



Научно-теоретический журнал

# ALITER

№ 4 (2014)

*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

### ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

Двинянинов Б. К. Основные этапы развития исследований высшего герметизма.....	3
Родиченков Ю. Ф. <i>Transmutatio euterpes</i> . Заметки об алхимической поэзии.....	11
Кузьмишин Е. Л. Кодекс «Copiale». Исследование и перевод (часть вторая).....	32
Игнатьев А. А. Рене Генон. Теософизм: история одной псевдорелигии (продолжение). Гл. V – VIII / Перевод с французского.....	59

### ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ДИАЛОГЕ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Клецевич О. В. Анализ алхимического слоя трактата «Эш мецаref» (часть первая) .....	81
Kripal J. J. The roar of awakening. The eros of Esalen and the Western transmission of «Tantra».....	107

### ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ И СССР

Nagel A. Wolf Messing. First steps towards a full assessment of the narrative of a psychic entertainer.....	139
---	-----

### ЭЗОТЕРИЗМ В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ

Зотов С. О. Герметические аллюзии в новелле Ахима фон Арнима «Оуэн Тюдор».....	156
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

Menzel B. Book review: <i>Mannherz, Julia. Modern Occultism in Late Imperial Russia.</i> – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2012 .....	162
Родиченков Ю. Ф. Вторая ежегодная научная конференция «Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре» (1–2 ноября 2013 г., Вязьма).....	165
Халиков Р. Х. Круглый стол «Векторы традиционализма – Восток, ислам, язычество» (16 ноября 2013 г., Донецк).....	169
Summaries .....	176
Авторы номера / Authors of the Issue .....	180
Информация / Information .....	182
Contents .....	184

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей.  
© АИЭМ, «Aliter», 2014

# ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

Б. К. Двиняников

## ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ВЫСШЕГО ГЕРМЕТИЗМА<sup>1</sup>

Примерно две тысячи лет прошло после появления трактатов «Герметического корпуса». Традиция же изучения герметических книг не так уж длительна, несмотря на то, что существует огромная библиотека трудов разного объема и тематики, связанных с Гермесом и его учением. Мы рассмотрим самые значительные этапы развития исследований герметической литературы.

Начнем мы с периода «второго рождения» «Герметического корпуса» на заре эпохи Возрождения. Ведь именно тогда тексты Гермеса были восприняты как один из столпов всей западной культуры, и тогда же началась научная и околонаучная полемика вокруг герметизма и его места в истории.

Итак, в 1460 г. монах Леонардо да Пистойя, один из агентов Козимо Медичи, привозит в Италию из Македонии 14 трактатов на греческом языке, которые подписаны именем Гермеса Трисмегиста. Когда эта находка попала в руки Козимо, он незамедлительно приказал Марсилио Фичино заняться их переводом на латынь. Интересно, что в связи с этим был отложен почти завершенный перевод диалогов Платона, который осуществлял все тот же Фичино. Конечно, это показывает, насколько ценилось то, что было связано с именем Гермеса. Еще до Возрождения многие авторитетные философы и богословы, как язычники<sup>2</sup>, так и христиане<sup>3</sup>, зачастую с уважением и почтением писали о Гермese, его последователях и герметических текстах.

Как пишет современный русский исследователь Н. В. Шабуров, «герметизм являлся достаточно влиятельной религиозно-философской системой, подкрепленной авторитетом своего мифического пророка, и неудивительно, что авторитетнейшие христианские писатели цитировали герметические трактаты, полемизировали с ними, зачастую подпадали под их влияние»<sup>4</sup>. Таким образом, усилиями христианских авторитетов Гермес был

---

© Б. К. Двиняников

<sup>1</sup> Статья написана на основе выступления на конференции «Мистико-эзотерические течения в теории и практике», проходившей в Санкт-Петербурге в 2011 г. (не вошедшая в сборник).

<sup>2</sup> Прежде всего Цицерон, неоплатоники Ямвлих и Прокл, алхимик Зосима.

<sup>3</sup> Климент Александрийский («Строматы»), Лактанций («Божественные установления») и Кирилл Александрийский («О благочестивой религии христиан, против писаний безбожного Юлиана»).

<sup>4</sup> Шабуров Н. В. Кирилл Александрийский и герметизм. С. 220.

вознесен на один пьедестал с Моисеем и Енохом<sup>1</sup>. Сейчас мы понимаем, что отчасти такая позиция была выгодна христианским апологетам, так как указывала на всеобщность и единство веры в Триединого Бога, ее «ветхозаветную» древность, а Гермес оказался наилучшей фигурой, в чьи уста можно было вложить христианское учение «для язычников». Часть исследователей до сих пор гадают, имелись ли прямые исправления и дополнения в текстах герметистов со стороны христиан, в частности, Лактанция. Первым, кто указал на текстуальное сходство Писания и некоторых герметических трактатов, был византийский эрудит XI в. Михаил Пселл<sup>2</sup>, который писал: «По-видимому, этот кудесник основательно ознакомился с Божиим словом; на основании его он рассуждает и о сотворении мира, и не останавливается перед заимствованием подлинных слов Моисея <...> Все же он не соблюл простоты, ясности, прямоты, чистоты и вообще божественности Писания, но впал в привычное эллинским мудрецам заблуждение, в аллегории и суеверия и фантазии, оставив прямой и верный путь или, вернее, выбитый из колеи Поймандром. А кто такой этот Поймандр – ясно: тот же, кого мы называем царем мира сего, или кто-нибудь из его свиты. Ибо дьявол – вор, говорит Василий, и крадет наши слова, не для того, чтобы научить благочестию своих приверженцев, а для того, чтобы они, скрасив словами и мыслями правды свое нечество, сделали его более убедительным для толпы»<sup>3</sup>. Но, так или иначе, мнение раннехристианских богословов оказалось воздействие на исследования герметизма и создало миф о древности герметических книг.

Итак, самая большая проблема для исследователя истории герметизма заключается в датировке трактатов «Герметического корпуса». Какая же судьба ждала герметизм в эпоху Возрождения? Марсилио Фичино с 1463 по 1471 гг. готовит перевод и комментарии к трактатам корпуса<sup>4</sup>. Озаглавил он свой перевод по названию первого из них – «Поймандер». Фичино был настолько вдохновлен герметизмом, Платоном и неоплатонизмом, что под воздействием их идей создал Платоническую академию во Флоренции, где, кстати, проводились некие ритуалы поклонения статуе Платона и изучалась «естественная магия». Это напрямую отсылает к тем фрагментам трактата «Асклепий», в которых говорится о теургии. Фичино, как и многие в то время, признавал древность герметических книг, а значит, и их аутентичность. Еще один именитый философ Возрождения, Пико делла Мирандола, еще глубже изучает герметизм магический и герметизм философско-религиозный. Наряду с каббалой в своих «900 тезисах» он провоз-

<sup>1</sup> Шабуров Н. В. Восприятие герметизма идеологами раннего христианства (Лактанций и Августин) // Мероэ. Вып. 3. М.: Наука, 1985. С. 243–252.

<sup>2</sup> Именно он сохранил герметические тексты в библиотеке Константинополя, а также, вероятно, закрепил последовательность книг «Герметического корпуса».

<sup>3</sup> Зелинский Ф. Ф. Гермес трижды Величайший. С. 131.

<sup>4</sup> Меркурий Трисмегиста о мудрости и силе Бога. Пимандер. В переводе на латинский Марселио Фичино Флорентийского. 1471 г. / Пер. с лат. под ред. М. Русборна. М.: Билингва, 2009.

глашает естественную магию как важный аспект и даже как одно из оснований христианства, за что его впоследствии порицала церковь. Также диалог «Асклепий» повлиял на манифест «Речь о достоинстве человека». Отметим, что Пико – первый, кто указал на связь «низшего» и «высшего» герметизма, хотя и не озвучил это буквально, в силу нависшей над ним угрозы расправы. Но в его трудах мы снова видим безусловное принятие древности «Герметического корпуса». Ряд других философов и ученых Возрождения признавали первоначальное знание, скрытое в герметических текстах, и даже опирались на него в своих исследованиях<sup>1</sup>.

Впоследствии, после первого издания Фичино (1463), «Корпус» около 25 раз переиздавался на многих европейских языках. Стоит согласиться с мнением Ф. Йейтса о том, что герметизм был ядром Возрождения<sup>2</sup>.

Но отношение к герметическому наследию резко изменилось после того, как в 1614 г. швейцарский филолог Исаак де Казобон в своих комментариях «Церковные анналы кардинала Цезаря Барония»<sup>3</sup>, проанализировав герметические тексты с точки зрения лингвистики, заявил, что герметические труды, приписываемые Гермесу Трисмегисту, составлены не древнеегипетским жрецом, а фактически были написаны уже в христианскую эпоху. Он основывал свои доказательства на том, что ни один герметический текст не упоминается до новой эры, что эти тексты содержат понятия, соответствующие времени возникновения христианства, а сам язык, на котором были написаны герметические трактаты, является Александрийским диалектом греческого языка (*койне*). Также он указал на то, что в данных трактатах нет заимствований из египетского языка и не было найдено ни одного текста, написанного сначала на египетском, а потом переведенного на греческий. В конечном итоге Исаак Казобон пришел к выводу, что, вследствие наличия в текстах многих параллелей с диалогами Платона и христианским Евангелием от Иоанна, они были написаны или христианином, или человеком, знакомым с христианским учением. Такое заключение филолога, безусловно, подкосило авторитет египетской древности герметизма. Впоследствии все исследователи разделились на тех, кто принимает эти идеи Казобона, и на тех, кто отстаивает версию о древности<sup>4</sup> или ее «смягченный» вариант. Эта полемика вокруг статуса древности остается актуальной отчасти и в наши дни. Но после работ Р. Райценштайн<sup>5</sup> и Дж. Р. С. Мида<sup>1</sup> позиция «первого критика герметизма» оказа-

---

<sup>1</sup> К примеру, Н. Коперник в своем труде «Об обращении небесных сфер» упоминает слова Гермеса: «Солнце есть второй бог».

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Джордано布鲁но и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 22–23, 397.

<sup>3</sup> Casaubon I. De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes. Exercitationes ad Baronii prolegomena in annales. London, Norton John Bill, 1614.

<sup>4</sup> Fludd R. Philosophia Moysaica. Goudae, Petrus Rammazenius, 1638.

<sup>5</sup> Reitzenstein R. Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig: B. G. Teubner, 1904.

