого слова честного человека, оно – сказано – есть залог верности и внешний знак его над естеством господства ergo сударь, ergo не учись давать изречениям своим атрибут ветряной мельницы, и предки наши говаривали; давать слово крепись, а давши держись.

Сегодня же или завтра пойдет к вам посылка с Мартом «Сионского вестника» чрез одного от'езжающего. Пожалуйста, пакеты, следующие по городам разошли, а московские раздай и достальные передай Дм[итрию] Ивановичу.

Каков то покажется нашим Март? В нем пиесы все вальяжные, между прочим помещена пиеса и вами переведенная. Если и Март с рук сойдет, то победа Мисаилова будет совершенная, complete, хоть и теперь он одержал славную над сопостатом.

Прилагаю листочек: какова сударь будет книжка, таким образом, напечатанная? Ежели дядюшка мой еще с вами, покажите ему. Пакет к Ив[ану] Владимировичу прошу отослать, и батюшке отдать. Не требуйте от меня, братцы, писем, право некогда, умилосердитесь; 9 листов печатных в месяц, почти все мною писанные, печатание оных и печатание вместе

[1] *...А. А. Л. с братиею.* – Вероятно, речь идет об Александре Алексеевиче Ленивцеве. Масон-розенкрейцер. В 1788–1792 гг. главный надзиратель теоретического градуса в Санкт-Петербурге. В начале Х1Х в. одним из членов общества Грабянки в Петербурге. С 1813 г. один из десяти директоров Российского Библейского общества. Умер в 1818 г.

других книг, из которых и теперь печатаются две, и все сие за моею справою, могут утомить человека и не должностного. Пусть кто хочет пробует сделать хоть в половину против моего.

Leben Sie wohl.

P. S. – Мне здесь слышно стало, что батюшке сделаны некоторые предложения: и это секрет от меня! Наживайте ж себе лучших друзей.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 109–110 об.

12.

20 марта 1806. СПбург.

Vous me jugez bien mal, mon cher ami, en me supposant des craintes ou des soupçons qu'on veut vous détacher de moi. Ce sont des idées que je n'ai point ou que je ne dois avoir nullement. Car qui suis-je, moi, pour vouloir m'approprier qui que ce soit? Et pour vous mettre plus au fait, considérez vous-même toute ma conduite: est-ce un moyen de s'attacher des gens que d'agir comme je le fait? Aucune car effet, au flatterie, et presque point de management pour tout le monde: est-ce que par la qu'on s'attache des gens? N'est-ce pas plutôt la voie la plus sûr pour perdre sens même qui me sont dévoués? Et vous voyez pourtant que je ne discontinue pas d'agir toujours comme cas. Je dois donc avoir d'autres vues, d'autres buts que celui de vouloir garder ou m'attacher de nouveau des personnes qui me sont chères. Non, mon amis, non; je dis toujours à mes amis, et je le dis à vous-même: ne soyez plus attache à moi aussitôt que vous croyez que cet attachement ne vous est plus utile, et que vous n'en profitez guères. On peut désirer quelquefois qu'un homme reste fidèle, mais ce n`est que en vue que celle fidèlite, constance ou attachement contribue à son bonheur et non pas au mien. Si donc je ne m'attaché pas volontairement à l'idée de mon oncle touchant l'article en question, c'est que je présume – (et peut-être je me trompe fort!) – que vous ne gagnerez pas tant de cette maniere la que vous auriez pu gagner en suivant la mienne; il est naturel de juger comme cela, lorsque'on agit de bonne foi, car si je savais une autre méthode mesmeure, je l'aurais adopte sûrement, et si je ne l'adopte pas, c`est une marque que je ne regarde pas comme memoire; et si je ne la préfére pas à la mienne, je dois le dire en conscience, ou je dois mentir. Je vous prié, mon cher ami, de lire bien ce que je vous écris et de le digérer bien; puisque tout cela n'est pas dit pour être lu ou parcoura légèrement, comme vous le faites quelquefois. Par ex[emple] vous me demandez parfois, si vous devez tenir parole donnée a mon oncle pour aller chez lui a la campagne? Et vous avez ma réponse la désins, prealablement faite dans ma lettre du 10 mars, à laquelle vous répondez actuellement. Je ne vous ai jamais dissuadé de vous defier de mon oncle, et je l'estime beaucoup, moi-même. Je vous ai conseillé toujours de suivre ses conseils, même de lui, mais d'être circonspect en même temps, pour vous épargner la peine d'exécuter ce que l'on vous ordonnerait à contre temps ou mal à propos peut-être car nous jugeons presque toujours les autres d'après nous-mêmes. Cette non advertence de votre part m'est très évidente aussi dans la manière dont vous lisez «Сионский вестник», которого вы читаете в удовлетворение только любопытства. Представьте себе, что автор мыслил, думал, обдумывал, что писал и искал из'яснить то, как можно больше экстрактно, центрально, короче, и выразить, сколько можно выразительнее: а вы хотите прочесть, понять и уразуметь то беглым образом. Нельзя так учиться. Надо входить в тот дух, каким автор был обладаем. Что писано напр[имер] из ума, того

нельзя обнять разумом; что излилось из глубокого и долговременного размышления, того нельзя оценить одним воображением и остроумием. Для чего же вам не приладиться, не приноровиться к автору, которого еще вы и любите и почитаете? Я вам скажу, что тут есть такие понятия, которые ни в каких книгах не были еще представлены, или так ясно и доказательно сказаны. Я вам скажу еще, что такого христианского журнала и у немцев (у французов никогда и не бывало) не было. Я имею два немецкие лучшие христианские журналы и ни одной пиесы из них взять не хочу. А вы, мой друг, не чувствуете того, как и прочие некоторые. Я вас спрашивал о каждом месяце: какая пиеса лучше других вам показалась? И не получил ответа. Я спрашивал вас и ныне о марте, вы мне отвечали, что вы его прочли скоро; но не написали после, прочли ли с размышлением не скоро: а Март и паче бегло прочесть нельзя. Не знаю уже, что для вас писать или, с позволения сказать, вы Господа уже об'елися, и так голоду не чувствуете, а без голоду и лучшее кушанье не вкусно. Есть, однако ж, и такие читатели «Сионского вестника» (которых конечно очень немного), которые говорят, что более трех, четырех страниц в день прочесть его не могут. Взгляните и на то, что дядюшка – почему-нибудь – предпочитает же его и Эккартсгаузену и Штиллингу[1]: а и те не дурачье. Взгляните и с сей стороны, что сей журнал выходит единственно под покровительством Единаго Провидения и может составить, и уже составляет, эпоху в моральном ходе нашего Отечества. Итак, не будьте так равнодушны к путям Провидения.

Плюменека дал вам дядюшка по моему же вопросу об нем[2]. Я спрашивал его чрез Дм[итрия] Ив[ановича] Дм[итревского] нет ли его переведенного? Ибо я также дал сию книжку переводить одному человеку. Но мой переводчик, во-первых, плохой, во-вторых, также слишком занят

---

[1] *... дядюшка – почему-нибудь – предпочитает же его и Эккартсгаузену и Штиллингу...* – Имеется в виду Н. И. Новиков, который критически относился к сочинениям К. Эккартсгаузена и Ю. Штиллинга. Об этом А. Ф. Лабзину сообщил Д. П. Рунич, который писал: «Вестник ваш здесь нравится и Н[иколай] И[ванович] весьма похваляет его. Он не однажды говорил мне, что предпочитает и Экк[артсгаузеновым] и Штил[линговым] сочинениям. От прочих же мне удалось слышать такую же похвалу. Одно, что замечают в издании вашем, есть свобода и вольность, с какими он писан, что и заставляет опасаться, чтобы он не навлек на себя внимание книжников наших - фарисеев и архиереев» (См.: Письма Д. П. Рунича к А. Ф. Лабзину // РО ИРЛИ. Ф. 37. Ед. хр. № 32602. Л. 103 об.)

[2] *Плюменека дал вам дядюшка по моему же вопросу об нем* – Речь идет о книге «Влияние истинного вольного каменщичества во всеобщее благо государств <…> Карла Губерта Лобрейха фон Плуменека…». Эта работа была издана на немецком языке в 1777 г., ее автором был Бернхард Иозеф Шлейс фон Левенфельд. Русский перевод этой книги со второго (амстердамского) издания 1779 был опубликован в Москве, в университетской типографии в 1816 г. Среди русских масонов-розенкрейцеров отношение к этому сочинению было неоднозначным. Д. П. Рунич приступит к переводу Плуменека, но в декабре 1806 г. Н. И. Новиков попросит его прекратить работу и вернуть оригинал, так как эту книгу взялся переводить С. И. Гамалея. (См.: Письма Н. И. Новикова. С. 106).

должностью, так что иногда обедает в 7-м и 9-м часу вечера. Итак, я теперь не знаю, кто из вас переведет скорее и лучше. Ежели письмо сие застанет еще в Москве дядюшку: то скажите ему, что цель моя при переводе оной та, чтоб сделать эту книгу публичною, особливо по причине письма, или предисловия, которого конец может делать прекрасную аллюзию. Прощай брат. Слышали ли вы, что кн. Александр Б[орисович] Куракин едет послом в Вену[1]. Ох, устал: право не до писем. Теперь четыре типографии вдруг печатают на меня.

Leben Sie wohl.

P. S. Пожалуйста, мой друг любезный, выпроси себе из газетной экспедиции полную записку о всех подписавшихся на «Сионский вестник». Я на силу ее добился было, но и потерял, и так самому мне просить опять стыдно, особливо, что и в моем собственном деле без доклада Ф[едор]у П[етрович]у ничего не делается.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 114–114 об.

13.

10 апреля 1806. СПб.

Я очень рад, мой любезный друг, что вы, хорошо ли, худо ли, исполнили однако ж обязанность нашей религии, т. е. говели, исповедались, причастились. Сие святое действие никому так не нужно, как грешнику, каким вы себя чувствовали: что ж касается до того, что у вас не было при сем желаемых ощущений: то, во 1-х, всякое действие внутреннее требует предварительного приуготовления к тому, без которого, если б и Св. Дух на нас сошел, то бы мы не восчувствовали от того пользы, а еще вред может быть, подобно как в Иуду, по вкушении от той же трапезы, вошел Сатана, и для того-то в молитве пред причастием говорится, чтоб мы не были яко Иуда. Во 2-х, достоинство наше состоит не в сладких чувствованиях, которые могут быть и не быть: а в решимости воли. Не сказано: тот Меня любит, кто чувствует ко мне то и то: но тот, кто заповеди моя соблюдает. Иоанн. XIV. 21.23. Следовательно, важность в том, чтоб воля решалась исполнять заповеди Иисусовы, хочет ли того, или не хочет, т.е. против себя.

Касательно не полученного тогда письма от батюшки, мудрено ты говоришь, что может быть он тогда и не писал, когда батюшка никогда еще не пропускал понедельничной почты и когда он и ныне говорит, что не пропускал и на сей раз. Следовательно, ты заметь это; и если в недоходе

---

[1] *... кн. Александр Б. Куракин едет послом в Вену.* – Александр Борисович Куракин (1752–1818). Известный государственный деятель. Вице-канцлер в царствование Павла 1. Затем с 18.07.1806 г. по 1808 г. посол в Вене, в 1808–1812 гг. в Париже. В 1803–1814 гг. член государственного совета, сенатор, действительный камергер. Автор «Precis historique de la vie du comte M. J. de Panine» (Лондон, 1784), «Описания путешествия князя А. Б. Куракина вниз по Суре» (СПб., 1793) и «Souvenirs d'un voyage en Hollande et en Angleterre» (СПб., 1815).

до меня батюшкина письма ты не сам виноват: то это что-нибудь значит, sat sapienti.

Кн. Н. М. Козловского[1] и П. Ст. Лихонина[2] я сам очень люблю. Может быть их разговоры с тобою значат только светские, или дружеские комплименты; а может быть и нет. Я прошу тебя однако ж, увидевшись с Петром Ст. Лихониным, обнять его дружески, крепче, крепче и поцеловать, сколько можно, братски. За меня то есть, а не за себя – то не в счет. О князе же разумеется уже, что и ему тоже принадлежит. Это человек, о котором я говорю, что он носит сердце свое на ладони, или на блюдечке; всем показывает, и всякому отдать его душою (думаю) рад, каково ни есть. Искренность сия еще больше бы его отличала, если б он был оставлен самому себе.

На сих днях отправляемый мною к гр. Ф. В. Растопчину[3] в учители к детям его воспитанник нашей академии вручит тебе посылку, на твое имя адресованную, которую ты, не распечатывая, ибо в ней ничего к тебе нет, препроводи любезный друг в Харьков при письме, которое вместе с посылкою тебе доставлено будет, сделавши только надлежащую надпись, вместо имени своего.

Известно ли тебе, что у меня идет война с самим, за «Сионский Вестник», которая поднялась снова с 21 марта. Ежели удосужусь, я пришлю тебе с от'езжающим весь процесс мой, который еще не совсем кончился, и который опять, т. е. в другой раз уже, кажется, я выиграю; и если выиграю, то победа одержана будет славная, не для меня только, но и для всех решительная.

Прошу теперь о доставлении прилагаемых писем и остаюсь с почтением усердием и любовию верным твоим другом и верным слугою

Мисаилов.

---

[1] *Кн. Н. М. Козловского…* – Николай Михайлович Козловский. Советник Московской удельной экспедиции департамента уделов, смотритель над загородными дворцами Экспедиции Кремлевского строения. Масон. В 1776 г. член ложи Озириса. В 1780 г. 2-й надзиратель Провинциальной (национальной) великой ложи в Петербурге. Около 1789 г. 2-й надзиратель Шотландской ложи в Москве. Член теоретического градуса, в 1791–1792 гг. работал под руководством главного надзирателя И. А. Поздеева. В начале XIX в. член ложи Нептуна, в которой исполнял должности 1-го и 2-го надзирателя, ритора, попечителя о бедных. Посещал ложу Умирающего сфинкса.

[2] *… П. Ст. Лихонина…* – Петр Степанович Лихонин (ум. в 1826 г.). Воспитанник Дружеского ученого общества. Сотрудник журнала «Утренний свет». Писатель. Член Вольного экономического общества. Служил в Комитете для окончания нерешенных дел комиссариатского департамента Военного министерства. Масон. Член ложи Нептуна. С 1806 г. ритор этой ложи. Посещал ложу Умирающего сфинкса.

[3] *… гр. Ф. В. Растопчину…* – Федор Васильевич Ростопчин (1763–1826) – известный русский государственный деятель в царствование Павла 1. Кабинет-министр по иностранным делам, третий присутствующий в коллегии иностранных дел, великий канцлер ордена св. Иоанна Иерусалимского, директор почтового департамента, первоприсутствующий в коллегии иностранных дел и, наконец, член совета императора. С 1801 до 1810 года жил в Москве в отставке. В 1810 г. назначен обер-камергером, а в 1812 г. – главнокомандующим в Москве.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 120–121 об.

14.

24 апреля 1806. СПбург.

Благодарю любезного друга за добренькое письмецо от 16 числа. Различие описываемого вами положения вашего с положением доброго духовника не должно соблазнять вас. Вместо оной разности, я напротив того нахожу здесь согласие. Вы, приступая к исповеди, находили в себе оскверненного грешника; а он видел в вас кающагося: итак вы ощущали скорбь о грехе, а он радость о примечаемой перемене в вас: вот отчего и различие, которое не есть разногласие, а согласие, гармония тонов dur и mol. Превращение вольнодумца и шалуна в человека, боящегося Бога, смиряющегося пред Господом, должно было обрадовать сего доброго старика, и он, по доброте своей, не умел скрыть от вас своей радости; похвалы его были нескромные выражения оной. Впрочем, будем просить духовников наших, чтобы они видели в нас не иного кого, как только грешников, и полагали бы нам таковыми себя увидеть.

Внутреннее состояние ваше не так-то худо. Стеснение сие происходит от нашей испорченности, от непривычки нашей ни к чему прямо доброму. Так то ясно доказывается каждому обращающемуся поврежденность естества нашего; надобно, так сказать, сделаться совсем навыворот: что любил, то разлюбить, чего не жаловал, то начать любить: а это не шутка, работа не маловременная; ученик же во всех вещах еще не сведущ. Ежели вам полюбилась 4-ая пиеса апреля «Сионского вестника», то вы там найдете замечание о сей неловкости[1]. Впрочем, по справедливости сказать, нам еще полезнее то состояние, в котором мы видим себя худыми, нежели то, в котором кажется нам, что и мы сколько нибудь еще годимся. Сказано: Ищите прежде всего царствия Божия, и правды Его, для того, что царствие Божие не приидет, пока не будет то согласно с правдою, или правосудием Божиим; в злохудожну же душу не внидет Премудрость, ниже обитает в телеси невинным греху. Итак, сколько еще вымывать, вычищать, выжигать в нас остается, чтоб очистить нас от всякия скверны и изпраднить от суеты, дабы Утешитель пришел и вселился в ны! Правда Божия не может быть приятна грешнику. Это чрезвычайная милость, но ему несродная. В чистейшем и легчайшем воздухе у нас, привыкших к грубому, дыхание занимается. Ах, мой любезный друг! Какая несказанная милость есть правда Божия! Можно ли не желать ее, с умным взором на нее? Что она из нас сделать хочет? Чистых, светлых, богоподобных! Ибо един благ, един свет, и всякое даяние благое и дар совершенный происходят от Него; следовательно, и все добродетели прямые его суть свойства, и следовательно от Него их испрашивать, заимствовать и получать должно.

---

[1] *Ежели вам полюбилась 4-ая пиеса апреля «Сионского вестника», то вы там найдете замечание о сей неловкости* – Статья «О христианстве» (Сионский вестник. 1806. № 4. С. 54–90).

Итак, хоть бы убедиться в том, хоть бы поверить тому, что нам из милости посулил спаситель у Матф. Гл. VII. 7.

Разум любуется всеми сими истинами, но иногда только что любуется: а сердце трепещет их, отторгается от них; ибо надо переделаться, перетвориться, перородиться; следовательно ветхое все вон и прочь. Каково же это развратной натуре? Все божественное, богоподобное ей не в меру, не в пору, не к стати. И чтоб оное в себе допустить, надобно ей терпеть, страдать: а этого то мы и бегаем; ибо хотим только наслаждений, ищем наград, а не хотим потрудиться: труд нам не нравиться. По воображению, мы и все хотим в царствие небесное; а по действиям прячемся от него; ибо оно начинается не весело, с креста; надо пойти наперекор, на перелом себя. Но без креста не соткать и холста: на основу надобен уток.

Тоскливое, скорбное состояние сердца, при окаменении его весьма мучительно: но опять и хорошо; ибо служит большим обличением человеку его качества, и гонит его к истинному смирению. Состояние то ж бедное, скудное, нищее привлекает само вышнюю помощь. От того бывает, что иногда вдруг холодность сия превращает в жар, сердце растворится, слезы градом покатятся от умиления, и стесненная душа вдруг отдохнет, облегчится, воспарит и возгласит: псал. 83 и часто приходится желать сего тяжелого состояния.

Просвещенный Пастух действительно есть книжка помазующая[1], и я вам желаю чувств и понятий, какие имел автор ее; между тем станем искать лекарства от окаменения нашего у Иезек. XI. 19. XXXVI. 26[2].

К дядюшке моему прилагаю пакет. Прилагаю также два листочка, описание истории, происходящей с Мисаиловым. Вы прочтите ее, спишите, буде хотите, дайте прочесть Федору П[етровичу] и кому хотите; ибо я из сего не делаю секрета: но отошлите с сим письмом и листки к дядюшке моему, дабы мне не переписывать еще: а я к нему пишу, что посылаю. Вы видите, что Мисаилов в войне с Самим: но милости никакой ни у кого не просит и ни у министра, ни у попечителя, ни у архиерея не бывал, и требует только решения, хоть сожгите, да решите. Дело идет, как издателю хотелось, чтоб утвердить да или нет; для того он захотел журналом ударить в барабан. И началась тревога, и по сю пору победа на его стороне. Дело идет не о «Сионском вестнике» только: но о всех подобных книгах. Если победа одержится совершенная, то Мисаилов своим лбом отворит двери всем желающим того же.

Прости, любезный друг.

---

[1] *... Просвещенный Пастух действительно есть книжка помазующая...* –Имеется в виду книга Пуарата «Просвещенный пастух, или духовный разговор одного благочестивого священника с пастухом, в котором открываются дивныя тайны божественной и таинственной премудрости, являемой от Бога чистым и простым душам» (СПб., 1806).

[2] *... у Иезек. XI. 19. XXXVI. 26...* – «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное».

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 123–124.

15.

1 мая 1806. СПб.

Благодарю любезного друга Дмитрия Павловича за два письма его с легкою и тяжелою почтою. В прошлый раз я писал к вам так много, что с сегодняшнею надо и отдохнуть. П. П. у меня уже готово[1]: но не знаю, как послать; ибо, говорят, денег довольно собрано и оные отданы дядюшке: но я ни денег, ни списка, сколько кому прислать следует, от него не получал. За тем боюсь послать кому-нибудь, чтоб не произвесть вражды, и пишу к нему ныне, поздравляя его с именинами. Тебе же мой друг посылаю Пастушка на лучшей бумаге, а тот экземпляр, который ты взял у Дм[итрия] Ив[ановича] вручи батюшке. Но не показывай своего экземпляра Дм[итрию] Ив[анович]у, а то он возревнует.

Для сведения вашего и прочих прилагаю копию с последней бумаги по делу Мисаилова. Вот зачем мучили целый месяц человека, чтоб, наконец сказать …… ничего. Теперь опять раздор между цензорами, один говорит: это принадлежит к 22 пункту, а другой: нет, к 8-му[2]. Как для людей светских, сими материями не занимающихся, все сие писание есть сатира на них; и как сатиры никто не любит: то я удивляюсь не тому, что нападают на «Сионского Вестника»; но тому, что его терпят; тому, что митрополит за него вступается. И так «С[ионский] Вестник» по крайней мере сие произвел чудо; ибо когда архиереи вступались за такие книги? Когда и сам митрополит защищал какую другую подобную? А на «Сионский вестник» даже езуитского генерала убедил подписаться.

---

[1] *П. П. у меня уже готово…* – Вероятно, речь идет о «Пастырском послании».

[2] *…это принадлежит к 22 пункту, а другой: нет, к 8-му…* – Речь идет о статьях № 8 и № 22 цензурного устава 1804 г., в которых шла речь о цензуре книг религиозного содержания. При этом в соответствии со статьей № 8 «сочинения, до веры и Церкви относящиеся» подлежат цензуре духовной. Однако в статье № 22 утверждалось, что «скромные и благоразумные исследования всякой истины, относящейся до веры, человечества, законоположения, управления, не только не подлежат самой умеренной строгости цензуры, но пользуются совершенной свободой мнения, возвышающего успехи просвещения». В результате этой юридической коллизии было трудно определить, какой цензуре, духовной или гражданской, подлежало то или иное сочинение. Что касается «Сионского вестника», то он издавался в обход духовной цензуры. В свою очередь противники журнала, руководствуясь статьей № 8, считали, что он подлежит не гражданской, а духовной цензуре. В течение апреля вопрос о цензуре «Сионского вестника» рассматривался в правительственных структурах, но ясных рекомендаций цензурный комитет не получил. Министр просвещения указывал, что «цензура должна руководствоваться в рассматривании оных 22-м пунктом Устава о цензуре, в котором скромное и благоразумное исследование всякой истины, относящейся до веры, предоставлено рассмотрению гражданской цензуры; но сочинения, в коих имеющиеся статьи касались бы догматов веры на основании 8-го пункта Устава, должны быть рассматриваны духовною цензурою» (Переписка по делу о «Сионском вестнике». С. 044).

Отдай, друг мой, письмо Дм[итрию] Ив[анович]у. Отошли другое к Албычеву.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 125–126.

16.

15 мая 1806. СПб.

Письма ваши нынешние не веселят меня, любезный друг: но это не беда, и дружба не на одном веселье и основана быть должна; надобно друг в друге участвовать по обоим отношениям. Беспорядок внутренний ваш виден во всех строках. Например, не в одном уже письме вы мне повторяете о поездке в деревню Ф[едора] П[етровича], но поехал ли он, или только думает ехать, сего я из письма вашего не мог точно узнать.

С завтрашнею тяжелою почтою пришлется вам несколько в газетную экспедицию май «Сионского Вестника». Прошу вас приказать в газетной экспедиции, чтоб при отправлении к Нижегородской игуменье Мая, приложить еще все 5 месяцев январь, февраль, март, апрель и май на простой же бумаге, и сверх того 3 экз. Пастушка на белой бумаге, взяв его у Дм[итрия] Ив[ановича] и 2 экз. Начальные основания деятельного христианства[1], которые для сего теперь к вам и препровождаю. Не забудь же мой друг отправить к игуменье

1. май
2. янв. февр. Март, апрель и май
3. Пастушка 3.
4. Нач[альные] осн[ования] деят[ельного] христ[ианства] 2.

Дмитрию Ивановичу скажите, что если Угроз уже пошел[2]: то теперь время выдавать вторую книжку, а в начале июня 3-ю, а в конце июня 4-ю.

Субботу, воскресенье и понедельник у нас было не только холодно, ветрено и пасмурно, но и снег шел, и термометр опускался до точки замерзания. Севодни утром показалось солнышко. В воскресенье был день моих именин, и у меня были гости; а в понедельник я проснулся с рожею и так вчера весь день провалялся и принимал рвотные, слабительные и клистиры. Севодни голове моей лучше, и кое-как могу писать. Прощай любезный друг: будь здоров и носи на себе милость Господа нашего.

---

[1] *... Начальныя основания деятельного христианства…* – Это книга «Начальные основания деятельного христианства, по вопросам и ответам расположенные, которые большею частию изображены словами самого Священного писания. Для детского чтения» (СПб., при Императорской Академии наук, 1805, изд. 3-е [1-е в 1783 г., 2-е – 1786 г.]). А. Ф. Лабзин издал это сочинение с надписью «приношение друзьям моим на новый 1806 год».

[2] *... если Угроз уже пошел…* – Имеются в виду первые части многотомного сочинения И. Г. Юнга-Штиллинга «Der graue Mann, Volksschrift» (в русском переводе А. Ф. Лабзина — «Угроз Световостоков»). Всего были изданы 30 книжек или 8 частей, которые А. Ф. Лабзин издавал по мере их выхода на немецком языке. В России «Угроз Световостоков» имел большой успех.

Прилагаю письмо к игуменье, которое отправь любезный вместе с книжками.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 128–129 об.

17.

9 сентября 1806. СПбург.

Любезный друг Дмитрий Павлович! Знай мой друг про себя и не давай знать, что ты знаешь, что здесь тебе скажется.

По «Сионскому вестнику» подпал я в немилость у государя и всего так называемого правительства. Целый месяц почти ежедневно были при дворе разговоры о «Сионском вестнике». Все читали, и все находили его безумным, опасным, даже вредным, и сказывают, были даже голоса, чтоб сочинителя запереть, который злее де еще и Н[овико]ва. Кончено тем, что дано предписание цензуре с выговором и угрозами, чтоб не пропускать книг наполненных нелепостями, противными здравому рассудку и NB духу правительства, и указаны места[1]. Оные суть – ибо разбирали только июнь и июль, как последние тогда, когда началось дело, до выхода еще августа в июне: страницы от 339 до 358, 373–376, 387–389, 394–401. В июле: страницы 73, 81, 84, 87, 88, 92, 98, 102, 121, 122.

Я боялся писать к кому либо о сем по почте, ибо, может быть, по сему сумнению и подозрению на меня, и письма мои распечатываются на почте. Постарайся, друг мой, узнать, не распечатываются ли также письма и ко мне посылаемые у вас? Тебе этого не скажут, а надобно умненько дойти допряма. Ибо недаром Ф[едор] П[етрович] ко мне со всем писать перестал, также и другие некоторые. Если брат Вечерин еще в Москве, то от него сие не секрет; впрочем нет нужды о сем и батюшке сказывать; ибо это только огорчит его. Прости. Желаю тебе всех благ. Думаю, ты бы сам после благодарить меня стал, если б зимою побывал сюда. У меня готов для тебя гостинец, за который наверно говорю, скажешь спасибо. Он не всем принадлежит, и если отдается другому, тогда я уже не властен буду дать его тебе. Sale et ama.

---

[1] *...дано предписание цензуре с выговором и угрозами, чтоб не пропускать книг наполненных нелепостями, противными здравому рассудку и NB духу правительства, и указаны места.* – Имеется в виду «предложение» Санкт-Петербургскому цензурному комитету попечителя Санкт-Петербургского учебного округа Н. Новосильцева от 24.08.1806 г., в котором говорилось, «что в 6-й и 7-й книжках «Сионского вестника», в сем году издаваемого, рассмотренных С. Петербургским цензурным комитетом, содержатся разные предосудительные места, с духом правительства и с правилами цензурного устава § 15-го не сообразные» (Русский архив. 1908. Кн. 2. № 7. С. 44–45).

P. S. Вручитель сего Петр Александр[ович] Курбатов[1], молодец очень хороший. Если письмо сие застанет бр[ата] Вечерина в деревне, онаго туда не посылай, а оставь любезный друг, до его возвращения оттуда.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 149–150.

18.

23 октября 1806. Спб.

Письмо ваше от 18 числа, любезный друг Дмитрий Павлович, я получил. Желаю вам успеха в заключениях ваших на счет женатой жизни. Так, или не так: но теперь не остается вам иного, как стараться воспользоваться сею переменою жизни сколь возможно, правильнее и лучше. Я не знаю, точно ли вы избрали себе подругу с согласия родителей, ибо вы сего ни разу мне не сказали. Если сего не было, или согласие их было не вольное, то вы в последствии по крайней мере должны ласками, кротостию, покорностию загладить вашу ошибку. Послушание паче поста и молитвы: родители у вас под судом не находятся, а вы у них, по законам Божеским, ежели вы оные нарушать не желаете.

Вы говорите что письмо мое полученное с Курбатовым у вас цело, и однако ж и теперь не ответствуете мне на то, о чем я там просил вас: это доказывает, что вы в женатой жизни неспокойнее еще холостой.

Дело Феопемта Мисаилова тем и кончилось, что он прекратил свой журнал, за который многие вступаются и тем может быть возбудят негодование в противниках своих опять на издателя. Графиня, например К., хвалит без памяти, сказывают, «Сионский вестник» и прочие некоторые из таких особ. Противники это знают и слышат и может быть поставят теперь в вину издателю, что он прекратил свой журнал; ибо на него запрещения собственно не было, но пропускать только всего бояться стали: а издатель дряни писать, или учение христианское перелаживать на светский лад отказался. Следовательно, его не победили, а угнели только.

О скорейшем выходе чина вашего похлопочу: но успеть не надеюсь, разве подлинно кн. Лопухин захочет: впрочем гр. Кочубей[2] поступил правильно; ибо в министерском комитете всеми министрами в присутствии государя положено и утверждено: 1) о всех чинах, которые выслужили годы не входить в доклад к государю (разве по особливым каким случаям) а относиться в сенат; 2) к государю взносить

[1] *...Петр Александр[ович] Курбатов...* – Петр Александрович Курбатов (1788[1794, 1795] – 1872), переводчик, служившей в архиве Коллегии иностранных дел, а затем в департаменте народного просвещения. С 1816 до выхода в отставку в 1851 г. он был директором типографии московского университета. Кроме того, в 1826–1830 гг. он возглавлял университетский Благородный пансион. Член масонской ложи Нептуна, в которой исполнял обязанности 1-го и 2-го надзирателя, обрядоначальника, попечителя о бедных. С 1819 г. член теоретического градуса. Посещал ложу Умирающего сфинкса.

[2] *...гр. Кочубей...* – Кочубей Виктор Павлович (1768–1834) – Известный государственный деятель, член негласного комитета, министр внутренних дел. С 1823 г. в отставке.

представления только о тех, которые бы, не выслужа законных лет, заслуживали производства; также о наградах, которые не зависят от сената: но и о сих и в том и в другом случае предлагать прежде министерскому комитету и по одобрению уже его представлять Е[го] В[еличеств]у.

Вот вам секрет. Прощайте. Мои все вам кланяются. Прилагаю письма и прошу о них. Засим

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22. Л. 155–156 об.

19.

23 января 1817. Спб.

Готовясь говорить с приятелями и неприятелями моими чрез «Сионский вестн[ик]», я тем меньше могу исполнить желание ваше, мой любезный друг, писать к вам чаще, писать к вам больше. Крест смиряет и под крестом всякой любезнее: потому и домашние ваши к вам поворотились, и слава Богу!

Есть ли толк посылать мне Ив[ана] Пот[аповича][1] за 800 верст, не зная за чем? Во-первых, человека оторвать от должности! И на чей кошт он поедет? Особливо, что ни у него, ни у меня, ни кибитки, не только коляски, нет! Я думаю, с'ездить в Царское Село, как в Гатчину, ближе нам, нежели тебе, мой друг, из Москвы туда тащиться. А за чем? Кажется, в письме об'яснено было[2]. Ежели же ты предполагаешь, что не за чем: то сие предположение твое, мой милый брат, не согласно уже с тем предположением, (что зачеркнуто) в котором ты за несколько лет пред сим так крепко настаивал: что только тут и нигде нельзя узреть свет во свете божием. Ежели опыты переменили тогдашнее твое очарование, то что значит, что мы стали ныне с тобой согласнее, и не я тогда ошибался, а, по-видимому, ты, мой любезный.

Однако ж точность дела требует употребить все меры, и не проронить ничего, чтоб после не упрекать себя. Когда дело идет об учреждении

---

[1] ... *Ив. Пот*... – Иван Потапович Чернов. См. выше, стр. 93, прим. 4.