лась раскритикована и дополнена, а также были приведены ряд доказательств в пользу не христианского, а египетского происхождения герметизма. Ошибочный христианизированный постулат Казобона не повлиял на отношение к его хронологическим успехам и лингвистическому анализу текстов. Но, как уже говорилось, с точной датировкой дело обстоит крайне тяжело. Помимо указаний на времена Ноя, Еноха или Моисея, существует также более приемлемая датировка, с поправкой «на Казобона», крайние точки которой – III в. до н. э. – IV в. н. э. Конечно, имеется в виду не весь герметизм, а конкретно книги «Корпуса» и «Асклепий», а также самые известные трактаты по герметической магии.

Следующим, кого стоит упомянуть из исследователей, это Луи Менар (1822–1901)<sup>2</sup>, который провел исследование происхождения герметических книг и сделал перевод трактатов на французский язык. Менар был убежден, что учение Гермеса является целостным, но в тоже время, противоречи самому себе, выделял три группы герметических текстов: иудейские, египетские и греческие. К первой он относил трактат «Поймандр», видя в нем общие идеи с Евангелием от Иоанна. Поздний обширный трактат «Дева Мира» он считал аналогом диалога Платона «Тимей». А весьма значимый трактат «Асклепий» он связывал с египетской предсказательной традицией. На данный момент и теория Менара не выдерживает критики. Но его взгляды уже были более конструктивны, чем у Казобона.

Египетские корни герметизма и его связи с Тотом были впервые исследованы Рихардом Причманом в труде «Гермес Трисмегист по египетским, греческим и восточным источникам» (1875)<sup>3</sup>. Он обосновал египетское происхождение термина «Трижды Величайший» и прояснил мифологические источники писаний собеседников Гермеса.

Наиболее значительный вклад в исследование корней герметизма внес представитель школы истории религии, приверженец компаративистского подхода, вышеупомянутый Рихард Райценштайн. В своем труде «Поймандр» он изложил теорию египетского происхождения герметического гнозиса. Также он верил в существование герметической общины и в ее особенную независимость, пытаясь реконструировать ритуальную часть герметизма. Его исследование также подверглось сурою критике, особенно из-за мало обоснованной реконструкции. Его подвели не очень глубокие познания египетской религии, особенно в отношении гермиопольского культа бога Тота. Как выразился знаменитый русский антиковед Фаддей Францевич Зелинский, «я считаю долгом заметить, что своими сведениями в этой чуждой для меня области я обязан сочинению нашего

---

<sup>1</sup> Mead G. R. S. *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis.* In 3 vols. London and Benares, The Theosophical Publishing Society, 1906.

<sup>2</sup> Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. И. Богуцкого. Киев: Ирис; М.: Алетейя, 1998.

<sup>3</sup> Pietschmann R. Nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen dargestelltv. Leipzig: W. Engelmann, 1875.

авторитетного египтолога, проф. Б. А. Тураева (“Бог Тот в ‘Записках историко-филологического факультета С.-Петербургского университета’”, 1898); полагаю, что если бы Рейценштейн мог воспользоваться этим чрезвычайно солидным и трезвым исследованием, то он избег бы многих увлечений и не заслужил бы упрека в египтомании»<sup>1</sup>.

Борис Александрович Тураев, так к месту упомянутый Зелинским, в своем фундаментальном труде, который посвящен культу бога Тота, к сожалению, не уделяет много времени рассмотрению герметической традиции. Хотя данная область и связана с его трактатом, для автора она являлась второстепенной исследовательской темой. Но, тем не менее, его вклад в изучение герметизма может оказаться колоссальным. До сих пор его исследования египетской религии не были задействованы исследователями для изучения герметизма. Во-первых, он писал на русском языке, и поэтому не все на Западе могли ознакомиться с его работой, тем более что собственно о герметизме там сказано мало. Во-вторых, последующая традиция исследований уже в меньшей мере проявляла интерес к происхождению герметизма. Возвращаясь же собственно к работе Тураева, хотелось бы отметить его выводы о том, что сращивание культа Тота и культа Гермеса стало естественным процессом, который был подготовлен предшествующей историей общения греческого и египетского народов, а также сходством этих двух божеств.

Сам же Ф. Ф. Зелинский предложил еще одну теорию происхождения герметизма. Он указал на греческие, а, точнее, аркадские корни герметических идей. Основой для этой теории послужило открытие «Страсбургской космогонии»<sup>2</sup> (текст на греческом языке, датируемый III в. до н. э.), в которой Гермес был представлен как demiurge и создатель человечества. Культ Гермеса в Греции пользовался не меньшей популярностью, чем культуры Аполлона и Диониса: эллинский герметизм составлял один из аспектов народной религии греков. Если вспомнить тот факт, что кульп Гермеса был тайным, и то, что многие именитые философы могли знать о нем изнутри (Пифагор, Гераклит, Платон, а также Эмпедокл), а воздействие греческой философии на «Герметический корпус» отрицать невозможно, то преемственность вполне видна. Конечно, можно предположить прямую передачу тайных знаний от Греции к Египту или даже от Египта к Греции, а потом снова к Египту, но этому нет конкретных подтверждений. Взаимодействие же культур более чем очевидно. Второй существенной заслугой Зелинского было введение в широкий оборот терминов «низший герметизм» и «высший герметизм»<sup>3</sup>, что разграничивает всю литературу герметизма на магическо-оккультную и философско-религиозную. Надо только отметить, что обе эти традиции развивались параллельно и имели много

<sup>1</sup> Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. С. 104.

<sup>2</sup> Там же. С. 87–92.

<sup>3</sup> Зелинский Ф. Ф. Гермес трижды Величайший // Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. СПб.: Алтей, 1995. С. 80–131.

точек соприкосновения. Высший герметизм – это метафизика низшего, а низший – это практическое применение высшего.

На протяжении XX в. многие другие исследователи частным образом обращались к проблематике происхождения герметических книг. К примеру, Чарльз Герольд Додд разрабатывал концепцию влияния иудаизма на герметизм<sup>1</sup>. Но все же основным стал вопрос об однородности или неоднородности свода текстов, а также о внутренних основополагающих концептах.

В середине XX в. произошло еще одно знаменательное для исследователей герметизма событие. В 1945 г. возле Наг-Хаммади, в сохранившейся гностической библиотеке, были найдены писания герметического толка на коптском языке. VI кодекс этой библиотеки отчасти состоит из герметических книг. В их числе был отрывок из «Асклепия» (21–29), ранее неизвестный трактат «Рассуждение о восьмерке и девятке», а также, возможно, герметические по своему происхождению «Молитва благодарения» и «Гром. Совершенный Ум». Благодаря этой находке исследователи могли узнать о популярности герметических трактатов в гностической среде. А также в очередной раз осознать важность египетских оснований в учении Гермеса Трисмегиста: так поступил один современный исследователь герметизма, Маэ, который в числе первых воспользовался новейшими находками из Наг-Хаммади и написал двухтомный труд «Гермес в Древнем Египте»<sup>2</sup>.

Следующий этап истории изучения герметизма выпадает на 50–60-е гг. XX века. Речь идет о фундаментальных работах А.-Ж. Фестюжьера и Ф.Йейтса. Четырехтомное собрание и перевод с комментариями патера Фестюжьера на данный момент никто не превзошел по масштабности исследований<sup>3</sup>. Конечно, до него были собрания Л. Менара<sup>4</sup> и В. Скотта<sup>5</sup>, но прогресс был достигнут именно Фестюжьером. Главным его открытием был сравнительный анализ книг «Герметического корпуса», выявивший множество противоречий. Вывод Фестюжьера был следующим: «Герметический корпус» содержит два вида гнозиса – оптимистический и пессимистический (дуалистический)<sup>6</sup>. Из этого вывода следовало понимание неод-

<sup>1</sup> Шабуров Н. В. Путь Гермеса в Россию. К историографии герметизма. // Пути Гермеса. Международный симпозиум. М.: ВГБИЛ, 2009. С. 42.

<sup>2</sup> Mahé J. P. Hermès en Haute-Égypte. Quebec, Louvain, Paris: Presses de l'Université Laval, 1978.

<sup>3</sup> La Révélation d'Hermès Trismégiste. En 4 tomes / Ed. par A.-J. Festugière. Paris: Gabalda, 1950–1954; Corpus Hermeticum. En 4 tomes / Ed. par A. D. Nock, A.-J. Festugière. Paris: Société d'édition «Les Belles lettres», 1980.

<sup>4</sup> Ménard L. Hermès Trismégiste, traduction complète. Paris: Perrin et cie, 1910.

<sup>5</sup> Scott W. (Ferguson A. S.). Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings, which Contain Religious and Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus. In 4 vols. Oxford: The Clarendon press, 1924–1936.

<sup>6</sup> La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. I. P. 84; T. II. P. x–xi.

нородности внутри текстов свода<sup>1</sup>. Впоследствии возникло предположение, что либо в трактаты были внесены намеренные изменения (для христианизации герметизма или по другой причине), либо традиция в герметизме не развивалась однолинейно: возможно, было несколько авторов, которые понимали основы герметизма по-разному.

Ф. Йейтс придерживается мнения Фестюжьера, по сути ничего нового не добавляя, а лишь сглаживая сложившуюся картину, указывая на изначально задуманную несистематичность «Герметического корпуса». Ее основная заслуга, как уже упоминалось, состояла в изучении влияния герметизма на культуру эпохи Возрождения и, в частности, на работы и личность Джордано Бруно, который был представлен ею как истинный герметист<sup>2</sup>.

В настоящее время герметизм продолжает оставаться темой множества исследований. В научных исследованиях в основном прорабатываются детали всех тех проблем и вопросов, которые были описаны выше. Обозначим вклад Умберто Эко<sup>3</sup> и Лены Силард<sup>4</sup>. В их трактовке герметизм понимается как некая альтернатива аристотелевской философии и дальнейшее развитие и метаморфоза греческой философии, ее иррациональный аспект. Аспект же языкового анализа уходит на второй план, как уже пройденный этап, и вся предыдущая традиция исследования принимается как доказанная истина. Становится важна сама суть герметического учения, и превалирует семиотический и герменевтический подходы. Умберто Эко создает на основе герметического учения специальный герменевтический способ толкования произведений литературы, тем самым легитимизируя герметизм для нужд современной науки<sup>5</sup>. Но при этом заметна рефлексия по отношению к установкам Фестюжьера и Йейтс. Эко и Силард принимают положение о диаметральной противоположности идей внутри герметического свода, о неоднородности герметизма и о его стихийности<sup>6</sup>.