[2] *Кажется, в письме об'яснено было.* – Речь идет о письме от 6 декабря 1816 г., в котором А.Ф. Лабзин писал: «Не побываешь ли ты мой друг, у дядюшки моего; потолкуй-ка с ним: хотят они, или нет, воспользоваться явным сим покровительством государя? И не пришлют ли они какой явной autorisation, т. е. ostensible мне ли, другому ли кому, к которому я пойду пожалуй в команду? Ибо теперь утверждена Гагаринская Провинциальная [; а Гагарин после был под Московским начальством: то на это надобны какие нибудь документы, или venseignements plus authentiques que les paroles seules. Право, кажется, на что пропускать случай? Я сам соединяться с ними, без согласия дядюшки, не хочу; а особо учредиться, то надобно les parchemins, des titres, des droits. Пожалуйста с'езди и переговори, и что говорено будет, подробно уведомь. Я почти на верное сказать могу, что никакого толку не будет: однако ж во 1-х хочется знать, что они говорить будут; во 2-х ты уверишься, кто из нас прав, когда ты со мной почти ссорился за то, что я слепо не предаюсь дядюшке, не зная, за что про что. Увидишь, что будет». (Письмо от 6 декабря 1816 г. ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 60–60 об.)

библейского общества, то, как бы архиереи того места не предупреждены были против оного, все приличие требует пригласить, или уведомить их о том.

Вчера я послал к тебе, любезный друг, только на долгих, чрез Серапина[1] требованные тобою еще 2 экз. моего Путеводителя[2]. Я чаю, ваше Превосходительство получили мое об'явление о «Сионском вестнике». На досуге, не вздумается ли и вам что написать или перевесть: прошу удостоить прислать оное к издателю.

Кумушке любезнейшей и детям свидетельствую мое почтение, усердие и любовь; равно и все мои вам кланяются и желают вам всего доброго.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 61–61 об.

20.

13 марта 1817. СПбург.[3]

Штиллинговой жизни все пять книжек теперь, я чаю, получил ты[4], мой любезнейший друг, и из оных видеть можешь, сколько я напечатал уже для первых трех месяцев сего года. Это было еще у меня запасено, но теперь каждый месяц я должен выдавать по книжке «Сионского вестника», которых я не мог приготовить, потому что повеление о нем пришло ко мне только 22 декабря: итак я должен теперь и писать, и печатать, и рассылать, и переписываться, все один. Суди же, имею ли я время отвечать друзьям моим, когда сверх сих занятий и дел по должностям, у меня на прошедшей неделе было 4 комитета, и на сей будет три! Итак, не сетуй, что поздно отвечаю; пиши ко мне мой любезный, но не скучай, если отвечать не буду; ты теперь свободен, а у меня голова вкруг идет.

За письмо от 18 февраля дружески благодарю; а на сии слова: «трудный и мучительный мой крест, который Господу угодно было послать на меня, приемлю не как смирение, или укрощение, но как неиз'яснимую милость; ибо под сим крестом глаза мои, запорошенные миром, начали прочищаться от слез раскаяния в прежнем безумии» и проч. с глубоким сердечным вздохом в ответ скажу: буди тебе по вере твоей! Судя же по тому, как ты, мой милый друг, пишешь, я почитаю случившееся с тобою не несчастием, а больше счастьем; дай Бог, чтоб мы с

---

[1] *...чрез Серапина...* – неустановленное лицо.

[2] *...2 экз. моего Путеводителя.* – Имеется в виду изданная А. Ф. Лабзиным книга под названием «Путеводитель к совершенству жизни христианской» (СПб, 1816. Ч. 1–2). Она включала в себя сочинения Франциска Салийского «Брань духовная, или наука побеждать свои страсти и торжествовать над пороками» (Ч. 1) и о. Амвросия Ломбеза «О внутреннем мире» (Ч. 2).

[3] Почерком Рунича: ответ 28 мая 1817 г.

[4] *Штиллинговой жизни все пять книжек теперь, я чаю, получил ты...* – Речь идет о книге «Жизнь Генриха Штиллинга, истинная повесть», которые предшествовали изданию «Сионского вестника» в 1817 г.

тобою оба не обманулись, в чем и ручается нам сколько-нибудь то, что, благодаря Бога, мы не совсем от себя зависим.

Касательно обитателей Тихвинских[1], как бы мы ни заплетали узелок сей, по правде признаться следует, что ты мой любезный друг, смотришь ныне на них не теми уже глазами. Теперь ты на свободе, но что-то не только не возбуждает в тебе аппетита к ним ехать, но даже удерживает тебя от того. Вот разность, примечаемая ясно между ими и О[сипом] А[лексеевичем][2]. Ознакомившиеся с ними, по времени как-то холодеют к ним; ознакомившиеся же с тем, отчасу более прилепляются к нему, и вчера я получил от возвратившегося якобы из Москвы Ланскова[3] письмо из Вологды, лично ему врученное и свидетельствующее мне, куда он ездил. Всякой год люди ездят к нему, как к Далай-Ламе на поклонение, не за 50, но за 1000 верст, и не только не скучают толь дальним путем и такою скучною дорогою, но еще поощряются и поощряют других, снова предпринять тот же путь. Один ездил отсюда в один год два раза туда. Как что ни говори, люди даром не стали бы раз'езжать курьерами, не сохранили бы так долго привязанности своей если б чего не получали; и таких тузов, как Разумовские[4], бирюльками одними не прилакомишь: то, мой любезный друг, заключение твое, что все самоважнейшее в руках тех людей, едва ли справедливо; уж подлинно не перешло ли оно как в руки сего последнего, который с ними никакой связи не имеет, но кормит свою братию, а они детей своих голодать заставляют и пускают по миру. Как бы кажется, поступать так, если б они подлинно имели любовь к братьям, и даже, как бы поступить так и по самолюбию самому, если б они сами не оскудели. Мы бы, я чаю, лучше могли судить о сих людях, если б выслушали и другую сторону. А это общий закон: audiatur et altera pars!

Ломбеза послан к тебе 3, а брани духовной 1 экземп[ляр] по твоему же письму в равенстве, чтоб и мира столько же было у тебя экземпляров, сколько брани. Но как брань вышла прежде, а мир после: то, по-видимому, ты, употребив экземпляры первой, забыл кому их раздал, и потому второго

---

[1] *Касательно обитателей Тихвинских…* – Имеются в виду Н. И. Новиков и С. И. Гамалея, жившие в селе Авдотьино-Тихвинское.

[2] *…О. А.* – Речь идет об Осипе Алексеевиче Поздееве. См. выше, стр. 101, прим. 3.

[3] *… получил от возвратившегося якобы из Москвы Ланскова письмо из Вологды* – Ланской Сергей Степанович (1787–1862). Государственный деятель. Был губернатором во Владимире и Костроме. В 1850 г. член государственного совета. С 1855 г. министр внутренних дел. Один из активнейших участников масонского движения в первой половине XIX в. Фактический руководитель петербургских масонов, входивших в круг И. А. Поздеева. Действительный член более 25 масонских лож. С 1828 г. руководитель российских масонов.

[4] *…Разумовский…* – Вероятно, Алексей Кириллович Разумовский (1748–1822). Государственный деятель, попечитель Московского университета, а с 1810 г. министр народного просвещения. Член масонской ложи, последователь И. А. Поздеева, с которым долго состоял в переписке. Но с 1810 г. подпал по влияние иезуитов и, главным образом, известного графа Жозефа де Местра. С 1816 г. в отставке. С 1818 г. он жил в Почепе, где и умер.

тома остаются у тебя экземпляры лишние, быть так. Посылаю в дополнение еще 2 экз[емпляра] брани[1]. Но сколько ты мне за книги должен, этого, мой любезный, я сказать тебе не могу; сам считай, тебе легче записать, или упомнить, сколько каких ты от меня взял, нежели мне упомнить всех, кому я книги рассылаю, что и записать иногда забудешь, или некогда; а если и запишешь, то самые записки чрез долгое время засунутся куда-нибудь, или затеряются, а их отыскивать некогда. Итак, что ты скажешь, так и будет. «Сионский вестник» ты получать будешь, так как предшествующую оному Штиллингову жизнь и получил, надеюсь; ибо имя вашего превосходительства внесено в книгу Николая Игн[атьевича] с прочими.

За сим прощай, любезнейший брат. Кумушке мое почтение, крестникам благословение; поздравляю с наступающею страстною неделею и следующею за оною, светлою, желая вам встретить и препроводить обе как наилучше. Все мои вам кланяются.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 62–63 об.

21.

30 марта 1817. СПб.[2]

Христос воскресе!

Воля твоя, мой друг, право сморкнуть некогда: как же тебе ожидать от меня писем? Я же писал к тебе недавно, и еще послал недостававшую у тебя часть Путеводителя. С новорожденною Екатериною и тебя и родившую ее все мы всеискреннейше поздравляем. В тесных твоих обстоятельствах желаю тебе бодрствовать и геройствовать и сделаться Самсоном, который из горького умел доставать сладкое. Рад я, что Жизнь Штиллингова тебе понравилась: но другим напротив того она как терн в оке. Духовная комиссия, приневоленная так сказать князем[3] подписаться на мой журнал для духовных училищ, хотя подписалась, но именно выговоря, что на один «Сионский вестник» без Штиллинговой жизни. Из предисловия моего к жизни Штиллинговой ты мог видеть, что я отчасти отвечал на некоторые порицания против Штиллинга. Это целая книга, поданная государю в бытность его в Москве каким то Смирновым[4],

---

[1] Зачеркнуто «Мира».

[2] Рукой Рунича: ответ: 28 мая 817.

[3] *... приневоленная так сказать князем...* – Кн. Александр Николаевич Голицын (1773–1844), известный государственный деятель Александровского царствования. Обер-прокурор Святейшего Синода, главноуправляющий иностранными исповеданиями, министр народного просвещения. Играл видную роль и в некоторых учреждениях общественного характера. В частности, был президентом Библейского Общества. В 1843 г. Голицын удалился в Крым, где и умер.

[4] *... каким то Смирновым...* – Имеется в виду С. И. Смирнов. Губернский секретарь. Переводчик Московской медико-хирургической академии. Известность С. И. Смирнову принесли подготовленные им в течение 1816–1820 гг. религиозно-апологетические сочинения: «Вопль жены, обличенной в солнце» (1816), «Примечания на книгу

писанная же не одним, а целою компаниею. После сего ты, я чаю, слышал, что мнимый друг мой Симоновский архимандрит Герасим дал мне [нрзб] лобзание[1]. Он сделал формальное представление здешнему митрополиту Амвросию[2], без сомнения с благословения Августина[3] и по наущению может быть его, против Таинства креста[4], доказывая, что сею и подобными книгами отвергается единосущность Сына со Отцем, подкапывается православная наша Церковь и размножаются раскольники. Три месяца уже как пришло сие представление и митрополит отвечал, что он, куда следует, о сем представил. Итак, мой любезный друг, я сплю спокойно и не знаю, что подо мною роют яму: кто же меня хранит от клеветы человеческой и от наветов вражеских?

Ал[ександра] Григорьевича жаль, но что мне делать? Года три как он ко мне не пишет, и на самое любовное письмо не отвечает. Клятвопреступство всегда наказывается: дай Боже, чтоб Господь его простил и помиловал. В заключение поздравляю всех вас с наступившим праздников праздником и желаю вам вкусить некогда плодов сего пресветлого торжества любви Божией над отступничеством человеческим. Прощай.

Твой верный брат и покорнейший слуга

А. Лабзин.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 64–64 об.

22.

“Наставления ищущим премудрости”» (1817), «Беспристрастное мнение православного христианина о “Сионском вестнике” 1817 года» (1817), «О книгопечатании» (1817), «Беспристрастный зритель святого девятнадцатого столетия» (1818), «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова» (1820). Они, впрочем, не были изданы и распространялись исключительно в рукописях.

[1] *... Симоновский архимандрит Герасим дал мне (нрзб) лобзание.* – Архимандрит Московского Симоновского монастыря Герасим Князев.

[2] *... здешнему митрополиту Амвросию…* – Амвросий (в миру Андрей Подобедов), бывший последовательно викарием московской митрополии, епископом крутицким, архиепископом казанским, санкт.-петербургским, эстляндским и выборгским, с 1801 г. – митрополитом новгородским и санкт-петербургским.

[3] *...с благословения Августина…* – Речь идет о русском церковном и общественном деятеле, духовном писателе и проповеднике Августине (Виноградском), который с 1811 г. управлял Московской митрополией в связи с болезнью митрополита Платона. Являлся вице-президентом Библейского общества, членом ученых обществ при Московском университете (Общества любителей русской словесности, Общества врачебных и физических наук) и Московской медико-хирургической академии.

[4] *...Таинство креста* – Имеется в виду книга «Таинство креста, огорчевающаго и утешающаго, умервщляющаго и животворящаго, уничиженнаго и торжествующаго Иисус Христова и членов его. Писано посреди креста внутр и вне учиником креста Иисусова кончано 12 августа 1732 года. С присовокуплением некоторых стихотворений на разныя случаи, писанных также в крепости Зоннештейне» (пер. с франц. У. М., СПб., 1814).

8 июня 1817. СПб.[1]

Ежели письмо мое от 3 мая получаете вы 28 или 27 числа чрез вашего нарочного, то не мудрено, что вы не получили еще второй книжки «Сионского вестника», которого и 3-я завтра раздаваться будет; и буде хотите скорее читать сей журнал, то сами приберите меры к скорейшему получению онаго; ибо издатель соображает оный также и с временем. Батюшка давно получил май месяц и благодарил меня за него.

Беды, напасти, нужды и неудачи суть также горнило искушений, в коем мы очищаемся, и иногда переправляемся. Не делая прямо никому сего испытания, не меньше того желаю всякому, кого дому владыка пошлет в смирительный или рабочий дом, воспользоваться благодетельным его промыслом, чтоб выйти из бани сей укрощенным, омытым, убеленным и улучшенным. Верно слово то, что вся тягость сих плодотворных опытов случается нам единственно от многих борющих нас страстей: иначе же иго его благо и будет легко идти.

Любезно для меня, что дети ваши играют в Штиллинга и Лаватера[2]; приятно, что предубеждение ваше против первого, родившееся во время [нрзб], во время тучи и скорби, когда дух смягчается и усмиряется, стало переменяться, стало исчезать. Итак, прав Эккартсгаузен советуя, чтобы мы старались своими глазами видеть, своими ушами слышать, своим сердцем чувствовать; а не видеть, слышать, чувствовать чужими очами, ушами и сердцем. Вот таинство (знак креста), которое и над вами, мой любезнейший друг, совершаться начало, и может быть еще паче и паче развернется. Тогда узнавайте истинных крестоносцев, истинных любителей креста Господня. К кому отягченное под + сердце повлечется, кто поможет нести крест брату, тот и Симон Киринейский[3].

У меня теперь восхищаются и восхищают меня женщины, которые чуть ли не прочнее братьев. Какова напр[имер] та, которая описана по истине в 1-й книжке «Сионского в[естника]» в статье «Миссионеры». Сии дамы желают составить из себя какое-нибудь общество; желают, чтоб я их руководствовал: и я при хлопотах и заботах моих не знаю, что делать! Ибо отталкивать алчущих не должно; кормить их [нрзб] не знаю; каждой уделять часы порознь, сил не достает. Подумываю уже об отставке от всех светских должностей и посвящении себя единому на потребу: mais les moyens de subsister, s'il vous plait!

---

[1] Рукою Рунича: ответ: 25 июня.

[2] *...Лаватера...* – Лафатер (Lavater) Иоганн Каспар (1741–1801). Швейцарский писатель, проповедник, психолог, считался убежденным физиогномистом. Среди произведений – «Физиогномические фрагменты для поощрения человеческих знаний и любви» (в 4 т., 1775–1778; отстаивал идею единства физиологически-духовных и моральных сторон человеческой личности), сборники стихов «Швейцарские песни» (1767), «Двести христианских песен» (1780) и «Поэзия» (1781), драма «Абрахам и Исаак» (1776), роман «Понтий Пилат, или Маленькая библия» (1782–1785).

[3] *... Симон Киринейский.* – Симон Киринеянин, иудей из г. Кирены, на которого воины возложили крест падавшего под тяжестью его Иисуса Христа на пути к Голгофе (Мф. 27,32; Мк. 15,21; Лк. 23,26).

Бог да управит всеми нашими высокопреподобными! Симоновский письменно сказал мне, виноват! Но как они возопиют, прочтя в 3-й книжке «С[ионского] вестника» 391 страницу.

Всем вашим мое и моих усерднейшее желание всех истинных благ, почтение и любовь.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 66–67 об.

23.

3 июля 1817. СПбург.[1]

Благодарю любезнейшего друга за письмо от 25 июня. Журнал посылается к тебе не чрез Серапина, а прямо на твое имя чрез газетную экспедицию, так как и к батюшке. Ежели ты его не получаешь, то тебе надо выправиться или в доме у себя, или на почте.

Ежели трудное нынешнее положение твое, мой друг, ты вытерпишь благоразумно и с подобающею покорностию воле Отца небесного; ежели ты сколько-нибудь восклонишися от земли и обратишь глаза к небу; если вследствие того восчувствует душа твоя сильное стремление к небесным предметам паче, нежели к земным вещам: то может быть Отец человеков нарочно извел тебя из плена и от работы Египетския, дабы усвоить Себе, записать тебя в Свою службу, в которой и жалованье и чины, и награды совсем другого рода, и я рад бы был тебя с сим поздравить. Что касается до меня, ясно не только мне самому, но и всякому протирающему несколько глаза, что Господь Бог имеет какие-то о мне намерения, которым может быть я моею неверностию, недостоинством и нечистотою мешаю исполниться. Как не видеть, что человек поднят на какую-то высоту, на бугорок, и оставлен тут. Всякой на него зевать может, и кто грязью, кто каменьями в него швырять, кто стрелы в него пускать может. Что сие делается человеками как бы невольно, явствует из того, что их благоприятство мнимое совсем не таково, как напр[имер] не только к Карамзину, но даже к Жуковскому, которому определено 4000 р. пенсии. Ежели я говорю об отставке, то это единственно для избежания разных огорчений, и помех тому делу, на которое, кажется, я обречен, и по которому – если я не ошибаюсь – предстоят мне вдали еще новые встречи, совсем особые, неожидаемые, пред которыми только благоговеть, смиряться и в трепете ниц повергаться должно.

Теперь наступает и – кажется не лгу – близко, близко то время, когда всем истинным чтителям Бога, взыскующим Спасителя Христа, соединяться, а не разлучаться должно, бдеть над собою и над своими лампадами, чтоб самим не заснуть и лампад не угасить. Иного может быть для того Господь отделил от суеты, чтоб приблизить его к делу духовному, строительству святому, а кажется он посылает даже на [нрзб] сзывать к себе и слепых и глухих, и хромых и безруких. Прошу читать мой

[1] Рукою Рунича: ответ: июля 30-го.

«Сионский вестник» с замечанием. Начальные слова помещенной в 1 месяце апреле статьи «Дух и истина», столь смелые, могут показать, что иногда под сим титулом помещаемо быть может. Заметьте французское ко мне письмо, когда получите июль месяц; оно от той особы, которая описана у меня в апреле месяце в статье о Миссионерах. Ох мой любезный друг! Теперь-то, в твоем уединении, я желал бы, чтоб ты был здесь. Здесь паче, чем мне у вас.

Кн. вашей Волконской я и в лицо не знаю, и ни с одною княгинею не знаком, не только, чтобы бывать у них; и есть две только женщины, из коих одна и тебе известна, у которых я бываю; да одна, которая за мною волочится, но у которой я никогда не бывал.

Тушин[1] ко мне прежде еще писал о полученных от тебя книгах.

Что наш Черевин! Жена два раза его видела во сне и однажды, что будто он умер.

Кумушке любезнейшей сердечное мое приветствие и желание всех благ; крестникам благословение, и всем вам вообще искреннейшее усердие, почтение и любовь свидетельствую от себя и от своих. Письмо сие посылаю чрез Серапина, потому что к нему пишу.

Прощайте

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 68–69 об.

24.

7 августа 1817. СПбург.[2]

Надобно же когда-нибудь что-нибудь сказать любезному дружку Дмитрию Павловичу, хотя от многого маранья бумаги, ныне так мне письма опротивели, что я приступаю к оным всегда с преодолением себя.

Малороссийским почт-директором делается, или уже сделан, (потому что утвержден государем), тамошний помощник почт-директорский.

За пересылку к тебе, мой друг, «Сионского вестника» вместе с прочими я плачу газетной экспедиции: следовательно пересылка онаго обеспечена; а если почтамты неверны и неисправны, тому я пособить не могу. Севодни отсылаю в газетную экспедицию 305 экземпляров августа месяца, а скоро ли они до вас дойдут, не знаю.

Третьего дня, т. е. 5 числа Филарет наш добрый посвящен в епископа Ревельского, викария Санкт-Петербургского[3].

---

[1] *Тушин…* – неустановленное лицо.

[2] Рукою Рунича: ответ: 28 авгу[ста].

[3] *…5 числа Филарет наш добрый посвящен в епископа Ревельского, викария Санкт-Петербургского.* – Имеется в виду Филарет – митрополит московский (в миру Василий Михайлович Дроздов). По мнению А. И. Серкова, Филарет (Дроздов), возможно, посещал собрания ложи Умирающего сфинкса. Однако фактов, подтверждающих это мнение, он не приводит. (См.: Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. С. 1107).

От'езд государя назначается 25 числа. Он изволит ехать в армию, а в Москву будет к октябрю.

Прилагаю нововышедшую у нас книжку о Подмосковном вашем селе Семеновском. Прошу засвидетельствовать мое и всех моих усердное пожелание всех благ и искреннейшее почтение любезнейшей Катерине Ивановне[1], детей перецеловать и верить, что я как был, так и пребуду вашим верным другом и покорным слугою А. Лабзин.

P. S. Книжка пойдет с открывшимся случаем, а письмо пусть идет по почте.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 70–71.

25.

10 августа 1817 г. СПб.

Письмо твое, мой любезнейший Дмитрий Павлович, под № 8 от 30-го июля я получил. Мне нечего иного делать, как Май послать тебе особо не чрез газетную экспедицию, который при сем и посылаю, и ты должен получить его вместе с августом, которого 308 экземпляров 8 числа, для рассылки по пренумерантам, в газетную экспедицию отдано.

Что я на 26 странице Июля написал, то я только повторил; ибо оно и в прежнем «Сионском вестнике» было писано, и повторено сие вопреки мнению некоторых главноуправляющих сею частию и в защиту моего дела. О прожекте твоем, что я могу говорить, когда я не только его не видал и не читал, ниже о нем что знаю? Если б писавший прожект был, по крайней мере, знаменитый какой человек, то авось хотя бы любопытство возбудилось; а то людям, заваленным бумагами и потому отбегающим от дел, не свойственно любопытствовать о том, чего и не видишь. Итак, чтоб начать сие дело, нужно прочитать бумагу: но 25 числа государь отсюда от'езжает, следовательно, на сей раз поворотиться уже некогда. Впрочем, я не одного с тобою мнения, и думаю, что как христианство утвердилось и укоренилось без всякого пособия наружной власти: так и все христианское должно сему последовать. Пусть после Константины и Карлы Великие вступаются уже и покровительствуют христианству: но это после; не они его утвердили и укоренили, но они стали утверждать его потому что оно уже укоренилось. Так и при издании «Сионского вестника» и других моих книг, не только я не имел, ниже искал, какого покровительства и утверждения от наружной власти и силы; и ежели оное потом приобретено, то приобретено самою тою моею смелостию и упорностию, ежели не хотите это назвать упованием и доверием единственно вышнему промыслу без примешения к оному человеческого предстательства и покровительства, которые присоединились потом, когда дело мое укоренилось, так как принял христианскую религию император Константин, когда она без его державной силы одержала верх над язычеством; и прочтя 177 и 178 страницы Августа месяца, ты можешь догадаться мой любезный друг, что только смелость и

[1] *... любезнейшей Катерине Ивановне...* – Жена Д. П. Рунича Екатерина Ивановна.

твердость мои, борющиеся против самых мнимых моих покровителей, может решить меня так написать, как там написано au risqué de tout perdre; ибо я ни за чем не гонюсь и ни за что не стою, и ничего не хочу, кроме, да святится имя Его, да будет воля Его! и проч.

Если же бы мне на издание моих книг представить прожект и требовать утверждения: то во 1-х несколько бы лет прошло, пока бы решили дело; 2) между тем нагоревался бы, натерпелся, намучился; 3) если б и дозволили, то подвергся бы таким преградам, остановкам, ограничениям, что ни дело бы собственно не успевало, ни я бы делать того не успевал, и все бы шло, как все дела у нас идут.

Вот моя философия; другому она не по плечу, и может быть он прав столько же в своем умозаключении, как и я в моем. Баран выступает не так как бык, бык не как лошадь и проч. Quod licet jovi, non licer bovi.

Всякого блага со всеми твоими тебе, мой милый друг усердно желает твой верный

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. 656. Д. 26. Л. 72–73 об.

26.

23 октября 1817. СПб.

Закладка в Москве огромного храма по прожекту Витберга[1] подает мне мысль написать к тебе, мой любезный друг Дмитрий Павлович следующее: без сомнения учреждена будет комиссия для строения церкви сей, которая продолжится не год и не два, и верно с хорошим жалованьем. Вот кажется место тут и для тебя, если тебе в Москве жить хочется. Не рассудишь ли переговорить о сем с кн. Ал. Н. Голиц[иным]: и я думаю, государь тебе не откажет в месте сем, потому что прежнее твое отнято у тебя не по вине твоей. Если б случилась тебе нужда тут в моем посредничестве, я с охотою готов отписать к князю: но чтоб сею проволочкою не упустить времени.

Читал ли, мой любезный, Октябрь «Сионского вестника»? Как не предать анафеме такого дерзновенного? Что ему за радость накупаться на злобу? Из каких благ он себя подвергает гонениям, клеветам и всем неприятным последствиям? Не правда ли, что он должен быть сумасшедшим; ибо никто так смело в явь не проповедовал?

Кумушке любезнейшей мое и всех моих искреннейшее почтение, крестникам поцелуй, и всем вам усерднейшее желание всех благ.

Ваш верный и преданный

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 76–76 об.

---

[1] *Закладка в Москве огромного храма по прожекту Витберга…* – Имеется в виду Александр Лаврентьевич Витберг, русский живописец и отчасти архитектор, автор неосуществленного проекта храма Христа Спасителя в Москве, в основание которого он положил некоторые мистические воззрения в духе христианства.

27.

5 января 1818. СПбург.[1]

С новым наступившим годом любезного кума, кумушку, крестника и всех прочих поздравляю, усерднейше всем вам желая новых щедрот от всещедраго Бога. Благодарю милого друга за два декабрьские письмеца. Касательно переселения, как оное предполагается еще в конце ныне наступившего года, и не иначе как по продаже дому и деревни, то о сем и говорить теперь нечего еще. Воспитание детей, буде их не назначат к военной службе, и в Москве столь же удобно совершить, как и здесь; и у вас есть Университетский пансион, как у нас лицей и педагогический институт и пансион. Место после места почт-директорского мудрено выбрать, если и директорское при министре вн[утренних] д[ел] Корнеевское показалось тебе мой друг невыгодным; здесь же жить дороже, чем в Москве, особливо чем в деревне. Что бумага ваша два месяца лежит без действия, не удивляйтесь. Меня с мая месяца, т. е. со дня смерти Чекалевского и помещения в президенты Оленина[2], перемещают из Академии, и не могут приискать, куда. В августе письменно предложено мне было сенаторство; на каковое предложение я отвечал также письменно: что я вообще судьбу свою предал в руки единственного моего покровителя и благодетеля, Господа Бога; а как и сердце царево в руце Божией, то я несумненно предаю себя в волю Е[го] И[мператорского] В[еличества], но когда у меня спрашивается мое мнение: то мне кажется, что места сенаторские принадлежат или знатному роду, или богатству; а как я ни к тому, ни к другому классу не принадлежу, следовательно, сенаторство, без особливой какой либо подмоги послужит мне более в тягость, нежели в пользу, и вот пятый месяц уже и с августа, как мне ни в академии вице-президентского места, после 18-летней моей в ней беспорочной службы, не дают, ни в другое какое не переводят, и оставляют меня почти без места; ибо на секретарское помещен уже другой и не называется только сим именем потому, что меня еще не выгнали; впрочем, от сего места и я сам отказался и мне сказано, что оно для меня уже низко.

Вдаваться в перевороты, или извороты, мой любезнейший друг, точно не твое, как и не мое дело, и точно милосердый спаситель наш вынул из сердец наших занозу пристрастия к исканию богатства, и точно бедные счастливее богачей; точно правда то, что сказано 1 Тимоф. VI. 10.

Вестника моего первую книжку на сей год при сем посылаю, отправляя оный к князю, кроме князя и тебя, никто еще и здесь его не имеет; ибо только что из печки. С большим удовольствием желал бы я получить написанную тобою пиесу, которая верно помещена в оном будет. Извини, мой любезный друг; право некогда мне писать больше и лучше.

Leben Sie wohl.

---

[1] Рукою Рунича: ответ: 28-го февраля.

[2] *...помещения в президенты Оленина...* – Речь идет об Алексее Николаевиче Оленине (1763–1843), который в 1817 г. стал президентом Академии художеств.

[P. S.] Прилагается вновь отпечатанная маленькая книжка о присутствии Божием.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 77–78.

28.

12 апреля 1818 СПб.

Апрель месяц «Сионского вестника», мой друг любезнейший, надеюсь, ты получил, и пиесу на воскресение Лазарево читал. Точно подобное со мною произошло. На 6 неделе поста я занемог. 6 приемов слабительного и 7 клистиров в один день, не подействовали, а вместо того меня рвало. На другой день согласились дать мне рвотного. Вышло опять напротив: вырвало раз и потом начало слабить. Дали мне смягчительное, чтоб утолить внутренние боли: напротив того меня после сего лекарства так расперло, что и печенка и пузырь и кишки, казалось, лопнуть хотят. 8 или 10 часов я не мог ни на минуту успокоиться, не мог спокойно ни лежать, ни сидеть, ни ходить, и только молил Бога, чтоб послал обморок; боялся, что у меня сделается в кишках инфламинация. Так провел я ночь и утро на Лазареву субботу, которая была 4 день моей болезни; и вдруг я без всякого лекарства впал в мертвой сон, подлинно обморочный, спал 4 часа замертво и проснулся как бы воскресшим, и с сей поры стали аптекарские лекарства действовать и я [нрзб]; а зато слегла жена. Вот как-то мы провели сию страстную неделю; не знаю, как-то встретим праздник, с которым тебя, мой любезный друг, и всех твоих усердно поздравляю, желая от души встретить и проводить оный под благословением божеским.

В сие время я получил письмо твое № 3 от 28 марта, на которое теперь хочу ответствовать. Я писал к тебе с книжкою мартовского «Сион[ского] в[естника]» № 3, которое письмо ты также получить должен, хотя оно и завалялось; потому что взявший отвезть пакет сей до Москвы, недели две потом здесь промедлил.

Если продажа дому тебя успокоила, то и я этому рад. Если вежливые письма и сладкие обещания князей и сынов человеческих тебя еще манят, пусть они утешают тебя не бесплодно! Практическое христианство не зависит ни от какой власти и силы земной. Господь наш И. Х. есть Царь Царей и Господь Господей, и не отдавал дела своего в руки славных на земли; и не они Ему покорили народы, страны и языки; а нищие, бедные, бессильные работники Его покоряли и царей и народы. В сем смысле единственный делатель и действователь есть Дух Святый, который чести самой никому не отдаст. Итак, по моему мнению, в истинно-христианском предприятии искать покровительства от кого-либо, кроме сего Единаго, есть унижать, если не вовсе осквернять святыню. Да будет воля Его! И да отличится тем паче, что да не похвалится всяка плоть пред Богом! Может быть, я ошибаюсь, но думаю так.

Об октябрьской моей книжке я спрашивал тебя потому, что из первой моей пиесы в оной вышла у меня сцена в стороннем месте с нынешним нашим митрополитом, (не говорю о старом) который называл ее критикою на

них и говорил, что я в своих критиках не успею, и напрасно затеваю, что говорено было в гостях после обеда, следовательно под шумок и при чужих людях. Таково трудно противу рожна прати!

Пьесы твоей «Теория и практика» ожидаю. Ну прости, мой друг! Писать много не могу.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 81–82.

29.

15 июня 1818. Спбург.

Я опять был болен, мой любезный друг, по милости того сиятельного министра[1], на которого ты возлагаешь упование свое и который, сам возвестив мне, что ему велено поощрить меня к изданию «Сионского вестника», делает мне вот какие поощрения: возвратясь сюда из Москвы, он потребовал к себе из типографии весь приходивший уже к окончанию июнь месяц; и хотя в оном, так как и во всех книжках не было ни одной пиесы, не просмотренной цензурою, стал, однако ж, не знаю по какому иному праву, как не по праву сильного, браковать все сам, и потому надо было многое переменить и перепечатать; а две пиесы «Земля» и «Иванов день»,_(которые при сем прилагаю) совсем выкинуть, потому что они Е[го] С[иятельству] не нравятся, яко масонские. Из сего вышло, во 1-х, мне убыток; ибо перепечатание каждого листа стоит мне около 140 р.; 2) Потеря времени; ибо пиесы сии, которые я писал и на которые потратил время, оказались не годящимися и впредь; 3) замешательство во всех моих делах; ибо выкинутые пиесы, для наполнения страниц, надлежало заменить другими и пригнать так, чтоб пришлась страница в страницу, и, следовательно, убавить мой запас для будущих месяцев, и за всем тем 4) неизвестность, что я писать могу; ибо когда не содержание пиесы, а одна таксация тем или другим именем, может уничтожать ее: то может быть и другое, что я напишу, назовут масонским и – прощай! – вот христианская кротость и справедливость!

По многоразличным опытам скажу теперь тебе, мой друг: хотя человеческая верность, как вешний лед, ломается: однако ж, прежний твой министр все еще надежнее нынешнего, и ты ошибешься, когда сего на того променяешь.