В начале второго десятилетия XXI в. мы обнаруживаем, что герметизм по-прежнему не теряет актуальности для исследователей, но пока рано утверждать, что есть новый весомый вклад в исследование этой области. Подводя итоги этой обзорной статьи, нужно отметить два основных

<sup>1</sup> После работ Фестюжьера разнородность герметических текстов признается в той или иной мере такими исследователями, как М. Элиаде, Г. Йонас, Э. Р. Доддс, А. В. Семушкин, Н. В. Шабуров, Е. В. Афонасин и др.

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

<sup>3</sup> Эко У. Два типа интерпретации // Новое литературное обозрение. 1996. №21. С. 10–21.

<sup>4</sup> Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 2002.

<sup>5</sup> Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: ЕГУ «Проплии», 2000; Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Симпозиум, Александрия, 2009.

<sup>6</sup> Богатырева Е. Д. Герметическая философия и ее влияние на западное общество: постановка вопроса // Mixtura verborum 2004: пространство симпозиона / Под ред. С. А. Лишаева. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2004. С. 126–139.

направления в изучении высокого герметизма. Первый – историко-культурологический, исследование герметизма в контексте культуры поздней античности, в сравнении с гностицизмом, христианством, иудаизмом, древнеегипетской религией и другими духовными течениями. Второй же, текстологический – непосредственно работа с герметическими текстами, выявление закономерностей и противоречий в трактатах, а также лингвистический анализ произведений, носящих имя Гермеса Трисмегиста. Оба этих направления пока не могут дать нам исчерпывающие сведения о том, что именно из себя представлял герметизм, и какую именно роль он играл в европейской культуре. Но за различными противоречиями в осознании феномена герметизма кроется его истинная суть как наиболее таинственного мистико-философского учения.

Для этого стоит изменить концептуально подход к изучению данного феномена. Следующем этапом в изучении текстов высшего герметизма должен стать структуралистский подход, поскольку именно он дает возможность, суммируя накопленный исследователями опыт, рассмотреть герметические тексты и изложенные в них элементы учения Гермеса Трисмегиста как самостоятельный феномен, имеющий определенные мистико-философские концепции, и отследить их развитие на протяжении нескольких веков.

## ЛИТЕРАТУРА

*Богатырева Е. Д. Герметическая философия и ее влияние на западное общество: постановка вопроса // Mixtura verborum 2004: пространство симпозиона / Под ред. С. А. Лишаева. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2004. С. 126–139.*

*Зелинский Ф. Ф. Гермес трижды Величайший // Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. СПб.: Алетейя, 1995. С. 80–131.*

*Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. М.: Школа-Пресс, 1996.*

*Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.*

*Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. И. Богуцкого. Киев: Ирис; М.: Алетейя, 1998.*

*Меркурий Трисмегиста о мудрости и силе Бога. Пимандер. В переводе на латинский Марселио Фичино Флорентийского. 1471 г. / Пер. под ред. М. Русборна. М.: Билингва, 2009.*

*Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 2002.*

*Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: ЕГУ «Пропилеи», 2000.*

*Шабуров Н. В. Восприятие герметизма идеологами раннего христианства (Лактанций и Августин) // Мероэ. М.: Наука, 1985. Вып. 3. С. 243–252.*

*Шабуров Н. В. Кирилл Александрийский и герметизм // Мероэ. М.: Наука, 1989. Вып. 4. С. 220–227.*

*Шабуров Н. В. Путь Гермеса в Россию. К историографии герметизма // Пути Гермеса. Международный симпозиум. М.: ВГБИЛ, 2009. С. 39–47.*

*Эко У. Два типа интерпретации // Новое литературное обозрение. 1996. №21. С. 10–21.*

*Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Симпозиум, Александрия, 2009.*

*Casaubon I. De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes. Exercitationes ad Baronii prolegomena in annales.* London, Norton John Bill, 1614.

*Corpus Hermeticum.* En 4 tomes / Ed. par A. D. Nock, A.-J. Festugière. Paris: Société d'édition «Les Belles lettres», 1980.

*Fludd R. Philosophia Moysaica.* Goudae, Petrus Rammazenius, 1638.

*Mahé J. P. Hermès en Haute-Égypte.* Quebec, Louvain, Paris: Presses de l'Université Laval, 1978.

*Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis.* In 3 vols. London and Benares, The Theosophical Publishing Society, 1906.

*Ménard L. Hermès Trismégiste,* traduction complète. Paris: Perrin et cie, 1910.

*Pietschmann R. Nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen dargestellt.* Leipzig: W. Engelmann, 1875.

*Reitzenstein R. Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Leipzig: B. G. Teubner, 1904.

*La Révélation d'Hermès Trismégiste.* En 4 tomes / Ed. par A.-J. Festugière. Paris: Gabalda, 1950–1954

*Scott W. (Ferguson A. S.). Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings, which Contain Religious and Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus.* In 4 vols. Oxford: The Clarendon press, 1924–1936.

Ю. Ф. Родиченков

## **TRANSMUTATIO EUTERPES. Заметки об алхимической поэзии**

Престанем льстить себя мечтою,  
Искать блаженства под луною!  
Скорее, друг мой, ты найдешь  
Чудесный философский камень,  
Чем век без горя проживешь.

*H. M. Карамзин*

Theatrum Chemicum не тает,  
Поскольку что-то в нём таят...  
Не ртуть ли с серой сочетают  
И по-латински говорят?  
*B. Л. Рабинович*

### *1. Начало. Secretum secretorum. Псевдо-Гелиодор, Лидгейт, Бург*

При подробном рассмотрении западноевропейских алхимических трактатов, как самых ранних (до X–XI вв.), так и развитого Средневековья (XIII–XIV вв.), и позднеалхимического периода (XVI–XVII вв.), нельзя не обратить внимание на жанровое разнообразие текстов. Среди таких тракта-

тов мы можем выделить и классические рецептурные руководства, и произведения, представляющие собой классические примеры философского теоретизирования, и поэзию (разного литературного уровня), и написанные в известной еще с античности форме философского диалога, и беллетристизированные истории с тщательно разработанным сюжетом, иногда содержащие даже сатирические или пародийные элементы. Представленный перечень далеко не полон, кроме того, можно выделить и такие трактаты, в которых сочетаются сразу несколько (два или более) из перечисленных жанров.

Анализ жанрового своеобразия и стилистики алхимических текстов не только представляет узколитературоведческий интерес, но зачастую позволяет делать определенные выводы концептуально-содержательного характера, особенно если применяется такой инструментарий, как компаративный, лингвистический (что бывает важно при определении авторства или описания генезиса идей и концептов) или дискурс-анализ.

Настоящая работа посвящена одному из указанных жанров алхимических произведений – алхимической поэзии. В связи с тем, что поэтическая форма пользовалась непреходящей популярностью у алхимических философов, начиная с античности<sup>1</sup>, поэтические алхимические произведения достойны серьезного внимания и тщательного изучения. Р. Шулер утверждает, что самые ранние алхимические тексты, ставшие источником этих поэтических сочинений, относятся к VII в. Исследователь отмечает, что известны четыре поэтических произведения на византийском греческом, приписываемые различным авторам, но, вероятно, все они восходят к произведениям Гелиодора, который среди прочего в стихотворной форме изложил прозаические сочинения Стефана Александрийского (VII в.)<sup>2</sup>. Исследователь также считает, что эти поэтические тексты в значительной степени повлияли на алхимические трактаты последующих столетий<sup>3</sup>. На то, что все эти четыре поэтических произведения, скорее всего, созданные в VIII в. и приписываемые Гелиодору, Теофрасту, Иерофею и Архелаю<sup>4</sup>, написаны одним автором, указывают и другие исследователи, в частности, Р. Райценштайн<sup>5</sup>. По поводу личности автора, Гелиодора, или, скорее всего, псевдо-Гелиодора, трудно сообщить что-то определенное. Во времена поздней античности было несколько авторов с таким именем, но ни один из них не мог быть автором указанных произведений, так как все они жили

<sup>1</sup> Kahn D. Alchemical Poetry in Medieval and Early Modern Europe. P. 249–250; Browne C. A. Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy, Including a Translation of the Poem of the Philosopher Archelaos Upon the Sacred Art. Part 1 // Ambix. 1946. №2. P. 129–137; Part 2 // Ambix. 1948. №3. P. 15–25.

<sup>2</sup> Точных данных о годах жизни Стефана Александрийского нет. Известно лишь, что он жил во время правления императора Ираклия (610–641).

<sup>3</sup> Schuler R. Introduction. Renaissance alchemical poetry in context. P. xxvi.

<sup>4</sup> Самые ранние средневековые копии этих текстов относятся к XI в. Они хранятся в Национальной библиотеке св. Марка (Венеция, Италия) – Codex 299. См.: Browne C.A. Op. cit.

<sup>5</sup> Reitzenstein R. Alchemia und Mystizismus. S. 28.

раньше Стефана Александрийского и не могли быть знакомы с его прозаическими трактатами. Может быть, в этом случае мы имеем дело с одним из первых в истории алхимии звучных псевдонимов – слово «Гелиодор» с греческого языка переводится как «Дар Гелиоса», т. е. «Дар Солнца». Имя вполне подходящее для алхимического автора, ведь Солнце, как известно, в алхимической традиции ассоциируется с золотом.

Стоит отметить, что алхимических трактатов, в том числе и поэтических, приписываемых тем или иным греческим авторам, немало, но в подавляющем большинстве случаев мы имеем дело с поздними фальсификациями. Прекрасный пример такой «кантичной» поэзии – стихотворное предложение трактата псевдо-Аристотеля «Тайна тайн» (*лат. «Secretum secretorum»*), выполненное с латинского перевода монахом и известным поэтом Джоном Лидгейтом из Бери (*англ. John Lydgate of Bury, ок. 1370 – ок. 1451*)<sup>1</sup>. Тематика вопросов, рассматриваемых в трактате, весьма разнообразна – от качеств и образа жизни успешного правителя, политики, а также того, что на языке современной терминологии называется «подбором персонала», до медицины и естественнонаучных наблюдений в разные времена года. Сама по себе алхимия в книге также представлена, но это лишь одна из многочисленных тем обсуждения, хотя, судя по объему текста, не самая малозначительная.