За письмо от 26-го мая № 5 любезного друга благодарю. Радуюсь, что болезнь батюшки пооблегчилась, о чем он и сам ко мне пишет, и усерднейше желаю ему полного выздоровления. De mortuis autem aut nigil, aut bene. Вам живым всем желаю доброго здоровья и милости всещедрого Бога. Головкина[2] твоя в Москву спешит, и письмо сие, вероятно, пойдет с нею; ибо она берется довести оное до батюшки. Что, Криднерша? Делает ли у вас шум, или нет? Я очень любопытен ее видеть и слышать: но ей приезжать

---

[1] *... по милости того сиятельного министра...* – Князь А. Н. Голицын.

[2] *Головкина...* – неустановленное лицо.

сюда не дозволяется[3]. Итак Россия все еще не Англия, не Франция, не Германия; напрасно мы и маску свободномыслия надеваем. В существе ни тени оного нет. Не знаю, что сказать тебе, мой друг, хорошенького. Дух мой так истерзан обстоятельствами, что я и говорить, не только писать чего доброго почти не могу. Одно доброе нахожу то, чтоб, отвращая взор от всего преходящего, обращать оный в горнее наше Отечество к Живущему во веки веков. Что, брат, какова Тоска по отчизне? Неправда же, что chef d'œuvre?

Vale et fave.

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 84–84 об.

30.

1 июля 1818. СПбург.

Письмо твое, мой любезный Дмитрий Павлович, за № 6 от 24 июня я получил. Кроме моего № 5 от 4 мая, я писал к тебе недели две назад с графинею Головкиною, которая до сих пор еще не уехала. Письмо сие с июньскою книжкою «Сионского вестника» вложено в куверт на имя батюшки, так как ты жил в деревне, а батюшка в городе. Но как теперь и батюшки в городе нет: то не приищешь ли ты каких мер, чтоб пакет на имя батюшки пришел в руки к тебе.

Переездке твоей, мой друг, если она и случится, я не радуюсь; потому что едва ли не выдет так, что ты сюда, а я на твое место в Москву; ибо мне так сладко от того человека, на которого ты опираешься, что я подумываю взять отставку и бежать, куда глаза глядят.

Пиесу твою я только слегка пробежал и тотчас послал ее в цензуру. Сомневаюсь я однако, чтоб она пропущена была; ибо теперь цензирует у меня все не цензор, а сам князь, который не почитает себя в обязанности давать причины, почему он что либо не пропускает, а решит все министерскою властию; довольно что ему что-нибудь не полюбится, он всю пиесу уничтожает и только сердится. Поверишь ли, что у меня остановлен псалом Господь просвещение мое, переложенный в стихи; и не только его не пропустили, но и не возвратили его мне. Кто управляется правом сильного, тот считает себе все позволенным.

Также не могу я и того сделать, чтобы возвратить тебе твою рукопись; ибо не только в типографии она будет измарана и изорвана; но по отпеча-

---

[3] *Что, Криднерша? Делает ли у вас шум, или нет? Я очень любопытен ее видеть и слышать: но ей приезжать сюда не дозволяется.* – Имеется в виду Крюднер (Криденер) Варвара-Юлия, баронесса (1764–1825), автор сентиментального романа «Валерия». Обратившись к религии, она решила, что предназначена Богом быть апостолом для обращения людей на путь истинный. Крюднер имела много почитателей, среди которых был и император Александр I, часто встречавшийся и беседовавший с ней. В 1821 г. он разрешил ей приехать в Петербург. Здесь она сошлась с княгиней Анной Голицыной и кружком русских мистиков. Но вскоре Александр I вынужден был остановить ее проповедническую деятельность в России.

тании, как ты и сам мой любезный друг, я чаю, знаешь – с печатными листами типография должна представить и оригинал, с которого печатала, в цензуру: итак рукопись твоя в мои руки возвратиться не может. Да и на что тебе рукопись, когда она будет напечатана, в чем однако ж сомневаюсь.

Желаю любезнейшей сестре Катерине Ивановне благополучного разрешения от ея беременности. Желаем вам всех благ, и при сем соборном нашем желании остаюсь с истинным почтением, усердием и любовью

Твой верный и непременный

б[рат], д[руг] и с[луга].

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 85–86.

31.

8 июля 1818 СПб.

В подтверждение моих тебе предостережений, любезный друг Дмитрий Павлович, на счет тех людей, в которых ты уверился, вот тебе документ, как со мною поступлено. Сличи сию бумагу с первою, напечатанною с дозволения его христианнейшего сиятельства и везде распубликованною: есть ли толк? Я пишу необыкновенные пиесы: но кто станет брать журналы и газеты, если в них не будет ничего нового, любопытного, необыкновенного? Пишу пиесы смелые! Нет у меня пиесы смелее, как о разделениях между христианами, не только пропущенной самим князем, но и одобренной весьма. Ибо по выходе книжки, когда бородачи опрокинулись на меня за сию пиесу, я, в предосторожность свою, писал о сем к князю, и он отвечал мне: «о сей пиесе надобно было ожидать, что некоторая часть читателей будет ею недовольна; но ненадобно сожалеть, что оная напечатана; ибо в ней содержатся великие истины для тех, кои читать ее будут без предубеждения». Таковой отзыв от министра не служит ли не только одобрением, но и ободрением писать подобные пиесы? Со всем тем вот как со мною поступили! И сие сделано без всякого сношения со мною, не призвав меня, не переговоря со мною, и благочестивый В. М. хотя ведает, что любить ближнего должно как самого себя, писал и подписывал бумаги, не сделав мне ни малейшего намека. Христианство его все состоит в трусости и подлости. Если ему скажут: поди откуси Л. или Р. нос, он не усумнясь подбежит и скажет: пожалуйте мне ваш нос, мне откусить вам его велено; несть власть, яже не от Бога. А чтобы вступиться за обидимого, тут и тексты не придут в голову, и язык прилипнет к гортани.

Вот мой друг, я в другой раз делаюсь жертвою человека, который при свидетелях мне говорил, что он виноват и кается. И за что все это? Ныне журнал я стал выдавать не по своей воле, а по его препоручению: следовательно, если я худо исполняю препорученное мне дело, стоило бы только меня от оного уволить и поручить другому лучшему исполнителю; а не предавать меня в руки моих неприятелей. Напротив того они, чтобы больше уязвить меня, послали отношение и к министру полиции, чтобы

приказал наблюдать за типографиями, дабы я не стал печатать без цензуры. Таким образом предварительно и в мошенники меня пожаловали.

Теперь все мое старание будет отделаться от продолжения моего «С[ионского] в[естника]; ибо что можно писать под цензурою монашескою? Не знаю, успею ли хоть в сем. Вот, мой любезный брат и друг, живой ответ честности и верности людей, которым ты хочешь судьбу свою вверить. Подпись.

sat sapienti

Leben Sie wohl.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 88–89.

32.

№ 9 30 июля 1818. СПбург.

Любезных друзей Дмитрия Павловича и Катерину Ивановну с новорожденным чадом поздравляем, усердно желая ему расти и укрепляться в благодати пред Богом и пред людьми. У тебя худое, видно, распоряжение сделано, мой друг, в рассуждение доставления писем; ибо между последним твоим письмом и нынешним я писал к тебе три раза, а ты не получил еще ни одного. Правда, одно с книжками послано с граф[иней] Головкин[ой], которая долго здесь промешкала: но последнее, отправленное недели две тому назад прямо по почте на имя Н. А. Рушковского, по твоему предписанию, должно бы до тебя дойти уже.

Случившееся 13 июля, без всякого сомнения, должно причесть к особенному хранению Божию: но как я решился прекратить мой журнал по новым делаемым мне притеснениям, то и прежняя пиеса твоя и сей случай останутся у меня без пользы. Касательно твоего перевода Conseils d`un sage, во-первых, нельзя сказать, чтоб это было traduit de l`allemande, потому что на немецком и книжки такой нет; а она взята мною из сочинений Экк[артсгаузена] (Aufschlüsse zur Magie), названных мною Ключ к т[аинствам] н[атуры], во вторых, Наставление не есть Conseil, а instruction, или leçon, и ты, мой любезный верно больше моего знаешь щеголей на французском языке.

Александра Павловна ничего ко мне не писала и никаких бумаг не присылала[1]; и я думаю, гораздо легче ей отдать их тебе, нежели искать случая переслать ко мне, буде что есть. Ибо никаких бумаг у покойника быть не могло, которые долженствовали бы от тебя быть скрыты; и я больше верю тебе, нежели Витбергу, или г. Рахманову[2], которого я не имею чести знать. Покажи сестрице сии мои строки, буде то надобно.

---

[1] *Александра Павловна ничего ко мне не писала и никаких бумаг не присылала…* – Сестра Д. П. Рунича Александра Павловна Черевина.

[2] *… г. Рахманову…* – Рахманов Федор Михайлович, отставной генерал-майор. Масон круга И. А. Поздеева, с которым вел переписку в 1813–1817 гг. Член лож Нептуна и Ищущих манны. В 1819 г. посвящен в теоретический градус.

Меня уведомляли, что дяде моему сделался паралич, и потом я ничего о нем не слышу, жив ли он[1]? Не побываешь ли, мой друг, ты у него? Он вить тебя любил; а притом и меня бы уведомил порядочно о конце его, буде оный уже последовал.

Перемещения твоего сюда я не смею тебе желать, не надеясь от того добрых последствий, как я писал к тебе.

Желаю другу моему сердечному и всем твоим милости и благословения вышнего и остаюсь

верным б[ратом], д[ругом] и с[лугою]

А. Лабзин.

ОР РНБ. Ф. 656. Д. 26. Л. 90–91.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Письма А. Ф. Лабзина к Д. П. Руничу // ОР РНБ. Ф. 656. Д. 22–26.

Письма Д. П. Рунича к А. Ф. Лабзину // РО ИРЛИ. Ф. 37. Ед. хр. № 32602. Л. 1–327 об.

СОКРАЩЕНИЯ

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

РО ИРЛИ – Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом).

ЛИТЕРАТУРА

Беспалова Е. К. Ссылка А. Ф. Лабзина и симбирские масоны // Памятники Отечества. М., 1998. Вып. 41. С. 101–107.

Бессонов П. А. Ф. Лабзин (литературно-биографический очерк) // Русский архив. 1866. № 6. С. 818–836.

Васильева Ю. С. А. Ф. Лабзин в общественной жизни столиц и провинции конца XVIII – первой четверти XIX веков: дисс... канд. ист. наук. Самара, 2002

Галахов А. Д. Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал министерства народного просвещения. 1875. № 11. С. 87–175.

Гершензон М. О. Чаадаев. М., 2000.

Гриц А. Е. Феопемпт Мисаилов, или бесовская гордость // Родина. 2006. № 10. С. 62–67.

Державин Н. А. «Ученик мудрости» (А. Ф. Лабзин и его литературная деятельность) // Исторический вестник. 1912. № 7. С. 137–175.

Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты (А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник») // Русская старина. 1894. Т. 82. № 9. С. 145–203; № 10. С. 101–126; № 11. С. 58–91; № 12. С. 98–132; 1895. Т. 83. № 1. С. 56–91; № 2. С. 35–52.

Карпачев С. П. Путеводитель по масонским тайнам. М., 2003.

[1] *Меня уведомляли, что дяде моему сделался паралич, и потом я ничего о нем не слышу, жив ли он?* – Н. И. Новиков умер 31.07.1818 г. в возрасте 74 лет. Погребен в построенной его дедом и им самим обновленной церкви с. Тихвинского, налево от алтаря, против местной иконы Спасителя.

Кучурин В. В. Материалы для изучения эзотерической традиции в России в начале XIX века: А. Ф. Лабзин и «Сионский вестник» // Вестник молодых ученых. 2004. № 1. С. 75–78;

Кучурин В. В. Из истории религиозных споров русских масонов-розенкрейцеров: Н. И. Новиков и А. Ф. Лабзин // Вестник РХГА. 2010. Т. 11. Вып. 1. С. 18–24.

[Лабзин А. Ф.] Новый год // Сионский вестник. 1806. № 1. С. 7.

[Лабзин А. Ф.] О христианстве // Сионский вестник. 1806. № 4. С. 54–90.

Лабзин А. Ф. О чтении книг // *Шварц И. Г.* Беседы о возрождении и молитве. Записки. Речи. Материалы для биографии. Донецк, 2010. С. 195–198.

Модзалевский Б. Л. Александр Федорович Лабзин. СПб., 1904.

Мысли о самопознании по основанию натуры / [Пер. А. Ф. Лабзина]. СПб.: Ф. Дрехслер, 1806.

Начальные основания деятельного христианства, по вопросам и ответам расположенные, которые большею частию изображены словами самого Священного писания. Для детского чтения. СПб., при Императорской Академии наук, 1805, изд. 3-е (1-е в 1783 г., 2-е – 1786 г.).

Переписка по делу о «Сионском вестнике» // Русский архив. 1908. Кн. 2. № 7. С. 044–045.

Письма Н. И. Новикова. СПб., 1994.

Просвещенный пастух, или духовный разговор одного благочестивого священника с пастухом, в котором открываются дивныя тайны божественной и таинственной премудрости, являемой от Бога чистым и простым душам. СПб., 1806.

Путеводитель к совершенству жизни христианской / Пер. с франц. У. М., СПб, 1816. Ч. 1–2.

Серков А. И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001.

Сионский Вестник. Письмо издателя «Сионского Вестника» А. Ф. Лабзина к Н. Н. Новосильцеву // Русский архив. 1908. Кн. 2. № 7. С. 031–043.

Соколовская Т. О. Статьи по истории русского масонства. М., 2008.

Таинство креста, огорчевающаго и утешающаго, умервщляющаго и животворящаго, уничиженнаго и торжествующаго Иисус Христова и членов его. Писано посреди креста внутр и вне учиником креста Иисусова кончано 12 августа 1732 года. С присовокуплением некоторых стихотворений на разныя случаи, писанных также в крепости Зоннештейне / Пер. с франц. У. М., СПб. 1814.

Faivre A. Esotericism // The Encyclopedia of Religion. In 16 vols. / Ed. by M. Eliade. New York Macmillan, 1987. Vol. 5. P. 161.

Ю. Л. Халтурин

В. С. Арсеньев

О СТЕПЕНИ МАГА

Предисловие

Публикуемый документ найден нами в архивах московских масонов системы Злато-Розового Креста[1], также называемой «берлинской», или «розенкрейцерской», учрежденной в России в 1780 г. стараниями И. Г. Шварца, друга и коллеги Н. И. Новикова.

Текст написан Василием Сергеевичем Арсеньевым (1829–1915), правнуком В. А. Левшина, внуком В. Д. Комынина, сыном С. Н. Арсеньева, т. е. наследника целой династии известных русских масонов, занимавших в разное время руководящие должности в русском розенкрейцерстве и оставивших после себя множество рукописных масонских книг как собственного сочинения, так и (преимущественно) других авторов, которые и сохранились в архиве В. С. Арсеньева. Сам он был посвящен в масонство в 1850 г. и к 1854 г. получил степень мастера, а в 1863 г. был возведен в 8-ю степень розенкрейцеровского ордена. Будучи выпускником Училища правоведения, Арсеньев в разное время служил в Сенате, в Министерстве юстиции, работал инспектором казенных училищ Московской губернии, участвовал в обсуждении судебной реформы, а также публиковал статьи и переводы в православных периодических изданиях. В 1900 г. он посвятил в масонство и своего сына – этот акт можно считать последним посвящением по линии московского розенкрейцерства. В. С. Арсеньев пытался не только сохранять, но и издавать некоторые масонские рукописи, однако большинство его издательских планов не было реализовано. Тем не менее сохранившиеся в его архиве (фонд 13) тексты представляют собой бесценный материал для истории масонства в России. Текст «О степени мага» находится в фонде 13 (картон 13, единица хранения 10, листы с 9 по 11) и помечен 17 января 1893 г.

Розенкрейцеровская система, к которой принадлежал В. С. Арсеньев, являлась своеобразной надстройкой над классическим английским масонством трех степеней. В орден Злато-Розового Креста принимали только тех, кто получил посвящение в эти три степени, а также и в переходную 4-ю степень шотландского, или «экосского» мастера. Собственно же розенкрейцеровская система посвящения включала девять степеней – юниор, теоретик, практик, философ, минор, майор, Adeptus Exemptus, магистр и маг.

© Ю. Л. Халтурин

[1]Ф. 13. К. 10. Ед. хр. № 10. Л. 9–11.

Большинство русских розенкрейцеров принадлежало к степени «теоретика». В архивах Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ) и Научно-исследовательского отдела рукописей Российской национальной библиотеки (НИОР РНБ), как и в некоторых других, сохранилось множество документов, касающихся истории и учения «Теоретического градуса Соломоновых наук». К сожалению, мы не знаем точно, какие из более высоких степеней были получены русскими масонами и кем именно.

Так, например, А. В. Семека пишет: «Наши розенкрейцеры, хотя, кажется, и не достигли последних степеней ордена, не сделались магами, обладателями философского камня и вызывателями духов, но дошли уже до того, что в этом стали видеть цель своих конечных исканий, столь далеких от “познания Бога в природе и природы в человеке”»[1]. Он же отмечает, что «нам неизвестно, каких ступеней достигли русские братья в розенкрейцерстве и насколько пошли они в своих работах дальше «теоретическаго градуса», но из показаний Новикова видно, что многие из них были «приняты в орден»[2].

Того же мнения придерживается и Г. В. Вернадский. Впрочем, он уточняет, что в более высокие степени были приняты Шварц, Шредер, А. М. Кутузов, получивший степень практика в Германии и И. П. Тургенев, получивший IV степень[3]. Судя по показаниям Новикова, в следующие за теоретической степени были приняты также князья Трубецкие, И. А. Поздеев, М. М. Херасков.

А. И. Пыпин, ссылаясь на те же показания, а также и показания И. В. Лопухина, утверждает, что русские розенкрейцеры не занимались алхимией, магией и каббалой, хотя и изучали их чисто теоретически, по тем текстам и «писаниям», которые были ими получены от берлинских «братьев»[4]. Действительно, в масонских архивах мы находим множество документов, описывающих различные эзотерические учения, а также и различные инструкции, наставления и акты различных степеней. Однако у нас нет достаточных оснований для того, чтобы судить, велись ли реальные работы в этих степенях, практиковались ли русскими масонами алхимия и магия в действительности.

В этом смысле публикуемый документ представляет огромный интерес, так как в нем описываются именно «работы» в степени мага, а именно посвящение и общий характер работ. Нам не удалось найти других подобных документов в НИОР РГБ; судя по всему, он носит уникальный характер. Однако статус этого документа неясен. Непонятно, 1) идет ли речь об инструкции к совершению реальных работ или это только описание представлений автора о подобных работах; 2) представляет ли собой это описание орденский документ или только точку зрения автора? Несо-

---

[1] *Семека А. В.* Русское масонство в XVIII веке. С. 161.

[2] Там же. С. 166.

[3] *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 72–73.

[4] *Пыпин А. Н.* Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века. С. 230–231.

мненно, в тексте отражена некая традиция, так как сам автор, В. С. Арсеньев, был наследником одной из самых известных розенкрейцерских династий и обладал доступом ко множеству документов и источников. С другой стороны, текст датирован 1893 г., когда уже никакие систематические работы розенкрейцерами не велись, большинство посвященных в орден уже умерли, никакой формальной организации и структуры в ордене не существовало, связей с распавшимся берлинским центром тоже не было. Все это не позволяет точно оценить характер документа.

Отметим, однако, что публикуемый текст, несмотря на свою уникальность, отражает традиционные для розенкрейцеров представления, которые прослеживаются и в источниках XVIII в. Перечислим некоторые из них: 1) представление об ордене как о собрании апостолов Христа, а о Христе – как о мастере ордена; 2) христианский характер магии, отождествляемой с чудесными силами апостолов и дарами Святого Духа; 3) представление об ордене как собрании служителей Премудрости Божией (Софии); 4) представление о ложе как микрокосме, в котором отражен макрокосм. Таким образом, эти идеи устанавливают связь публикуемого текста с розенкрейцерской традицией, несмотря на позднее время его написания.

Предпошлем публикации текста и комментариям к нему некоторые общие сведения о роли магии в русском масонстве. Прежде всего следует отметить, что магия входила в триаду «тайных», или «высших» масонских наук, наряду с каббалой и теософией. Тройственное деление трех тайных наук было связано с тройственной задачей ордена – познание Натуры, Человека и Бога, которая достигалась за счет синтеза трех форм откровения – чувственного, рационального и мистического. Эти три тайные науки были известны также как три «света» – свет натуры, свет разума и свет благодати, искание и стяжание которых было основной целью розенкрейцерства понятого как «вселенский университет, мировая академия тройственного просвещения»[1].

Учение о трех светах появляется в тексте, перевод которого был распространен среди русских братьев, и авторство которого неизвестно, но иногда приписывается Иоанну Арндту, известному протестантскому мистику: «Премудрость есть свет и сияние ея не угасает. Свет сей есть тройственный и вместе един <…> Магия есть натуральный свет и натуральный Дух, Кабала есть свет и дух сверхнатуральный, свет Ангельский, Теология есть свет Божий, Дух Святый»[2]. Магия здесь соотнесена с природой, миром элементов и эмпирическим познанием, кабала с разумом, ангельским миром и рациональным познанием, а Теология с миром божественным, духом и мистическим познанием.

Эту концепцию воспроизводили, например, такие духовные лидеры русских розенкрейцеров, как С. И. Гамалея, И. Г. Шварц и И. А. Поздеев:

---

[1] *Арсеньев В. С.* Воспоминания // *Арсеньев В. С.* Воспоминания. Дневник. С. 53.

[2] Философско-Кабалистическое Суждение о 4 фигурах великого Амфитеатра Доктора Кунрата, приписываемое Иоанну Арндту // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 1331. Сборник. Л. 3.

«Магия, Кабала и теозофия суть три света, коими всегда управлялся и ныне управляется мир. Свет магии есть истинное познание видимых вещей в Натуре; свет Кабалы или ангельский, есть истинное познание невидимых или духов; наконец, свет Божественной теозофии есть истинное познание Божественных свойств и совершенств»[1].

Далее, следует отметить некоторые особенности отношения к магии в среде русских масонов.

Совершенно очевидно, что магия в чистом виде с трудом могла прижиться в русском розенкрейцерстве, большинство представителей которого были правоверными членами православной церкви и осознавали себя «истинными», или «внутренними» христианами. Поэтому первой особенностью магии в масонском понимании является христианизация. Мы уже видели, что три тайные науки связывались масонами с тремя ипостасями Св. Троицы. Тенденция христианизации особенно заметна у И. А. Поздеева, который связывал их также и со Священным Писанием: «В Св. Писании весь Орден находится: есть магия, кабала, теозофия, благодать, но находить в оном весьма трудно. В Ордене все взято оттуда, акты писаны Магами»[2]. Масонская наука как триединство магии, каббалы и теософии напрямую выводится здесь из Св. Писания.

Тот же Поздеев в другом месте говорит: «Высшия Науки: Магия, Кабала и Теозофия <…> три волхва были: один Маг, другой Кабалист, третий Теозоф, имена их Каспар, Шод и Мелхиор»[3]. Эту фразу можно понять и таким образом, что тайные масонские науки есть лишь преддверие истинного христианства, ступени, ведущие к высшей божественной мудрости, ведь три волхва поклонились Христу, признав его высшую божественную суть.

Наконец, Поздеев заявляет, что подлинным источником тайных наук является никто иной как Бог: «Кто есть первый Архитектор, кто первый математик, кто первый Физик, кто первый химик, кто первый Маг, кто первый кабалист, кто первый теозоф? – Бог»[4]. Тем самым утверждается статус масонских наук не просто как человеческого изобретения, а как предания, восходящего к чистому источнику божественного откровения.

Второй особенностью розенкрейцеровского понимания магии является ее связь с метафизикой. Эта особенность, вероятно, проистекает из того факта, что русские масоны в основном работали в теоретической степени, которая была посвящена познанию Бога, натуры и человека, т. е. метафизике.

В некоторых текстах метафизика может отождествляться с магией. Например, в тексте под названием «Определение масонства» второе из трех определений масонского искусства таково: «Оно есть: а) познание Натуры, силы оной, свойств и действий ея. Древние называли высокую сию науку Магиею, новые: Алхимиею, Химиею, Метафизикою, Физикою, Есте-

[1] Тезисы из бесед И. А. П. Ч. 2 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 616. Л. 95.

[2] Тезисы из бесед И. А. П. Ч. 1 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 615. Л. 45.

[3] НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 616. Л. 100.

[4] Там же. С. 98.

ственной Историею и пр.»[1]. Здесь магия и философия (метафизика) – два названия одной и той же дисциплины, отождествленной также с алхимией и другими науками.

Магия может рассматриваться как прикладной аспект метафизики: «Никак не кажется мне то вздором, что очищенная и возвышенная душа мудраго может соделать подобное Натуре вышних духов и иметь с ними более связи. <…> Может быть суть то познание о начале всех вещей, о тайных пружинных Натуры, свойств души нашей, ея происхождении и предопределении и о всем том, чего можно ожидать от искусства изобретать искусства, ибо каменщичество не есть одна безплодная теория: оно есть искусство. <…> Может быть существо онаго составляет и все сказанное[2], а может быть и большее»[3]. В данном тексте масонское учение разделено на теорию и практику. Теория – это, по сути, метафизика, познание Бога (начала всех вещей), человека (души нашей) и Натуры. Практика же, или искусство, вытекающее из этой теории – это магия и алхимия, которые в масонском учении связаны между собой теснейшим образом.

Третья особенность понимания магии – ее разделение на белую и черную, на истинную и ложную. При этом первая отождествляется с подлинным ведением природы, которое не противоположно ни науке, ни философии, ни религии, а вторая – с суевериями, чародейством, чернокнижием, волшебством и еретичеством[4]. Тем самым магия включается в христианскую традицию и ей придается философское и научное значение. Отметим также, что восприятие магии как прикладной философии, деление магии на истинную и ложную, отождествление истинной магии с «натуральной философией» не является чем-то уникальным для масонов и восходит к герметической, магической и неоплатонической ренессансной традиции, представленной именами Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Джордано Бруно, Агриппы, Парацельса и других[5]. Эта традиция получила отголосок, например, в такой формулировке Фрэнсиса Бэкона: «Им и подчиняются подобным образом две практики: физике – *механика,* метафизике (в очищенном смысле слова) – *магия,* вследствие ее обширных путей и большей власти над природой»[6].

Наконец, последней особенностью масонского понимания магии является ее связь с масонским посвящением. В частности, в сборнике по каббале, магии и алхимии обнаруживается интересная схема, которая

---

[1] НИОР РГБ. Ф. 147. Ед. хр. № 138. Л. 29.

[2] Имеется в виду обретение философского камня и общение с духами, упоминавшееся в тексте ранее.

[3] Речь о предмете свободного каменщичества // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 270. Л. 6 об.

[4] См.: Бильфельдово рассуждение о тщетных науках и искусствах. С. 85–87.

[5] См.: *Йейтс Ф. А*. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

[6] *Бэкон Ф*. Новый Органон. С. 87.

связывает триаду основных масонских дисциплин с различными степенями и системами масонства[1]. Так, магия и алхимия соотнесены в ней с естественным законом, первым откровением, данным Адаму, с познанием человеческого тела, а также с первым градусом масонского посвящения. Интересно, однако, то, что параллельно магия отождествляется со всем иоанновским масонством, взятым вместе.

Связь магии с низшей, первой степенью посвящения поддерживал и И. А. Поздеев: «Х степень[2] нам изъясняет, что два столпа Иахин и Воаз означают красоту и силу. Тоже самое подтверждается и в одном розенкрейцерском сочинении, с присовокуплением, что они означают также <… > Царство Натуры и царство Благодати; телесность и духовность, земную сферу и небесную, тако же Магию и Кабалу, ведение коих было платою Учеников и Товарищей»[3].

Однако тот же Поздеев связывает, например, евангельских магов-волхвов со второй степенью посвящения: «Маги приняты были во 2-ю степень, ибо они первую хорошо прошли; из неотесанного камня принесли в дар И:Х: кубический, т. е. свое золото и проч. Апостолы были приняты в 3-ю ст; первые прославили рожденнаго, а вторые распятого»[4].

В других текстах магия связывается собственно со степенью мага: «Имеющие внутреннюю способность стяживать сокровища натуры, и в верности испытанные должны, кажется мне, во святыя храма совершатся в адепты, постигать верх искусства Высшей Алхимии, отворяющего вход в Божественную Магию, которая есть всемощное искусство утвержденных в апостольстве, царей и священников Натуры, обитающих во святая святых Храма»[5]. Здесь уже магия и маги отождествляются с апостольством и апостолами, а их место определяется как Святая Святых или «обитель возобновленнаго Едема», «райское жилище света», что указывает на высшую степень посвящения, цель которой «Соединяться с Божественною Святою Триединицею в горнем Сионе и должность: стоять у Престола Божия, с седмью духами Божиими»[6].

Разночтения в определении соответствия магии и той или иной степени посвящения связаны, видимо, с пониманием магии. Так, первой степени посвящения соответствует, судя по всему, естественная магия, она же прикладная метафизика; вторая степень посвящения отождествляется с магами в чисто аллегорическом смысле; наконец, высшей степени соответствует магия божественная как искусство общения с духами вообще и Святым

---

[1] Сборник по каббале, магии и алхимии // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 1501. Л. 19.

[2] Степень шотландского мастера, или андреевская.

[3] Тезисы из бесед И. А. П. Ч. 3 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 617. Л. 90.

[4] НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 616. С. 160.

[5] Объяснение на аллегорическую картину, представляющую храм натуры и благодати // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 518. Л. 5.

[6] *Философов А. А.* Записи религиозно-мистические 19 в сер. (выписки покойнаго А. А. Философова по Кабале) // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 676. Л. 71–72. Далее будет даваться ссылка только на фонд и единицу хранения.

Духом в частности. Именно описанию посвящения в эту степень и посвящен публикуемый текст.

Текст

Благодать Господа нашего Ис. Хр. и любовь Бога Отца и Духа Святаго причастье буде со всеми нами, Аминь!

Возлюбленные братья о Господе! Во имя его собрались мы в это наше сокровеннейшее собрание[1] и веруем, что среди нас присутствует Сам Господь и начальник наш[2], Премудрость Божия воплощенная. Возобновим же и заключим нашу принадлежность Ему единому и здесь познаем всю силу и сущность обетов наших и призвания нашего, к тому чтобы познать Премудрость и добродетель, Богу угодить и ближнему служить! Имеет бо раб божий Господа своего, и ученик божий учителя своего! Понеже в этом средоточии внутреннаго нашего ордена[3] собрались мы по числу седми[4] духов Божиих, во всю землю[5] то есть во всю вселенную посылаемых с влияниями Того, иже был, сый и грядый и Который все создал и Коим все существует, то, во славу Имени Его, составим обычную нашу цепь[6], по препадении пред престолом Бога и Агнца, воспевая песнь новую и повергая пред престолом Его венцы, т.е. силы, священства натуры 12 и благодати 12, яко от него данные и ему служащие. От Него бо нам даруются, а не от человеков, ниже от ангелов, тайны Божии и божественные силы, и Господь и Царь и Начальник наш Иисус Христос есть тот, кому дадеся всякая

[1] Характерная деталь из быта русских масонов: у всех членов московских лож теоретического градуса в первой половине XIX в. в кабинетах висели гравюры тайной вечери, символически представлявшие масонское братство как братство апостолов, возглавляемых Христом. (См.: *Арсеньев В. С.* Воспоминания // *Арсеньев В. С.* Воспоминания и дневник. С. 120).

[2] Образ Иисуса как Великого Мастера ложи – общее место масонских текстов. См., например: «Сам Господь Спаситель и истинный Великий Мастер наш Иисус Христос» (Великий четверток. Молитва. Масонские сочинения // НИОР РГБ. Ф. 13. К. 21. Ед. хр. 24. Л. 1).

[3] Русские розенкрейцеры противопоставляли себя обычному масонству как внутренний орден – наружному. Средоточием же этого ордена является степень мага как высшая ступень посвящения.

[4] Число семь имеет большое символическое значение в масонском ритуале: 7 ступеней перед алтарем, 7 масонских обязанностей, 7 пороков и добродетелей, 7 металлов и планет, 7 свободных наук, 7 даров святого духа, 7 нижних сефирот и т. д. Основное его значение – число тварного, наружного, материального мира в его связи с Творцом. Число членов ложи также имеет важное значение в масонских текстах, чаще всего уподобляясь числу сефирот.

[5] Само пространство ложи символизирует «всю землю»: ее длина – «с Востока до Запада», ширина – «с Севера до Юга», высота – «от Земли до Неба», глубина – до «Центра Земли» (см.: История масонства в документах. С. 248).

[6] Образ масонской цепи имеет несколько значений: 1) символ братства, единства; 2) символ космической иерархии, образом которой является масонская ложа; 3) символ спасения мира и человека- по этой цепи падший человек может подняться из своего падения.

власть на небеси и на земли. И Он Един посылает апостолов своих в концы вселенныя и дает им благодать и силы чудотворения и исцеления всякого недуга и всякия язвы и силу изгонять бесов и превращать всякую клятву в благословение, ибо рек Он сам, что Знамения сия последуют верующим и даровал им власть над духами и наступать на змиев и скорпиев, земных и адских, а оградил своих ангелами светлыми[1], наставляющими и защищающими истинных наших магов, пред единым взором которых трепещут вражия силы.