На самом деле к Аристотелю латинский исходный текст не имеет никакого отношения, а является переводом арабского трактата. Никаких греческих источников, которые могли быть использованы для перевода, исследователям обнаружить не удалось. Р. Стил, редактор и комментатор весьма основательного издания этого труда в XIX в., пишет об этой книге псевдо-Аристотеля: «Скомпилированная из разных источников на сирийском языке в VIII в., книга была переведена на арабский с прологом, где автор пишет об Аристотеле для какого-то магометанского правителя. Она была переведена на латинский язык Филиппом из Парижа в XIII в.<sup>2</sup>, затем на французский. Ее поэтический перевод был сделан Лидгейтом по желанию некоего могущественного человека, возможно, Генриха VI»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> John Lydgate monke of St. Edmunds Bury, in his translation of the second Epistle that king Alexander sent to his Master Aristotle // TCB. P. 401.

<sup>2</sup> Следует уточнить, что был и более ранний перевод на латинский язык, сделанный Иоанном Испанским (XII в., работал под покровительством Раймонда, архиепископа Толедо с 1126 по 1151 г.). Однако этот перевод был неполон. Второй, расширенный перевод, автором которого был Филипп Триполитанский (Филипп Клирик), и послужил, вероятно, основой для английской поэтической версии Дж. Лидгейта. Установление личности автора второго латинского перевода требует отдельного серьезного исследования. Известно несколько Филиппов, живших в то время. С. Уильямс пишет, что исследователи «выдвинули несколько кандидатов» на эту роль. См.: Williams S. The Secret of Secrets: The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages. P. 60.

<sup>3</sup> Steele R. Forewords. P. xv–xvi.

Книга эта знаменита в истории алхимической философии. Она была довольно рано переведена на латинский язык, ее хорошо знали М. Скот (1175 – ок. 1232), Альберт Великий, Роджер Бэкон<sup>1</sup>.

В этом тексте представлены своего рода основы алхимической философии, базирующейся на герметическом принципе подобия высшего и низшего, металlopланетной системе соответствия семи небесных тел и семи металлов. Приведем лишь небольшой отрывок:

Звезд движенье и воля планет,  
Разум неба и мироздания,  
Дней войны или мира секрет –  
Все скрывается в таинстве знания.  
То богов семерых начертания  
Управляют чудес применением  
И металлов семи превращением...<sup>2</sup>

Поэтический перевод Дж. Лидгейта<sup>3</sup>, разошедшийся в рукописных списках, видимо, привлек внимание Э. Эшмола, редактора и составителя знаменитого сборника «Theatrum Chemicum Britannicum», где представлена интереснейшая подборка англоязычной алхимической поэзии. Э. Эшмол опубликовал фрагмент перевода под названием «Джон Лидгейт, монах из Сент Эдмундс Бери в своем переводе второго письма, которое царь Александр послал своему учителю Аристотелю».

Необходимо уточнить, что Дж. Лидгейт не успел закончить перевод: помешала смерть. Завершил работу его последователь Бенедикт (Бенет) Бург (англ. Benedict (Benet) Burgh, ок. 1413–1483)<sup>4</sup>. В одной из сохранившихся рукописей есть пометка: «Тут скончался наш переводчик и благородный поэт; его юный продолжатель начал так: <...>»<sup>5</sup>. О жизни Бенедикта Бурга известно немного. Вероятно, он был магистром, степень получил в Оксфорде. Был поэтом, но куда менее известным, нежели Дж. Лидгейт. Перевел «Двустишия» Катона (напечатано У. Кэкстоном ок. 1478 г.). К алхимии, скорее всего, не имел никакого отношения, правда, некоторые ис-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. viii, xi–xii.

<sup>2</sup> John Lydgate monke of St. Edmunds Bury, in his translation of the second Epistle that king Alexander sent to his Master Aristotle // TCB. P. 398.

<sup>3</sup> В известной книге XVII в. «Theatrum poetarum» Э. Филлипс сообщает о Дж. Лидгейте: «Джон Лидгейт, августинский монах из Сент Эдмундс Бери, у которого была репутация человека весьма просвещенного благодаря его поездкам в Италию и Францию; кроме нескольких его изысканных произведений в прозе, высоко оценивался за то, что написал в стихах, таких как эклоги, оды, сатиры и другие поэтические сочинения». См.: Phillips E. Theatrum poetarum: or A compleat collection of the poets, especially the most eminent, of all ages. The antients distinguish't from the moderns in their several alphabets. P. 113.

<sup>4</sup> Дж. Лидгейт закончил работу над переводом на 213 строфе. По изданию 1894 г., базирующемуся на рукописи, хранящейся в библиотеке Британского музея (Sloane MS 2464, British Museum), всего в переводе Лидгейта-Бурга 390 строф.

<sup>5</sup> История английской литературы. С. 195.

следователи считают, что он мог изучать алхимию и даже написать что-то относящееся к теме. Все в том же «*Theatrum Chemicum Britannicum*» без обозначения авторства напечатано алхимическое поэтическое сочинение «Охота на зеленого льва»<sup>1</sup>. В примечании к этому стихотворению Э.Эшмол пишет: «В “*Campe of Philosophy*” Блумфилд отзыается о работе, которая в названии упоминает зеленого льва, и среди прочих самозванцев (его времени) называет Викария из Малдена (но в некоторых копиях – из Валдена) и считает работу фальшивой. <...> Но что за сочинение это было, не знаю, я уверен, то, что я представляю читателю под этим названием, – великолепная работа и истинно философская; кроме того, в некоторых копиях указан Абрахам Эндрюс в качестве автора»<sup>2</sup>. Блумфилд действительно упоминает некоего Викария из Малдена и его «Зеленого льва», но о той ли работе идет речь, сейчас установить вряд ли возможно. Достоверно известно лишь то, что Викарием из Малдена подписывал иногда свои произведения Б. Бург. Так что вполне вероятно, что именно он и был автором сочинения о зеленом льве. Другие же исследователи, например, Дж. Торнбери, однозначно указывают, что автором «Зеленого льва» был А. Эндрюс, викарий из Малдена времен Генриха V<sup>3</sup>.

Стоит отметить, что это не единственная попытка поэтического перевождения «*Secretum secretorum*». Известен и стихотворный перевод на англо-нормандский язык, выполненный Пьером Д'Аберноном (?–1293). Примечательно, что «*Secretum secretorum*» дошел и до России: перевод на русский, вероятно, с латинского источника, был сделан в XV или XVI вв. Трактат пользовался известностью наряду с другими так называемыми «отреченными книгами»<sup>4</sup>. На русский язык эта книга была переведена в прозе, вероятно, с первого краткого латинского перевода, и получила название «Тайная тайных», или «Аристотелевы врата».

Обсуждая «*Secretum secretorum*», просто невозможно обойти вниманием разошедшийся в многочисленных переводах на современные языки знаменитый текст «Изумрудную скрижаль» (лат. «*Tabula Smaragdina*»), автором которого традиционно считается легендарный Гермес Трисмегист. Именно в составе перевода «*Secretum secretorum*» «Изумрудная скрижаль» впервые появилась на латинском языке. Р. Стил<sup>5</sup> считает, что это сочинение египетского происхождения, прошедшее через византийские трактаты. Мнение, конечно, спорное. Некоторые исследователи полагают, что текст, скорее всего, имеет арабское происхождение, а Э. Холмъядр пишет, что са-

---

<sup>1</sup> The hunting of the green lyon // TCB. London, 1652. P. 278–290.

<sup>2</sup> Ashmole E. Annotations and Discourses, upon Some part of the preceding Worke. P. 474–475.

<sup>3</sup> Thornbury G. Shakespere's England, or Sketches of our social history of the reign of Elizabeth. P. 91.

<sup>4</sup> Сперанский М. Н. Аристотелевы врата, или Тайная тайных // Сперанский М. Н. Из истории отреченных книг. В 4 тт. Т. IV. СПб.: Типография «В. С. Балашев и К», 1908.

<sup>5</sup> Steele R. Introduction. P. xlviij.

мая ранняя арабская версия найдена среди сочинений Джабировского корпуса<sup>1</sup>. «Изумрудная скрижаль» насыщена яркими образами, символизмом и – за что, вероятно, во многом следует благодарить переводчиков на латынь – отличается вразумительным языком и выразительной стилистикой. «Отцом имеет Солнце, матерью – Луну. Воздухом как бы в чреве выношена, землею вскормлена. Она причина всего совершенства вещей в этой вселенной»<sup>2</sup>. Не вызывает сомнений, что и в этом случае мы имеем дело с настоящей поэзией. Но несмотря на поэтичность текста, он не вошел в английское переложение Лидгейта-Бурга.

## 2. Подходы к алхимической поэзии

Средневековых и позднеалхимических поэтических трактатов также было немало. Ссылаясь на каталоги средневековых рукописей, Д. Кан отмечает, что алхимических поэтических произведений было более двух тысяч, но при ближайшем рассмотрении, исключив из списка тексты, практически полностью повторяющиеся, можно сделать вывод, что подобных сочинений было все-таки значительно меньше<sup>3</sup>.

Часто алхимическая поэзия не привлекает заслуженного внимания исследователей. Р. Шулер утверждал, что, по распространенному мнению, «... алхимическая поэзия – маргинализированный жанр <...>, он не был ни “доброй наукой”, ни “доброй поэзией”»<sup>4</sup>.

К изучению алхимической поэзии существуют два противоположных подхода. Первые считают, что западноевропейскую алхимическую поэзию можно рассматривать исключительно с содержательной точки зрения – т. е. философии и символики алхимии (подход, достаточно распространенный среди исследователей), пренебрегая при этом формой и жанровым своеобразием произведений. Сторонники другого подхода основываются исключительно на анализе поэтическо-образной системы, во многом абстрагируясь от философских идей и историко-научной значимости трактата.

Однако следует иметь в виду, что сама по себе алхимическая поэзия не является однородной. Поэтический трактат известного алхимика и философа Т. НORTона (ок. 1433 – ок. 1513) трудно сравнивать с «Рассказом слуги каноника» из «Кентерберийских рассказов» Дж. Чосера (1343–1400), а

---

<sup>1</sup> Holmyard E. Alchemy. P. 81, 97.

<sup>2</sup> Перевод мой. Самый распространенный латинский вариант «Изумрудной скрижали» широко известен (Один из распространенных латинских текстов – Hermes Trismegistus. Tabula Smaragdina seu verba Secretorum Hermetis. P. 362). Здесь используется другой вариант оригинала. Рассматривая состав «Secretum secretorum», Р. Стил приводит четыре варианта латинского перевода «Изумрудной скрижали» (См.: Steele R. Introduction. P. xlvi–li). Исходный текст: «Patrem ea habet solem, matrem lunam. / Ab aere in utero quasi gestatur, nutriter a terra. / Causa omnis perfectionis rerum ea est per universum hoc».