Ныне вводя тебя, брат испытанный и возлюбленный и доказавший нам верность свою не себе и не страстям посвящать дарованные тебе тайны и силы, а Богу и по его воле ближнему, вводя тебя в таинственное число наше, признаем тебя Магом Златаго и Розавого Креста, нас соединяющего о имени Иисусовом[2], ибо лишь по существу имущему дано будет и пребудет к таковому потребна одна санкция, его запечатлевающая. Прими же на себя возложение рук наших о имени Господа нашего и сие помазание[3] чела твоего знаком Агнца +, и да низойдет и на тебя Дух его Святый Отчий и буди отныне Его апостолом и орудием протекционным для Человечества и для всей Натуры[4], в которой тебе уже нет ничего сокровеннаго, а от имени неизреченнаго и изрекаемого воплощением, не будет верующему и невозможного. Но помни брате и друже, что все силы, сосредоточенные в сей степени пути Премудрости, суть не твои и не наши, а Христовы, Божии. О сем ты подтверди верховный обет пред Ним и пред Нами и да поможет тебе духовно и телесно Бог! (по обете свободно произносимом с воздеванием рук произносящего, все, опускаясь на колени вокруг кровавого знамени Агнца Божия, повторяют: достоин есть агнец приятии честь (и ост. Слова из Апостола).

---

[1] С точки зрения русских розенкрейцеров, ангелы передали Адаму таинства семи свободных наук, перешедшие затем к масонам; ангелы поддерживают порядок во вселенной; через ангелов после грехопадения человека в мир нисходит божественный свет; ангелы составляют Небесную ложу, а в высших степенях масонства братья упражняются в том же, что и ангелы; дух человека происходит из ангельского мира; ангелы созданы человеку в услужение и с помощью «кабалы» человек может влиять на них.

[2] Имена Бога, Иисуса и ангелов имели для русских масонов важное мистическое и магическое значение. Членство в ордене воспринималось ими как сопричастность соборному телу Христа.

[3] Русские масоны различных систем зачастую проводили собственные обряды крещения, причащения, отпевания, исповеди, рукоположения, елеопомазания, замещавшие аналогичные церковные.

[4] Высшая цель магии, как и любой другой эзотерической дисциплины, а также масонства вообще, состояла для русских масонов в спасении и восстановлении падшего (ветхого, плотского, наружного) человека и мира в целом через воссоединение с разлитым повсюду божественным светом.

По сем обнимаются Господа седмочисленные его Маги и, становясь на молитву[1] как на истинную магическую свою работу, испрашивают у Господа того, о чем предложит им Magus Magorum на сие собрание.

За сим вверяются новопосвященному Магу Р+ сокровище мудрых и тайноводственные наставления о великой работе[2], а также вверяются ему тайны действия воли[3] на духовный мир и какие его степени и слово и пр. для его работы. В заключении увещевается он к любви, яко высшей силе, имеющей божественное свойство и соединяющей с всемогущим Богом нашим иже есть Любовь. В силу сего Маг Р + обязуется уже не к приобретению только ведений, но к деятельности в добре, жить и действовать любовью, ту же приявый да ту же дает во исцеление всякого недуга человеческаго и да молит Господа о всяком нуждающемся в помощи Божией… Сего ради Маг + должен быть навсегда Назореем и пребывать в непрестанной молитве[4]. Сия сокровеннейшая конвенция заканчивается единогласным произношением Псалма 147 и песнию: Аллилуиа!

ЛИТЕРАТУРА

Арсеньев В. С. Воспоминания и дневник. СПб: Издательство им. Н.И. Новикова, 2005.

Бильфельдово рассуждение о тщетных науках и искусствах // Покоящийся трудолюбец. 1784. Ч. 2. С. 75–96.

Бэкон Ф. Новый Органон // *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб.: Изд-во имени Н. И. Новикова, 2001.

История масонства в документах. М., 2010.

Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

Объяснение на аллегорическую картину, представляющую храм натуры и благодати // НИОР РГБ. Ф 14. Ед. хр. 518.

[1] Не только молитва, но и другие традиционные христианские практики, такие как причастие, обретали в глазах русских масонов магическое значение: с помощью «духовного алкания», сердечного устремления и активного воображения они стремились к «притягиванию» божественного света с целью пробудить его в природе и людях. В этом смысле молитва выступает как «магнит», притягивающий магическую энергию.

[2] Имеется в виду алхимия, которая в текстах русских масонов обычно идет через запятую вместе с магией как ее синоним или неотъемлемая часть.

[3] Воля, управляемая христианскими заповедями и масонскими обязанностями, очищенная от греховных страстей и пороков, также выступала в качестве «магнита» божественного света, превращая всего человека в некое подобие магического талисмана.

[4] Практика «умной» и «сердечной» молитвы занимала важное место в масонском мистицизме, о ней писали такие масонские «старцы», как С. И. Гамалея (в своих письмах) и И. Г. Шварц (посвятивший молитве отдельный трактат). Следует упомянуть также, что именно масоны впервые перевели на русский язык трактаты Григория Паламы и его последователей-исихастов. Исихастское учение о молитве они при этом свободно смешивали с пиетистскими идеями и магическими теориями.

Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX века. Петроград: Огни, 1916.

Речь о предмете свободного каменщичества // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 270. Л. 6 об.

Сборник по каббале, магии и алхимии // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 1501.

Семека А. В. Русское масонство в XVIII веке // Масонство в его прошлом и настоящем. В 2 т. Т. 1. М.: СП «ИКПА», 1991. С. 124–175.

Тезисы из бесед И. А. П. (Иосифа Алексеевича Поздеева). Ч. 1 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 615.

Тезисы из бесед И. А. П. Ч. 2 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 616.

Тезисы из бесед И. А. П. Ч. 3 // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 617.

Философов А. А. Записи религиозно-мистические 19 в сер. (выписки покойнаго А. А. Философова по Кабале) // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 676. Л. 71–72.

Философско-Кабалистическое Суждение о 4 фигурах великого Амфитеатра Доктора Кунрата, приписываемое Иоанну Арндту // НИОР РГБ. Ф. 14. Ед. хр. № 1331. (Сборник).

РЕЦЕНЗИИ

П. Г. Носачев

Назаров В. Н. Введение в эзотерику. М.: Гардарики, 2008. – 303 стр., с илл.

Не так давно в России вышел в свет первый университетский учебник по эзотерике – «Введение в эзотерику» В. Н. Назарова. Эта книга является попыткой систематического изложения в учебных целях общих принципов эзотерики как предмета дисциплины вузовского курса. Потребность в подобном учебнике была очевидна: в 2000 г. в российском Госстандарте по религиоведению появляется курс «Эзотерические учения», который преподается в ведущих вузах страны, но при этом никакого учебного пособия по данному курсу до сих пор нет. Трудность написания такого учебника очевидна. Огромный по объему материал для исследования, необходимость знания пяти-шести языков, детальная и глубокая проработка непростых учений делает такую задачу почти невыполнимой для одного автора и лишь отчасти посильной для коллектива. В такой ситуации появление книги Назарова является безусловным событием, которое не могло не привлечь к себе внимание. Доказательством востребованности данной работы является и тот факт, что сейчас ни в одном крупном книжном магазине Москвы «Введение в эзотерику» купить нельзя, так как все экземпляры распроданы. К сожалению, огромное ожидание, возложенное на эту книгу, для рецензента обернулось столь же огромным разочарованием.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу книги Назарова, сделаем одну существенную оговорку. Рецензируемая книга – учебник, рекомендованный УМО по образованию в области междисциплинарных и образовательных программ по направлению подготовки «Искусства и гуманитарные науки». Выпущена в свет она издательством «Гардарики», специализирующегося на издании учебников для вузов. Разумеется, как и у любой учебник, книга Назарова была прочитана рецензентами – проф., д-ром филос. наук. Н. Е. Копосовым и проф, канд. ист. наук В. М. Монаховым.

С первых страниц бросается в глаза своеобразная методологическая позиция автора. Назаров базируется только на построениях эзотериков. Т. е. он подходит к вопросу не как феноменолог или историк, а как адепт, взявшийся провести систематизацию многообразия явлений окружающей его эзотерической действительности. На читателя обрушиваются ни чем не подтвержденные, принятые как данность эзотерические концепты. Ограничимся лишь парой примеров. На стр. 5 Назаров пишет: «Почти все эзотерические учения восходят к изначальным доисторическим традициям, к кото-

© П.Г. Носачев

рым принято относить гиперборейскую и атлантическую. Факт существования этих традиций *не вписывается в современную научно-историческую картину мира* (курсив мой – *П. Н.*). Однако в соответствии с логикой духовной эволюции культуры они могут быть приняты как некие гипотетические предпосылки возникновения великих культур древности…». Назарова не смущает, что наука не подтверждает существования «доисторических традиций», ведь он посвящен в тайную «логику духовной эволюции культуры», знание которой лишает его соблюдения общепринятых условностей верификации описываемого материала. Кстати о верификации: к критериям достоверности эзотерического знания автор относит, например, «*объективность инициатического опыта* (курсив Назарова – *П. Н.*), который следует принципиально отличать от субъективизма опыта мистического» (стр. 6–7). Подтверждение лишь одного этого положения требует написания объемной монографии, в которой с необходимостью должны быть учтены все достижения современной гуманитарной мысли.

Основой методологии «Введения» можно было бы назвать работы Рене Генона. Именно геноновские критерии автор учебника применяет, когда пишет об эзотеризме и псевдоэзотеризме, геноновские термины «традиция», «инициация», «сакральные науки» и т. п. используются практически на каждой странице. Но при этом автор не является ортодоксальным традиционалистом, так как уравнивает все формы эзотеризма, лишь немного дифференцируя их методы познания. Он постоянно пишет о «самоинициации», что для Генона нонсенс, чрезмерно превозносит опыт Блаватской и Рерихов, антагонистов Генона. Открытым текстом даются еретические для традиционалиста и крайне сомнительные с исторической точки зрения утверждения о том, что Генон развивал отдельные положения Гурджиева (стр. 54). Да и в качестве концептуального ядра книги избирает схемы толкования отдельных арканов Таро, называя эти карты «конспектом герметических наук» (стр. 18). Сами работы традиционалистов несравненно академичней по стилю изложения и подаче материала[1]. Назаров, скорее всего, принадлежит к многочисленным последователям Рерихов[2], ибо только в их кругах возможен столь плюралистичный подход к эзотеризму.

Разумеется, в учебнике должно быть дано четкое определение излагаемого предмета, у Назарова такое определение приводится на стр. 18: «Можно сказать, что предмет эзотерики есть совокупность тайн, тайных знаний или сакральных истин, транслируемых в культуре в форме архети-

---

[1] Для примера можно назвать книгу Ю. Стефанова «Мистики, оккультисты, эзотерики» (М.: Вече, 2006).

[2] Косвенными подтверждениями этого могут служить характеристики, которые Назаров дает учению Агни-йоги: «Живая Этика не отвергает ни одного религиозно-философского учения, но лишь очищает и систематизирует их, полагая, что все учения имеют единый источник знания» (стр. 261). Касаясь опыта Е. Рерих, он пишет: «<…> эксперимент, проводимый ею под руководством Учителей, уникален и до сих пор не пройден никем из людей» (стр. 265).

пических символов, наполненных смыслом, соответствующим духовной ступени данной культуры» (стр. 18). Данное определение не только не прибавляет ясности, но запутывает читателя окончательно. Во-первых, в один ряд ставятся тайны, тайные знания (которые, по определению, должны тайны прояснять) и сакральные истины (неясно, в какой системе мыслится сакральность этих неизвестных истин). Во-вторых, говорится о каких-то «архетипических символах» (опять же, в каком смысле тут дается слово «архетип»?), которые несут в себе смысл известной лишь Назарову степени развития духовной культуры. С философской точки зрения, такое определение не просто неудачно, а абсолютно неприемлемо, ибо оно тенденциозно и несет на себе отпечаток идеологии, стоящей за рассуждениями автора (тогда это учебник по введению в Агни-йогу). Соответственно, в учебнике нет четкого определения того предмета, которому он посвящен.

Необходимо отметить, что в «первой российской учебной книге по эзотерике» (это цитата из аннотации) нет ни одного слова ни о западных, ни о российских специалистах по эзотеризму. Фамилии Февра, Ханеграафа, Штукрада, Розина и многих других неизвестны Назарову, как неизвестна и более чем полувековая традиция изучения западного эзотеризма в вузах Франции, Германии, Великобритании и Америке[1]. Те, кто для автора учебника являются научными авторитетами, на самом деле – адепты различных эзотерических учений: мартинисты Шмаков и ГОМ, ньюэйджеры Лазарис и Крайон, традиционалист Генон, основательница теософии Блаватская и др.

В книге огромное количество исторических и теоретических неточностей, не проясненных и ничем не подтвержденных утверждений. Приведем самые нелепые из них.

Автор, например, позволяет себе безапелляционно заявлять, что «любая религия рассматривает человека с точки зрения его индивидуальности и не стремится вывести его за ее пределы…» (стр. 46). Думаю, абсурдность такого положения не нуждается в подтверждении. Далее Назаров пишет, что, оказывается, существует два самых основных типа инициации: первый «характерен для традиции постгиперборейских культур (ведической, даосской, тибетской)», а второй для «постатлантических культур (египетской, атлантической и греко-римской)» (стр. 46). Поразительно, что все эти мифологические вставки, никакого отношения не имеющие к академической науке, являются основой для построения материала вузовского учебника.

---

[1] По этому вопросу подробнее см.: *Faivre A.* Accès de l'ésotérisme occidental. Paris: Gallimard, 1996; *Hanegraaff W. J.* Some Remarks on the Study of Western Esotericism // Esoterica. Michigan: Michigan State University, 1999. № 1. P. 3–19; *Жданов В. В*. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. СПб.: РХГА, 2009. С. 5–27; *Носачев П. Г.* Проблема интерпретации эзотерических знаний: современные попытки изучения эзотеризма, подходы к определению и методологии // XVIII ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2009. С. 74–78.

Еще более шокирующим в тексте учебника, одобренного УМО, выглядит такая фраза: «В целом процесс перехода в посмертные сферы бытия имеет следующие стадии» (стр. 82) (и далее перечисляет эти стадии). Оговоримся, что эти слова не призваны познакомить читателя с доктриной о загробном бытии греков, вавилонян или египтян, эти учения в книге изложены, но значительно позднее. Приведенная фраза является вводной к изложению некоей *общей картины* загробной жизни, которая, согласно мысли Назарова, соответствует «в целом» действительности. Также с позиции посвященного в абсолютные истины адепта рассуждает Назаров и о других вещах. Например, на 127-й стр. он замечает, что «еще ближе к идее таинства брака подошла Е. И. Рерих». В общем контексте данный отрывок можно воспринять таким образом, что Елена Рерих подошла ближе, но, видимо, не до конца смогла раскрыть известный самому Назарову смысл данного таинства.

После таких утверждений спокойнее воспринимаются реконструкции автором жизни атлантической цивилизации (в существовании которой у него нет ни малейшего сомнения), сделанные по описаниям Платона, Л. Спенса и Э. Кейси. Два последних были экстрасенсами, которым в визионерском опыте было дано откровение жизни атлантов (стр. 136). Что ж, вполне достойный источник для учебника! Назаров так прямо и пишет: «Большинство мистиков, говоря о жизни на Атлантиде, имеют в виду лишь единственный период в ее долгой истории <…> Кейси среди них исключение <…> большинство его лекций затрагивает последние *20 тыс. лет* (курсив мой – *П. Н.*) существования данной культуры» (стр. 136).

Столь же интересные сведения встречаются и в разделе «Эзотерический смысл алхимии». Целью алхимической работы автор считает получение белого порошка, который обладает «уникальными физическими и биологическими свойствами: телепортацией, антигравитацией, увеличенной в несколько тысяч раз проводимостью молекул ДНК, что приводит к значительному удлинению жизни и т. д.» (стр. 213). Откуда автору все это известно? Очевидно, что не из трактатов средневековых и античных алхимиков и даже не из книг Фулканелли.

Для Назарова неопровержимой реальностью является наличие непрерывной цепи тайных обществ, которые передавали свое знание от учителя к ученику на протяжении столетий. Никаких доводов в пользу этой, крайне сомнительной точки зрения[1], он не приводит. Напротив, он без колебаний утверждает, что тайные общества играют важнейшую роль в мировой истории (стр. 55) и даже приводит систему иерархии обществ. К контрэзотерическим[2] организациям он относит, разумеется, без доказательств, «Совет

---

[1] См., например: *Faivre A.* Accès de l'ésotérisme occidental. Paris: Gallimard, 1996; *Versluis A.* What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism // Esoterica. Michigan: Michigan State University, 2002. № 4. P. 1–15.

[2] Термин ввел Генон; под контрэзотеризмом он понимал цепь тайных организаций, члены которых имеют темное посвящение и стремятся к разрушению мира.

по международным связям» и «Трехстороннюю комиссию». В данном аспекте его книга сближается с антимифологическими построениями конспирологов, ищущих везде тайные заговоры масонов, иллюминатов и подобных «изуверско-сатанинских» организаций. Такой же неопровержимой реальностью для Назарова является существование тайных «Учителей» (именно так с большой буквы – например, стр. 241), вступивших в контакт с Блаватской и Рерихами. «Письма Махатм» автор именует «главнейшим источником по оккультизму» (стр. 248). Эти утверждения выглядят совсем абсурдными после исследования А. Андреева, в котором доказывается подложность «Писем махатм»[1].

На этом фоне невинными выглядят некоторые фактические неточности автора учебника.