<sup>3</sup> Kahn D. Op. cit. P. 250–251.

<sup>4</sup> Schuler R. Op. cit. P. xvi.

уникальный сплав графики, поэзии и музыки в «Убегающей Аталанте» М.Майера (1568–1622) – с алхимическими медитациями и молитвами Дж.Донна (1572–1631), хотя все перечисленные авторы имеют то или иное отношение и к поэзии, и к алхимии.

Алхимические поэтические сочинения можно классифицировать по-разному – например, на основе хронологии. Используя этот критерий, стоило бы выделить алхимическую поэзию поздней античности, Средневековья, Возрождения и Нового Времени. С точки зрения языков написания можно рассматривать алхимические сочинения греческие, арабские, латинские и написанные на национальных языках Европы. Однако для комплексного анализа нужны иные подходы. Важно учитывать и содержательный аспект, определяемый, в первую очередь, целями, которые ставил перед собой автор, и собственно жанр произведения, и его литературно-поэтическую значимость.

Базируясь на таком подходе к анализу алхимической поэзии, можно предложить классификацию трех основных типов произведений. Можно именовать их *жанрами алхимической поэзии*. Во-первых, это *поэтический алхимический трактат*, т. е. сочинение такого рода, поэтическая форма которого для автора принципиально не важна, а главным является содержание – теоретические рассуждения или рецептурное описание, как предписывающее, так и фиксирующее. Во-вторых, это *духовно-философская поэзия*, как правило, насыщенная символами, часто содержащая элементы медитации, молитвы и т. п. В-третьих, это *литературное произведение*, лишь тематически связанное с алхимией.

При этом следует иметь в виду, что далеко не все произведения можно с абсолютной определенностью отнести к какой-то одной конкретной группе: в большинстве случаев мы имеем дело с синтезом чаще всего двух, а иногда и всех трех жанров. Кроме того, часто мы встречаем поэтические вставки в тексте обычного прозаического трактата – например, поэтическая концовка («Венера» и «Философ говорит так...») в трактате, приписанном Василию Валентину «De Macrocosmo, или О великой тайне мира и его лекарстве, ...»<sup>1</sup>. Аналогичные вставки мы можем встретить во многих алхимических трактатах, в том числе, и у более поздних авторов. Например, первую и вторую книги «Золотой цепи Гомера» А. Кирхвегера разделяет небольшое стихотворение, которому автор дал название «Объяснение фигуры Abyssi Duplicatae, или о двойной – летучей и фиксированной Бездне»<sup>2</sup>. К сожалению, перевод больше напоминает подстрочник.

Подобные поэтические вставки не стоит рассматривать отдельно, в отрыве от основного текста трактата, но так или иначе их также можно

---

<sup>1</sup> Василий Валентин. De Macrocosmo, или О великой тайне мира и его лекарстве. С. 138.

<sup>2</sup> Кирхвегер А. Золотая цепь Гомера, или Описание начала природы и природных вещей. С. 102.

свести к трем указанным типам. Рассмотрим каждую группу произведений в отдельности.

### 3. Поэтический алхимический трактат. Фламель, Штернгальс, Бэкхаус

Классическим примером такого произведения можно назвать трактат Н. Фламеля «Краткое изложение философии»<sup>1</sup>. Название точно отражает содержание, в этом небольшом поэтическом произведении автор действительно кратко и емко излагает основные теоретические аспекты алхимической философии. В самом начале Н. Фламель приводит классическую схему состава металлов:

Поскольку из сульфура все металлы  
И серебра живого состоят,  
Они – два семени металлов:  
Одно холодное, другое же пронизано теплом ...<sup>2</sup>.

Автору не чужды и практические аспекты великого делания, хотя в этом трактате, скорее, рассматриваются, если выражаться современным языком, методологические аспекты практики.

Во-первых, меркурий наш  
Не надо отмывать;  
Его с отцом соединить лишь надо,  
Который есть огонь,  
И поместить в золу,  
Которая играет роль соломы.  
В стеклянной колбе, иль гнезде, –  
Тут разногласий быть не может ...<sup>3</sup>.

«Краткое изложение философии» Н. Фламеля представляет интерес не только с алхимико-философской точки зрения. Множество поэтических алхимических трактатов, особенно более позднего периода, значительно менее интересны с литературной точки зрения. Г. Бутузов, ссылаясь на предположение Н. Легле-Дюфренуа, отмечает, что трактат мог быть написан в 1409 г. и, скорее всего, действительно Н. Фламелем<sup>4</sup>. Почему же французский алхимик выбрал именно поэтическую форму? Ответ видится очень простым. Вероятно, литературные таланты позволили ему эффективно использовать поэзию, ведь и прозаические трактаты этого автора часто читаются как художественные произведения, в особенности «Иероглифические фигуры», где Н. Фламель повествует о своем пути к успеху в алхимии. Эта книга отличается безупречной стилистикой, насыщена яркими

<sup>1</sup> Фламель Н. Краткое изложение философии // Фламель Н. Алхимия. СПб.: Азбука, Петербургское востоковедение, 2001. С. 121–150.

<sup>2</sup> Там же. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. С. 148–149.

<sup>4</sup> Бутузов Г. Фламель, алхимия и колесо истории. С. 29.

образами; думается, что автор сумел бы достойно изложить свои мысли и в поэтической форме, но, видимо, более пространное повествование он предпочел представить в прозе. Каковы бы ни были причины выбора Н.Фламеля, оба его произведения являются алхимическими трактатами, и основной целью автора было выразить свои мысли на предмет алхимической философии. Поэтому не вызывает сомнений, что в случае с «Кратким изложением философии» мы имеем дело именно с поэтическим алхимическим трактатом.

Аналогичным примером такого рода поэтического трактата является и подборка под названием «Загадки о тинктуре» вместе с «Универсальным и окончательным ответом» и «Высочайшем разъяснением о Солнце и Луне», включенная в состав книги «Война рыцарей» Й. Штернгальса<sup>1</sup>. Стилистика и образы автора также представляют интерес как с содержательной, так и с литературной точки зрения.

Было четыре – сейчас лишь три,  
Было пять – теперь свободны четыре,  
Без этого не можем исцелиться мы.  
Угадай-ка, чем одно являлось?<sup>2</sup>

Несколько тяжеловесный русский перевод, скорее, подстрочник, не передает особенности немецкого оригинала, имеющего достаточно четкую ритмическую основу и строгую рифму. Следует все же отметить, что загадки или просто стихотворное изложение подобного содержания встречаются довольно часто, и не только на немецком, но и на латинском, и на английском языках. Вероятно, здесь мы имеем дело с классическим случаем, когда автор позднего периода алхимии использовал известные афористические высказывания и лишь попытался изложить их в форме поэтических загадок и ответов на них (сам Штернгальс объявляет в предисловии о том, что Бог даровал ему «несколько основанных на истине работ» в 1488 г.<sup>3</sup>). Еще один пример того, как анализ литературного аспекта произведения позволяет делать выводы о распространении и эволюции идей.

Не менее интересной является и поэтическая подборка, представленная в «Theatrum Chemicum Britannicum». Эта книга содержит немало поэтических текстов, среди авторов которых Дж. Ди, Дж. Рипли, Т. Робинсон, Дж. Дастин, Р. Карпентер и др. Поэзия, оригинальность и содержательная ценность этих произведений неоднозначны, но практически всех их можно отнести к алхимическим поэтическим трактатам.

Рассмотрим один из поэтических текстов, подписанный псевдонимом W. B., под названием «Магистерий» (1633). Под псевдонимом скрывался

---

<sup>1</sup> Война рыцарей. Алхимические поэмы. С. 174–179.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

<sup>3</sup> Там же. С. 19.

Уильям Бэкхаус (англ. William Backhouse, 1593–1662)<sup>1</sup>, которого Э. Эшмол, составитель и редактор «Theatrum Chemicum Britannicum», в своих воспоминаниях называет своим «алхимическим отцом» и сообщает о своеобразном посвящении в герметическое искусство, в ходе которого 13 мая 1653 г. У. Бэкхаус, тогда тяжело больной, открыл ему «подлинную материю философского камня»<sup>2</sup>.

В начале этого небольшого текста автор сетует по поводу изысканий псевдо-адептов и расписывает то, что может принести подлинному «Сыну Гермеса» обретение философского камня.

При свете дня блуждают те,  
Кто хочет обрести  
Искусства дар и Камень наш,  
А он на их пути.  
Но что же ищут те мужи,  
Не зная, что искать?<sup>3</sup>

Далее, используя традиционные символы и образы античной мифологии, автор описывает путь к обретению философского камня.

При анализе поэтических произведений в «Theatrum Chemicum Britannicum» возникает немало вопросов, в первую очередь, по поводу авторства и истории создания текстов. К этой книге придется обратиться еще не раз.

#### *4. Духовно-философская поэзия. Донн, Воэн, Форман и снова Лидгейт*

Если к первой группе, исходя из целей, поставленных авторами, следовало отнести произведения, в первую очередь являющиеся алхимическими трактатами, которым по тем или иным обстоятельствам придана поэтическая форма, то в произведениях второй группы и жанр, и отношение к алхимии, если не равноправны, то, во всяком случае, одинаково содержательно значимы. При этом алхимические мотивы, символика и образная система – это не просто литературный прием, не художественно-философский фон, а необходимая составляющая, неотъемлемая часть поэтического произведения. Примером такого рода поэзии является творчество Дж. Донна. Этого автора следует отметить как одного из самых известных. Комментируя приведенное в самом начале высказывание Р. Шульера об отношении к алхимической поэзии, Дж. Эмерсон пишет: «Исполь-

<sup>1</sup> Следует отметить, что биографический словарь под редакцией А. Чалмерса в качестве автора, использовавшего псевдоним W. B., указывает Уильяма Блумфилда (A new and general biographical dictionary... P. 51), но эта версия вызывает сомнения, хотя бы потому, что поэтическое сочинение Блумфилда («Campe of Philosophy») без каких-либо псевдонимов представлено в книге Э. Эшмоля.

<sup>2</sup> McIntosh Ch. The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order. P. 47.

<sup>3</sup> W. B. The Magistery. P. 342. Перевод мой.

зование Донном алхимических дискурсов <...> отражает “добрую науку” – в пределах очень специфичных культурных координат натурфилософии семнадцатого столетия – и в то же время это и “добрая поэзия”»<sup>1</sup>. Об алхимическом символизме в поэзии Донна написано немало, как западными, так и отечественными исследователями. Вряд ли можно что-либо добавить к многочисленным публикациям на эту тему, можно лишь отметить великолепную работу А. В. Нестерова «”Алхимическое богословие” Джона Донна», где не только рассматриваются алхимические образы английского поэта, но и излагается история исследования проблемы<sup>2</sup>.

Одним из прекрасных примеров может быть духовно-философская поэзия Жана де Спонда (1557–1595). Автор, довольно известный в свое время поэт, изучавший алхимию в Швейцарии, не превращает свои стихи в алхимические трактаты, но символика, образная система ряда его стихов не вызывает сомнений, что увлечение герметическим искусством не прошло для него даром<sup>3</sup>.

Еще один из авторов, чьи произведения вполне можно отнести к духовно-философской поэзии – Г. Воэн (1622–1695). С тем же успехом, вероятно, к таким поэтам можно было бы причислить и многих других авторов английской метафизической школы, но для исследователя алхимии представляет интерес и тот факт, что Генри Воэн (на русском фамилия часто транслитерируется как Воген) был братом-близнецом известного алхимика Томаса Воэна (1622–1666), писавшего под псевдонимом Филаlet. Особый интерес также представляет тот факт, что философская поэзия Г. Воэна во многом близка к философии последователей Парацельса (на что обращали внимание исследователи<sup>4</sup>), что знаменует не только новое понимание целей алхимии в тот период, но и новые перспективы развития духовно-философской алхимической поэзии. Восприятие герметической философии через призму иатрохимии вполне понятно, ведь круг интересов Г. Воэна был достаточно обширен, в частности, он не только занимался поэзией, но был и практикующим медиком. Однако несмотря на парациельсианские инновации, с точки зрения ассоциативного ряда и аналогий поэзия Воэна во многом остается традиционно герметической. Одухотворенность мира, подобие высшего и низшего, человек и мистический свет, поиски гармонии в окружающем мире – все это характерно для поэтического герметизма

---

<sup>1</sup> Emerson J. Donne and the Noble Art. P. 95.

<sup>2</sup> Нестеров А. В. «Алхимическое богословие» Джона Донна // Джон Донн. По ком звонит колокол... М.: Энигма, 2012. С. 353–396.

<sup>3</sup> К сожалению, оригинальные тексты Жана де Спонда ожидают еще своего специалиста-переводчика. На русском языке издано крайне мало его произведений (см., например Жан де Спонд // Европейские поэты Возрождения. М.: Художественная литература, 1974. С. 371–372), английский же перевод представляется весьма вольным (*Sponde J. de. Sonnets of Love and Death*. Evanston: Northwestern University Press, 2001).

<sup>4</sup> Linden S. J. Dark Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to the Restoration. Lexington: University Press of Kentucky, 1996.

Г. Воэна. В стихотворении «Мир» возникает, будто отражение уророса, кольцо, символ вечности.

Однажды в полночь вечность видел я,  
Она кольцом сверкала, блеск лия,  
Бескрайний свет струя.  
Под ней кружилось время, словно тень:  
Час, год и день  
Движеньем сфер вращали весь наш мир...<sup>1</sup>.

Прекрасный пример сочетания духовно-философских размышлений и алхимическо-поэтического трактата – известное стихотворное произведение Саймона Формана<sup>2</sup> «О разделении хаоса» (англ. «Of the division of the Chaos»)<sup>3</sup>. Английский алхимик в своем сочинении излагает взгляды алхимиков на творение мира Богом из влажного бесформенного хаоса, где потенциально пребывали все вещи. С. Форман пишет:

Был хаос без формы, все вещи во сне,  
Покоились в мрачной его глубине.  
Из хаоса, что очертаний лишен,  
Бог создал все вещи, но ранее Он  
Свету возникнуть изрек повеленье,  
Чтоб ранее скрытое тьмой проявил.  
Увидел Господь: свет хороший, без сомненья,  
И тут же от мрака Он свет отделил,  
Ночью и днем стал Он их называть,  
Тьма – чтоб скрывать, свет – чтоб ярко сиять<sup>4</sup>.

Классический алхимико-христианский апокриф, представленный в поэтической форме, каких у алхимических философов было немало.

##### *5. Литературное произведение, тематически связанное с алхимией.* *Гауэр, Чосер, снова Лидгейт, Джонсон*

Таких творений тоже немало, они популярны как во времена расцвета алхимии, так и в наши дни. Классический пример – поэзия Дж. Чосера. Автор демонстрирует превосходное владение алхимическим дискурсом, знакомство с герметической философией, учением о началах и элементах, металлогранитной системой, приемами и операциями алхимиков, вкладывая собственные познания об алхимической философии в уста слуги:

---

<sup>1</sup> Воэн Г. Мир. С. 255.

<sup>2</sup> Подробнее о С. Формане см.: Родченков Ю. Ф. Алхимическая философия Саймона Формана // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. Первая международная научная конференция. Вязьма: МГУТУ, Смоленск: Принт-Экспресс, 2013. С. 154–162.

<sup>3</sup> Цит. по: Schuler R. Op. cit. P. 56–59.

<sup>4</sup> Перевод мой.

Еще скажу, что существуют в мире  
Семь твердых тел, летучих же – четыре.  
Хозяин мой так часто их твердил,  
Что, наконец, и я их заучил.  
Летучие – мышьяк, ртуть, также сера  
И нашатырь. Иная твердых мера  
И знак иной: у золота – солнца зрак,  
У серебра – луны ущербной знак;  
Железо – Марс, Меркурий – это ртуть  
(Он и в металле хочет обмануть),  
Сатурн – свинец, а олово – Юпитер,  
И медь – Венера.

Казалось бы, перед нами алхимический трактат. Но автор заканчивает свое повествование словами:

Сотни колб я вытер,  
И хоть бы зернышко одно на дне,  
Хоть отблеск солнечный увидеть мне<sup>1</sup>.

Есть в «Рассказе слуги каноника» и более откровенные строки, предельно выразительно демонстрирующие, что это художественное произведение, характеризующееся едкой сатирой.

К дурацкому занятью приступая,  
Мы мудрецами кажемся, блестая  
Ученейшими терминами; печь  
Я раздуваю так, как будто сжечь  
Себя самих в ней думаем. Напрасно  
Вам объяснять все то, что все ж неясно  
Останется: пропорции, и дозы,  
И вещества, которых под угрозой  
Жестокой мести не могу назвать<sup>2</sup>.

Конечно, текст Дж. Чосера неоднозначен. Нельзя не признать, что, несмотря на критику алхимической практики, абсолютно нигилистических позиций по отношению к алхимии автор не демонстрирует; это мнение разделяют и другие исследователи<sup>3</sup>. И это вполне характерно для многих художественных произведений, содержательно связанных с алхимией. Кроме того, вряд ли можно сделать вывод, что сатира Дж. Чосера направлена против «алхимии вообще». Как справедливо отмечают К. М. и М.Ю. Родыгины, книга английского поэта «содержит критику определен-

<sup>1</sup> Чосер Дж. Кентерберийские рассказы. С. 493.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Родигін К. М. Социокультурні суперечності феномена алхимії в рефлексії Джон Фрі Чосера // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки. 2011. №2. С. 245–256.

ных типов алхимиков – от отъявленных мошенников до незадачливых престаков, разорившихся в бесплодных поисках философского камня»<sup>1</sup>.

Однако стоит отметить и тот факт, что указанное произведение стало поводом для того, что многие алхимики воспринимали Дж. Чосера как самого настоящего последователя алхимии<sup>2</sup>. Это прекрасно иллюстрирует внимание к великому английскому поэту в «Theatrum Chemicum Britannicum». Мало того, что Э. Эшмол полностью разместил в сборнике «Рассказ слуги каноника»<sup>3</sup>, имя Чосера в том или ином контексте встречается в этой книге 21 раз, не считая косвенных ссылок, без указания имени автора. В комментариях к опубликованным в сборнике произведениям составитель отмечает совершенно однозначно: «Теперь же, что касается Чосера (автора этого рассказа): его считают одним из герметических философов, и его наставником в этой науке был сэр Джон Гаэр<sup>4</sup>. Их знакомство и сближение началось во Внутреннем храме<sup>5</sup>, после возвращения Чосера в Англию»<sup>6</sup>. Дж. Гаэр также писал об алхимии, в частности, в поэтическом произведении «Исповедь влюбленного» (лат. «Confessio amantis»), написанном по-английски, но под латинским названием и с изрядным количеством латыни в самом тексте. В четвертой книге («Liber quartus»<sup>7</sup>) этого довольно объемного сочинения Дж. Гаэр с уважением пишет об алхимической философии, ссылается на Гермеса, Ортолана, Мориена, Авиценну, но слово «алхимия» в его сочинении не употребляется. Он использует название «alconomye (alkonomye)», которое было в ходу у многих средневековых английских авторов. Это не совсем алхимия в традиционном понимании, скорее, синтез алхимии и астрологии (alk(imie) + (astr)onomu). У других авторов того времени, например, у Лэнгленда, встречается также слово «alkenemye» или «alkenamye». Известное поэтическое произведение У. Лэнгленда «Видения Петра Пахаря» к алхимии не имеет никакого отношения, если не считать того, что один из персонажей повествования утверждает, будто «эксперименты в алхимии для того, чтобы дурачить людей»<sup>8</sup>. Существует немало различных рукописных и печатных текстов поэмы, в некоторых из них указанная фраза выглядит по-иному, но, что под-

<sup>1</sup> Родыгин К. М., Родыгин М. Ю. Алхимико-философские рефлексии Джейфри Чосера: возможности и пути их интерпретации. С. 9.

<sup>2</sup> Kahn D. Op. cit. P. 256.

<sup>3</sup> Chaucer G. The tale of the chanons yeoman written by our ancient and famous English poet Geoffrey Chaucer // TCB. P. 227–256.

<sup>4</sup> Гаэр Джон (англ. Gower John, 1330–1408 (1410)) – английский поэт, друг Дж. Чосера.

<sup>5</sup> Внутренний храм (англ. Inner Temple) – одна из английских юридических школ и судебных коллегий. Названа так потому, что была расположена в месте бывших владений ордена тамплиеров.