Описывая возникновение ордена розенкрейцеров, автор почему-то пишет, что «розенкрейцеры не знали друг друга; у них не было ни места для собрания, ни общепризнанного центра, ни храма, ни ритуала, ни внешнего опознавательного знака» (стр. 61). Данная характеристика прямо противоречит одному из двух известных, официально изданных документов ордена Розы и креста. В «Откровении Братства ордена Розы и Креста»[2], где перечисляются их обеты, говорится: «3) каждый из братьев должен ежегодно в Христов День явиться в S. Spiritus или известить о причине его отсутствия; 4) каждый из братьев должен искать достойного человека, который по кончине этого брата мог бы занять его место; 5) слово R. C. должно быть их знаком, лозунгом и характером; 6) братство должно сто лет пребывать в тайне»[3]. Почему эти общеизвестные положения утаились от автора учебника по эзотерике, остается непонятным.

Говоря о масонстве, Назаров приводит систему иерархии общества по шотландскому обряду, ни словом не обмолвившись, что это лишь один из многих принятых в современном масонстве обрядов.

Некоторые интерпретации эзотерической символики выглядят притянутыми за уши. Толкуя V аркан Таро «Иерофант», Назаров замечает, что «фигура Иерофанта олицетворяет собой первичность высшего духовного центра – примордиальность гиперборейства. Склонившиеся перед ним фигуры символизируют вторичность атлантической традиции, представленной в образах красной и черной рас» (стр. 145). Принимая во внимание немалое влияние алхимии на символизм Таро, было бы адекватней истолковать Иерофанта как философский камень, краснолицего человека в поклоне – как финальную стадию Великого делания (rubedo), а связанного чернокожего мужчину – как первоначальную стадию алхимической работы (nigredo).

---

[1] Подробнее см.: *Андреев А. И.* Гималайское братство: теософский миф и его творцы. СПб.: СПбГУ, 2008.

[2] Одном из двух дошедших до нас источников по розенкрейцерам.

[3] Fama Fraternitatis // Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М.: Энигма, 2003. С. 140.

Совсем незаметными выглядят шероховатости изложения материала. Орден «Golden Dawn» в разных местах именуется то орденом «Золотой Зари» (стр. 288), то «Золотого Рассвета» (стр. 193). Алхимик Василий Валентин, почему-то назван Базилем (стр. 206). Определение гримуара дается по Википедии с прямой подстрочной ссылкой на электронный ресурс (стр. 288).

Конечно, в учебнике не все столь печально. Неплохо написана глава про герметизм. Правда, пунктиром даны основные исторические вехи его развития, но хорошо описан смысл, названы различные версии генезиса, описан язык. Удачной можно было бы признать и главу по алхимии, если бы не два «но». Первое – это исходный посыл, заключающийся в рассматривании алхимии как «традиционной науки атлантов» (стр. 200). Второе заключается в полном игнорировании фундаментального труда по алхимии отечественного культуролога В. Рабиновича «Алхимия как феномен средневековой культуры», вышедшей в издательстве «Наука» еще в 1979 г.

Подводя итог, можно сказать, что сама идея учебника по эзотеризму, с формулировкой «введения в проблематику», безусловно, удачна и должна быть реализована. Книга Назарова, к большому сожалению, представляет собой скорее введение в то, как эзотерика видится самому Назарову. Самым прискорбным здесь является рекомендация УМО и то, что этот учебник позиционируется как первый и пока единственный по предмету «Эзотерические учения». Студентов, которые будут сдавать по нему экзамены, можно только пожалеть.

ЛИТЕРАТУРА

Андреев А. И. Гималайское братство: теософский миф и его творцы. СПб.: СПбГУ, 2008.

Жданов В. В. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. СПб.: РХГА, 2009. С. 5–27.

Носачев П. Г. Проблема интерпретации эзотерических знаний: современные попытки изучения эзотеризма, подходы к определению и методологии // XVIII ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2009. С. 74–78.

Стефанов Ю. Н. Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006.

Faivre A. Accès de l'ésotérisme occidental. Paris: Gallimard, 1996.

Fama Fraternitatis // Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М.: Энигма, 2003.

Hanegraaff W. J. Some Remarks on the Study of Western Esotericism // Esoterica. Michigan: Michigan State University, 1999. № 1. P. 3–19

Versluis A. What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism // Esoterica. Michigan: Michigan State University, 2002. № 4. P. 1–15.

SUMMARIES

Wouter J. Hanegraaff. **Western Esotericism: the Next Generation**.

In this article the author looked at how the study of Western Esotericism has developed in Western Europe and the United States since the 1970s and more particularly since the 1990s, giving special attention to the development of theoretical and methodological frameworks. The early phase of scholarship in this field was dominated, to a larger extent than is often realized, by religionist approaches inspired by the annual Eranos meetings in Switzerland, and by the personal involvement of scholars in esoteric traditions such as Illuminist Freemasonry. The second phase, since the early 1990s, was characterized by an «empirical turn» and an increasing emphasis on historical research. Although much has been accomplished in the study of Western Esotericism over the last two decades, author argues that we are dealing with a number of serious problems that must be overcome if we want this field of study to have a bright future in the academy: in other words, it is time for a «next generation», a third phase in the development of the field. Among other things, we need to reach more agreement about what we mean by «Western Esotericism», and the author makes some proposals about how we might resolve the present dilemmas concerned with questions of definition and demarcation.

Inna Semetsky. **Tarot: Knowing Self, Others and Nature (in English)**.

This paper derives from the author's recent book «Re-Symbolization of the Self: Human Development and Tarot Hermeneutic» (2011) and explores the esoteric language of Tarot images. The paper draws from Antoine Faivre's original research on Western esotericism that includes Tarot as an example of gnostic knowledge. As a practical method, Tarot hermeneutic allows us to relate to the unknown «Other». This relation is important at all levels: epistemic, ontological and especially ethical, considering that we live in the global climate of uncertainty. Significantly, Tarot pictorial language embodies the universal values. Learning the esoteric language of symbols so that improve and deepen the level of communication thus becomes imperative.

Evgeny L. Kuzmishin. **The Historic and Ideological Context of the Model of the Order of Newton by C.-A. Saint-Simon**.

The project of the so-called Order of Newton as a social scientists' network, contained in «The Letters of the Geneva Inhabitant to His Contemporaries» by C.-A. Saint-Simon, can serve as both a sample of an administrative organization to host the positivist trends of the threshold period in the European history, and a means to formally establish social groups of persons sharing the socially secular and philosophically positivist ideas. Until now, this work of Saint-Simon has been studied from the perspective of the development of world philosophy and general theory of scientific knowledge. However, it has almost never been viewed in the context of the development of contemporary secret so-

cieties and their ideology. The development of various secret societies, both mystical and political, as well as the author's participation in their activities, however, are of even more interest for a researcher. This research is devoted to the study of the general characteristics of the historico-ideological context of Saint-Simon's project of the Order of Newton, and the possible influence of this context on the overall ideology and some particular technical details of this project. In particular, the comparison of the structural features of Saint-Simon's Masonic lodge «Olimpique» has been made, revealing relevant similarities with the structure of the Order of Newton. Also a glimpse of the semi-legendary «Tres Grand Orient» and a scrutiny of the political involvement of the Mother Grand Lodge of the Social Contract has been provided, both giving some additional data on the possible sources of the author's ideas of organizing the social and political discourse of his epoch.

***Matvey M. Fialko.* «As Spiridion of M-me Sand»: Swedenborg's Doctrine in Éliphas Lévi's Esoteric Interpretation of Christianity**.

The article attempts to clarify the role of Swedenborg's theological system in the worldview of Éliphas Lévi's early book, «Le livre des larmes», building upon Lévi's own confession: «I have found the miraculous writings of Emanuel Swedenborg and cried as madam Sand's Spiridion: "Hic est veritas!"». The latter words relate to Georges Sand's novel «Spiridion» (1839), the analysis of which suggests that the main hero of this book was a type of man whose striving for spirituality was invaluable for Lévi – the figure, that was for him connected with that of Swedendorg, forming a part of Lévi's early creative synthetic «Christian» worldview – mostly similar to his late magical.

***Matvey M. Fialko.* Éliphas Lévi. «The Book of Tears or, Christ the Comforter» (translations of some fragments)**.

The translation presents several chapters from the third part of Eliphas Lévi's «Le livre des larmes», published in 1845. The author considers the history of Christianity regarding its two main sources, namely St. Paul and St. John's «covenants» and their future, creating an esoteric project of the sacred knowledge that will unite both science and religion, charted for him by Swedenborg, influenced also by George Sand's «Spiridion» and Lamennais «Esquisse d'une philosophie».

***Vladimir V. Kuchurin.* Materials for the Study in Esoteric Tradition in Russia in the First Quarter of the 19th Century: Letters by Alexander F. Labzin to Dmitry P. Runich**.

The publication of letters by Alexander F. Labzin to Dmitry P. Runich seeks to clarify one of the most important periods in the history of Esotericism in Russia. It will allow a deeper understanding of particular religious and educational activities of Freemasons-Rosicrucians, who were the main conductors and popularizers of all sorts of mystical, theosophical and esoteric doctrines in Russia in the first quarter of the 19th century. There were many

followers. One of the most significant among them was Alexander F. Labzin (1766–1825). Since the early 19th century, this famous representative of Russian Freemasonry developed powerful literary, religious and educational activity. He began to publish mystical books, which were seen by him as a powerful tool to spread in his ideas throughout society, including true knowledge and concepts of the «internal» church. The success of these publications inspired Labzin to undertake the publication of a «Christian journal» called «Zion Herald» («Sionskyi vestnik»). This journal plays a very important role in the history of Esotericism in Russia. For our publication, we have made a selection of 32 from the numerous letters by Labzin to Runich, in which he reveals in some detail his work on the preparation and publication of the «Zion Herald».

***Yuriy L. Khalturin.* «On the Magus Degree» by Vasily S. Arseniev**.

This published text is the only and unique source on the highest and the last (the 9th) degree of so-called Gold- and Rosy-Cross Order of Russian Freemasonry. This text was written in 1893 by Vasily Sergeevitch Arseniev (1829–1915), the penultimate representative of the famous Russian masonic dynasty, whose archive keeps a great number of masonic ritual, historic and philosophic texts. This particular text describes a ritual of initiation into the Magus Degree. We know almost nothing about actual practice of magic in the circle of Russian Freemasons. This text allows us to shed light on this question, for it describes a ritual which can be interpreted as magical. Unfortunately, text dates from a time when masonic «works» were not carried out, and it is the only text on the 9th Degree of Magus, so it is impossible to precisely determine whether it described some real ritual or only a ritual just imagined by the author (who belonged just to the 8th Degree), and whether it was connected with some tradition rooted in the period of active masonic «works» (the first half of the 19th cent.) or was invented later (in the end of the 19th cent.) and was not connected with the line of transmission. This question demands further examination.

***Pavel G. Nosachev.* Review of Vladimir N. Nazarov's «Introduction to Esotericism» (M.: Gardariki, 2008)**.

The first university textbook on Esotericism was recently published in Russia. This is the «Introduction to Esotericism» («Vvedenie v esoteriku») by Vladimir N. Nazarov. This book is an attempt at a systematic exposition of the general principles of Esotericism for educational purposes. The need for such a textbook for Russia was evident. Unfortunately, the huge expectations placed upon the book led the reviewer towards a gross disappointment. From the very first pages, the peculiar methodological position of the author is evident. Nazarov bases his theories only on esoteric constructs, thus coming to the domain not as a phenomenologist or historian, but as an adept who undertook a systematization of the variety of phenomena surrounding the esoteric reality. The methodology of the «Introduction» is based in principle on the works of Rene Guenon; however, Nazarov himself probably belongs to the numerous followers of Roerich. The book is rife with many unsubstantiated allegations, as

well as historical and theoretical uncertainties. To summarize, the idea of a textbook on Esotericism is indeed necessary and needs to be implemented. Yet Nazarov's book, unfortunately, is an introduction to what is seen as Esotericism from the perspective of the esoteric author. The most unfortunate circumstance here is the recommendation of the influential Educational Methodical Association, and the fact that this textbook is advertised as the first and only on the subject of «esoteric doctrines». We can only pity the students who will need to pass exams on its basis.

АВТОРЫ НОМЕРА / AUTHORS OF THE ISSUE

1. *Ханеграаф Воутер Якобус* (Нидерланды, Амстердам) – д-р философии, профессор кафедры истории герметической философии и аналогичных направлений в Амстердамском университете, президент «Европейского общества по изучению западного эзотеризма».

Wouter J. Hanegraaff – PhD., Prof. of History of Hermetic Philosophy and Related Currents at the University of Amsterdam, President of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), The Netherlands. w.j.hanegraaff@uva.nl

2. *Семецкая Инна* (Австралия, Мельбурн) – д-р философии, адьюнкт-профессор факультета политологии, культурологии и социологии университета Вайкато (Новая Зеландия).

Inna Semetsky (Australia, Melbourne) – PhD, Adjunct Professor in the Department of Policy, Cultural & Social Studies in Education at the University of Waikato (New Zealand). irs.5@caa.columbia.edu

3. *Кузьмишин Евгений Леонидович* (Москва) – канд. ист. наук, канд. филол. наук, независимый исследователь.

Evgeny L. Kuzmishin – PhD, independent researcher from Moscow. mefuselah@mail.ru

4. *Фиалко Матвей Михайлович* (Санкт-Петербург) – дипломированный религиовед, аспирант факультета философии, богословия, религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Matvey M. Fialko – Specialist in Religious studies, Postgraduate Student, PhD candidate, Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies at Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg. mathew@list.ru

5. *Кучурин Владимир Владимирович* (Санкт-Петербург) – канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Ленинградского областного института развития образования, Санкт-Петербург.

Vladimir V. Kuchurin – Dr. Hist. Main Researcher, Leningrad Regional Institute of Development of Education, St. Petersburg. kuchurin@rambler.ru

6. *Халтурин Юрий Леонидович* (Москва) – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Московского государственного медико-стоматологического университета.

Yuriy L. Khalturin – PhD, Associate Professor of the Subdepartment of Philosophy, Moscow State Medical-Stomatological University. Ukhalturin@gmail.com

7. *Носачев Павел Георгиевич* (Москва) – канд. филос. наук, старший преп. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Государственного университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Pavel G. Nosachev – PhD, Assistant Professor, Orthodox St. Tikhon University for Humanities and National Research University «Higher School of Economics», Moscow. pavel_nosachev@bk.ru

ИНФОРМАЦИЯ / INFORMATION

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@yandex.ru, 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 – 0,5 – 2 авт. л. Публикации проходят строгий отбор и рецензирование. 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.

Консультационный совет журнала: *А. П. Забияко, Р. В. Светлов, М. Седжвик, И. Семецкая, Л. А. Филипович, В. Я. Ханеграаф*.

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Страница журнала на вебсайте: http://asem.ucoz.org/index/zhurnal_aliter_aliter_journal/0-34

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

Почтовый адрес редакции: а/я 96, 190000, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: aiem.asem@yandex.ru

***

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 aiem.asem@yandex.ru. 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». 2012, Issue 1.

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

The Editorial Board: Konstantin Yu. Burmistrov, Sergey V. Kapranov, Yuriy L. Khalturin, Birgit Menzel, Julia A. Shabanova, Yuriy Yu. Zavhorodniy, Vadim V. Zhdanov, Kateryna V. Zorya (Secretary)

The Advisory Board: Wouter J. Hanegraaff, Ludmila A. Philipovich, Mark Sedgvick, Inna Semetsky, Roman V. Svetlov, Andrey P. Zabiyako

The author of the journal logo: Alexandra M. Dvinyaninova
Journal website:
http://asem.ucoz.org/index/zhurnal_aliter_aliter_journal/0-34

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

From the Editor in Chief (in English)…….. 4

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY
OF ACADEMIC STUDY IN ESOTERICISM AND MYSTICISM

Wouter J. Hanegraaff. Western Esotericism: the Next Generation …… 7

Inna Semetsky. Tarot: Knowing Self, Others and Nature (in English)….. 24

WESTERN ESOTERICISM

Evgeny L. Kuzmishin. The Historic and Ideological Context of the Model of the Order of Newton by C.-A. Saint-Simon……... 44

Matvey M. Fialko. «As Spiridion of M-me Sand»: Swedenborg's Doctrine in Éliphas Lévi's Esoteric Interpretation of Christianity …….. 58

Matvey M. Fialko. Éliphas Lévi. «The Book of Tears or, Christ the Comforter» (translations of some fragments) ……... 74

ESOTERICISM IN RUSSIA

Vladimir V. Kuchurin. Materials for the Study in Esoteric Tradition in Russia in the First Quarter of the 19th Century: Letters by Alexander F. Labzin to Dmitry P. Runic ……. 88

Yuriy L. Khalturin. «On the Magus Degree» by Vasily S. Arseniev….. 134

REVIEWS

Pavel G. Nosachev. Review of Vladimir N. Nazarov's «Introduction to Esotericism» (M.: Gardariki, 2008)……..... 144

Summaries (in English)…… 150

Authors of the Issue…….. 154

Information (in English)……... 157

Дата выпуска: 25.07.12.
Объем: 159 с. / 10,5 авт. л.

ISSN 2225-6954.
© ASEM, «Aliter», 2012 (1)