<sup>6</sup> Ashmole E. Op. cit. P. 470.

<sup>7</sup> Gower J. Confessio Amantis. Vol. II. P. 81–126.

<sup>8</sup> Оригинальный текст – «Experiments of Alkenamye the peple to deceyve». См.: William Langland: The Vision of Piers Plowman. P. 107.

тврждает и подробное исследование словаря автора по различным источникам, слово «alkenamatuе» встречается в «Видениях» лишь однажды<sup>1</sup>. Что бы ни имел в виду первоначально автор, алхимия совершенно не является предметом его интересов и не затрагивается серьезно в его произведении. Поэтому понятно, что он не привлек внимания будущих последователей алхимии. Нас же эта книга может интересовать лишь как пример отношения к алхимии и с точки зрения истории ее названия.

А вот Дж. Гаэр не мог не попасть в поле зрения Э. Эшмола, ведь в «Исповеди влюбленного» представлены довольно пространные рассуждения об алхимии, даже с претензиями на теоретические обобщения. Для Гаэра также нашлось место в «Theatrum Chemicum Britannicum»<sup>2</sup>. В этой книге был опубликован отрывок из четвертой книги «Исповеди влюбленного», произведения, по сути, далекого от алхимии, если не считать этого «лирико-алхимического» отступления английского поэта.

Если же говорить о художественных произведениях, так или иначе сюжетно обращенных к алхимии, стоит отметить, что многие из них выглядят весьма неоднозначно. В качестве примеров можно рассматривать такие творения, как «Алхимик» Б. Джонсона, «Фауст» И. В. Гете и др. Есть, конечно, и произведения иного рода, где сатира однозначно доминирует, начиная, например, с указанного произведения Лэнгленда (где ехидное упоминание об алхимии ограничивается одним предложением) до знаменитой сатирической книги «Корабль дураков» С. Бранта.

С точки зрения отношения к алхимической философии некоторые поэтические произведения носят весьма спорный характер. Иногда создается впечатление, что приверженцы алхимического искусства готовы в терминах герметической образности рассматривать любой текст. Прекрасный тому пример – подборка уже упоминавшегося составителя «Theatrum Chemicum Britannicum» Эшмола. «Британский алхимический театр» полон алхимико-поэтических сюрпризов! Один из поэтических текстов помещен Эшмолом в сборник под названием «Птица Гермеса»<sup>3</sup>. Многие однозначно считали это произведение аллегорическим алхимическим трактатом. Дж. Фределл пишет, что до наших дней некоторые исследователи продолжают воспринимать эту небольшую поэму в качестве анонимной работы в традиции герметической поэзии<sup>4</sup>. На самом же деле это короткая поэма английского поэта, все того же самого, упоминавшегося в связи с переложением трактата псевдо-Аристотеля, монаха Джона Лидгейта из Бери, названная автором «Крестьянин и птица» (англ. «The Chorl and the Bird»). Она была написана в 1430-е гг. Поэма повествует о простаке-крестьянине, поймавшем в саду маленькую, но, как часто бывает в сказках, весьма разговорчивую птицу. Он принес ее домой и посадил в клетку, чтобы она

<sup>1</sup> Wittig J. Piers Plowman: concordance. P. 23.

<sup>2</sup> Gower J. Concerning The Philosopher's Stone // TCB. P. 368–373.

<sup>3</sup> Hermes Bird // TCB. 213–226.

<sup>4</sup> Fredell J. Alchemical Lydgate. P. 429.

услаждала его слух песнями. Птица говорит крестьянину, что она не может петь в заточении, и обещает открыть ему «три мудрости» («*thre Wysdomys*»), если он отпустит ее на волю. Простак соглашается, после чего птица сообщает ему обещанное. «Мудрости» сводятся к запретам: не верить каждой сказке, не желать того, что невозможно получить и не горевать впустую над тем, что потерял. Освободившись, птица сообщает крестьянину, что он поступил глупо, отпустив ее, ведь в ее теле таится волшебный камень гиацннт (*jagownce*), который мог бы даровать его обладателю невообразимые возможности. Недовольный, оставшийся в дураках крестьянин начинает горевать, поняв, что он потерял. Птица тут же напоминает, что он забыл о трех мудростях. Во-первых, он оказался настолько глуп, что поверили несуразной сказке о якобы магическом камне в теле птицы. Во-вторых, он вздыхал над потерянным богатством и, в-третьих, желал обрести то, что ему недоступно.

На первый взгляд, нет ничего исключительно алхимического в этой истории, содержательно восходящей к расхожим фаблью, а в конечном счете, как предполагают исследователи, к традициям басен Эзопа<sup>1</sup>. Но при внимательном изучении поэмы и сравнении с другими ее публикациями и рукописными источниками творений Дж. Лидгейта становится понятно, что текст, опубликованный Эшмолом, имеет некоторые отличия. Следует отметить, что сохранилось 16 рукописных и ряд печатных источников данного произведения<sup>2</sup>. В качестве примера сравним текст, изданный в XIX в.<sup>3</sup> с тем, что был включен в «*Theatrum Chemicum Britannicum*». В «каноническом» тексте, не имеющем к алхимии никакого отношения, 55 строф, в «алхимическом» варианте – 63. Разница в 8 строф, хотя Дж. Фределл отмечает, что дополнение к оригинальному тексту составляет 9 строф<sup>4</sup>. Расхождение по поводу алхимического дополнения, вероятно, объясняется различными вариантами текста, взятыми для сравнения. Далее Дж. Фределл высказывает предположение, что исходный текст Дж. Лидгейта был расширен стараниями знаменитого автора – сэра Джорджа Рипли (ок. 1415–1490), прославившегося и как алхимик, и как поэт. Его сочинения также представлены в сборнике Эшмола. Всего в этой книге опубликовано шесть произведений Дж. Рипли, самое крупное и известное из которых «Состав алхимии. Самый превосходный, ученый и ценный труд, написанный сэром Джорджем Рипли, каноником из Бридлингтона, в Йоркшире. Содержащее двенадцать врат»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Wheatley E. Mastering Aesop: Medieval Education, Chaucer, and His Followers. Gainesville: University Press of Florida, 2000.

<sup>2</sup> Ibid. P. 247.

<sup>3</sup> Lydgate J. A selection from the minor poems of Dan John Lydgate. London: Printed for the Percy Society by C. Richards, 1840.

<sup>4</sup> Fredell J. Op. cit. P. 429.

<sup>5</sup> Ripley G. The Compound of Alchymie. A most excellent, learned, and worthy worke, written by Sir George Ripley, Chanon of Bridlington in Yorkeshire, Conteining twelve Gates // TCB. 107–193.

Дж. Гаур, Дж. Чосер<sup>1</sup>, У. Лэнгленд, Дж. Лидгейт, Б. Бург – практически все английские поэты того времени так или иначе касались алхимии, и (если не считать У. Лэнгленда) не просто касались, а демонстрировали немалые познания. Дж. Торнбери с некоторой иронией отмечает: «Кажется, все наши ранние поэты знали что-нибудь об алхимии»<sup>2</sup>.

## 6. Заключение. Зачем алхимикам поэзия?

Алхимическая поэзия, в самом широком смысле, от чисто алхимических трактатов в стихотворной форме до аллегорий и метафор и антиалхимической сатиры, – феномен настолько многогранный, что охватить все его проявления в одной работе вряд ли возможно. Остановимся лишь на поэтических произведениях, имеющих непосредственное отношение к духовно-философской и практически-операциональной алхимии, к текстам, написанным последователями алхимии. При изучении подобных источников возникает вполне закономерный вопрос: является ли использование поэтической формы случайным, или же оно объясняется какими-то вполне определенными причинами? Очевидно, о случайности говорить не приходится. С большей или меньшей степенью уверенности можно перечислить ряд факторов, которые могли служить основанием столь широкого распространения алхимической поэзии.

1. Первый из факторов обусловлен своеобразием поэтической формы. Независимо от вида, литературного уровня и содержания для поэтического текста характерно использование метафор, аллегорий, символических образов, аналогий. Все это не в меньшей степени присуще и алхимической системе знаний, сам дискурс которого невозможно себе представить без символизма и аналогий. Алхимический текст – не научная монография, хотя и обладает некоторыми ее свойствами. «Зеленый лев», «хвост павлина», «птица Гермеса», «философское яйцо», «феникс», «король и королева»,

---

<sup>1</sup> Можно отметить, еще один интересный факт, касающийся Дж. Чосера. Знаменитый поэт прославился также и тем, что впервые употребил в английском языке довольно много новых слов. В частности, впервые в его «Кентерберийских рассказах» были употреблены такие слова, связанные с алхимией, как: ablution (промывка, очищение), amalgam (амальгама), ammoniac (нашатырь), argol (неочищенный винный камень), arsenic (мышьяк), calcination (кальцинация, обжиг), coagulate (коагулировать, сгущать), corrosive (едкий, коррозийный), cucurbit (кукурудза, часть перегонного куба), elixir (эликсир), fermentation (ферментация), sal (соль), sublime (возвышенный), tartar (винный камень), test (проверка, испытание), vitriol (витриол, купорос). (См.: Cannon Ch. The Making of Chaucer's English: A Study of Words. P. 226–416). Список этот далеко не полон. Интересно также, что слово gun в английском языке применительно к огнестрельному оружию также впервые было употреблено Дж. Чосером (*Келли Дж. Порох*. От алхимии до артиллерии: история вещества, которое изменило мир. С. 53). Известно, что создание пороха и первые попытки его применения тесно связаны с историей алхимии. В случае с историей пороха связь поэзии Дж. Чосера с алхимическим искусством весьма косвенная, но, во всяком случае, неоспоримая, в отличие от его отношения к алхимии.

<sup>2</sup> Thornbury G. Op. cit. P. 90.

многочисленные «драконы» – классические элементы «алхимического волшебства», смотрящиеся вполне уместно в поэтическом произведении, насыщенном образами и аллегориями, но не в научной книге в современном ее понимании. Алхимия вполне заслужила звание «искусства», каковым ее традиционно и именовали.

2. Поэтическое произведение тесно связано с философствованием как таковым. Неоднократно отмечалось то, что философия и поэзия имеют много общего, в частности, то, что и философия, и поэзия используют слово как форму объективации<sup>1</sup>. Такое утверждение восходит, вероятно, еще к «Поэтике» Аристотеля, который, сравнивая поэзию и историю, писал: «Поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история – о единичном»<sup>2</sup>. Алхимию, как известно, ее последователи часто называли просто философией или истинной (подлинной) философией. Осознанно или неосознанно, но алхимические философы стремились использовать это свойство поэзии и, следуя отметить, что некоторые из них небезуспешно – как с точки зрения философии, так и с точки зрения литературы.

3. Следует также отметить, что для многих алхимических произведений характерно стремление к священному, божественному, высшим силам. Поэзия является именно таким средством, которое в плане абстрактных притязаний позволяет выйти за рамки обыденности, возвыситься над повседневностью, а в плане инструментальном – уподобить (зачастую хотя бы чисто внешне) алхимический трактат священным текстам, в первую очередь, религиозным. Рассматривая античную поэзию, Э. Шюре отмечает: «Древняя поэзия называлась языком богов не только метафорически, тайный и магический смысл, который составлял ее силу и ее очарование, содержался в самом его имени»<sup>3</sup>. Конечно, было бы наивным утверждать, что поэтическое изложение само по себе «сакрализует» повествование: существуют различные типы сакрализации<sup>4</sup>, различные виды и литературный уровень поэтических произведений, речь можно вести лишь о тенденции, об устремлениях авторов, может быть, во многих случаях и не добившихся своей цели.

4. Поэзия – это то, что лучше всего подходит для текстов, предназначенных для целей, выходящих за рамки простой передачи информации, например, для молитвы или клятвы. Необходимо подчеркнуть, что поэтическим можно считать текст, не обязательно надлежащим образом засигнированный. В широком смысле это особый способ организации речи. Интересный пример алхимической клятвы приводится в трактате Клейдофора

<sup>1</sup> См., например: *Мацейна А.* Великий инквизитор. СПб.: Алетейя, 1999.

<sup>2</sup> *Аристотель. Поэтика.* С. 655.

<sup>3</sup> *Шюре Э.* Великие посвященные. С. 179.

<sup>4</sup> О типологии сакрального см.: *Федорова И. В.* Сакральное и его литературоведческая типология // Интернет-журнал СахГУ: «Наука, образование, общество». 2012. №1 // [URL]: <http://sakhgu.ru/journal/file202.pdf> (26.12. 2013).

Мистагога<sup>1</sup> «Кадуцей Меркурия...»<sup>2</sup>. «По причине того, что великий Господь неба и земли, от которого мы все происходим, в котором мы живем и к которому мы все вернемся в назначенное время, избрал среди людей некое количество христиан для этого возвышенного дела – творения совершенного из несовершенства <...> И поэтому я, R. S., по своей воле, по указанным причинам, обещаю и клянусь перед великим Иеговой, всеми вещами видимыми и невидимыми <...>, в том, что я ни открою, ни признаю, ни объявию до смерти, а также никоим образом не поспособствую, прямо или косвенно, тому, что какому-либо человеку будет сообщено о достижении этого секрета и божественного знания...». Сплав поэзии и технологии великого делания, синтез образных систем христианства и герметизма – все это вполне характерно для алхимической поэтической литературы.

Еще один текст клятвы мы находим в поэтическом трактате Т. Чарнока «Краткое изложение философии»<sup>3</sup>. Перед тем, как поведать автору тайны алхимического искусства, философ призывает его хранить секрет всю свою жизнь и не открывать его недостойным ни за богатства, ни за милость властителей, ни даже из любви к близким. Эта клятва оказывается вполне применимой и в XX в. Один из неоалхимиков, скрывающийся под псевдонимом Frater Albertus<sup>4</sup>, приводит ее в своей книге «Справочник алхимика. Руководство по практической лабораторной алхимии». Он пишет: «Практика алхимии не только в ранние времена, но также и в наши дни должна восприниматься с величайшей торжественностью»<sup>5</sup>, т. е. для того, что в полной мере по силам лишь поэзии. Далее Frater Albertus отмечает: «Эта клятва, только в слегка модифицированной форме, все еще используется adeptами наших дней»<sup>6</sup>. Следование традиции, сохранение ритуала, установленного порядка передачи знаний, посвящения в тайну – еще одна функция поэтического текста.

Роль поэзии в алхимии можно оценивать по-разному. В качестве примера можно привести одну из таких оценок, конечно, не бесспорную. Английский писатель Джордж Торнбери (1828–1876) в своей книге, посвященной Англии времен Шекспира, пишет: «Беда алхимии состоит в том, что, обращаясь к воображению и религиозному энтузиазму, ее знатоки были фанатиками и поэтами, а не философами: не тот склад ума и не те дарования были обращены на науку, которая для своих исследований нуждалась в Ньютоне, а не в Мильтоне. Представьте себе состояние естественной философии, если бы астрономией занялся Петрарка, а не Галилей; мы бы

<sup>1</sup> Клейдофор Мистагог (*лат. Cleidophorus Mystagogus*) – псевдоним, под которым, вероятнее всего, скрывался Уильям Иворт (*англ. William Yworth*, ? – 1715), автор ряда алхимических трактатов, которыми, в частности, пользовался Исаак Ньютон.

<sup>2</sup> *Cleidophorus Mystagogus. Mercury's caducean rod...* P. 72–73.

<sup>3</sup> *Charnock Th. The breviary of naturall philosophy.* P. 299.

<sup>4</sup> Frater Albertus (*лат.*) – брат Альберт. Настоящее имя – Альберт Ридел (1911–1984).

<sup>5</sup> Английское слово «solemnity», которое использует автор, можно также перевести как «серьезность», «значимость», «церемониал», «соблюдение ритуала» и т. п.

<sup>6</sup> *Frater Albertus. Alchemist's Handbook.* P. 16–17.

подразделяли на классы дамские улыбки, приписывая воздействие каждой из них влиянию планет. Мистер Теннисон – очаровательный поэт, но мы думаем, что он оказался очень благоразумным, оставив геологию мистеру Лайелю и мистеру Мурчисону<sup>1</sup>. Конечно, мнение мистера Торнбери может вызвать лишь улыбку, но ведь не только в комментариях исследователей, а даже и в алхимических трактатах иногда находится место для юмора.

## СОКРАЩЕНИЕ

TCB – *Theatrum Chemicum Britannicum. Containing Several Poetical Pieces of our Famous English Philosophers, who have written the Hermetique Mysteries in their owne Ancient Language. Faithfully Collected into one Volume, with Annotations thereon, by Elias Ashmole, Esq. Qui est Mercuriophilus Anglicus. London, 1652.*

## ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель. Поэтика // Аристотель. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 4. С. 645–680.*
- Бутузов Г. А. Фламель, алхимия и колесо истории // Фламель Н. Алхимия. СПб.: Азбука, Петербургское востоковедение, 2001. С. 9–34.*
- Василий Валентин. De Macrocosmo или О великой тайне мира и его лекарстве, принадлежащем человеку // Василий Валентин. Алхимические трактаты. Киев: Автограф, 2008. С. 128–138.*
- Война рыцарей. Алхимические поэмы. Киев: Автограф, 2008.*
- Воэн Г. Мир // Колесо Фортуны. Из европейской поэзии XVII века. М.: Московский рабочий, 1989. С. 255.*
- Жан де Спонд // Европейские поэты Возрождения. М.: Художественная литература, 1974. С. 371–372.*
- История английской литературы / Ред. А. Алексеев, И. Анисимов и др. Т. 1. Вып. 1. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1943.*
- Келли Дж. Порох. От алхимии до артиллерии: история вещества, которое изменило мир. М.: Колибри, 2005.*
- Кирхвегер А. Золотая цепь Гомера, или Описание начала природы и природных вещей. Киев: Береза С. И., 2009.*
- Колесо Фортуны. Из европейской поэзии XVII в. М.: Московский рабочий, 1989.*
- Мацейна А. Великий инквизитор. СПб.: Алетейя, 1999.*
- Нестеров А. В. «Алхимическое богословие» Джона Донна // Джон Донн. По ком звонит колокол... М.: Энигма, 2012. С. 353–396.*
- Родигін К. М. Социокультурні суперечності феномена алхімії в рефлексії Джейфри Чосера // Вісник Донецького національного університету. Серія Б. Гуманітарні науки. 2011. №2. С. 245–256.*
- Родыгин К. М., Родыгин М. Ю. Алхимико-философские рефлексии Джейфри Чосера: возможности и пути их интерпретации. // Aliter. 2013. №1. С. 3–20 // [URL]: [http://aiem-asm.org/Aliter/Aliter3/Aliter\\_2013\\_1.pdf](http://aiem-asm.org/Aliter/Aliter3/Aliter_2013_1.pdf) (28.12.2013).*
- Родиченков Ю. Ф. Алхимическая философия Саймона Формана // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. Первая международная научная конференция. Вязьма: МГУТУ; Смоленск: Принт-Экспресс, 2013. С. 154–162.*
- Сперанский М. Н. Аристотелевы врата, или Тайная тайных // Сперанский М. Н. Из истории отреченных книг. В 4 тт. Т. IV. Спб.: Типография «В. С. Балашев и К», 1908.*

<sup>1</sup> *Thornbury G. Op. cit. Vol. 2. P. 81.*

*Федорова И. В.* Сакральное и его литературоведческая типология // Интернет-журнал СахГУ: «Наука, образование, общество». 2012. №1 // [URL]: <http://sakhgu.ru/journal/file202.pdf> (26.12. 2013).

*Фламель Н.* Краткое изложение философии // *Фламель Н.* Алхимия. СПб.: Азбука, Петербургское востоковедение, 2001. С. 121–150.

*Чосер Дж.* Кентерберийские рассказы. М.: Правда, 1988.

*Шюре Э.* Великие посвященные. М.: Книга-Принтшоп, 1990.

*Ashmole E.* Annotations and Discourses, upon Some part of the preceding Worke // TCB. P. 437–486.

*Browne C. A.* Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy, Including a Translation of the Poem of the Philosopher Archelaos Upon the Sacred Art. Part 1 // Ambix. 1946. №2. P. 129–137; Part 2 // Ambix. 1948. №3. P. 15–25.

*Cannon Ch.* The Making of Chaucer's English: A Study of Words. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

*Charnock Th.* The breviary of naturall philosophy // TCB. P. 291–303.

*Chaucer G.* The tale of the chanons yeoman written by our ancient and famous English poet Geoffrey Chaucer // TCB. P. 227–256.

*Cleidophorus Mystagogus.* Mercury's caducean rod... London: Printed by W. Pearson, 1702.

*Emerson J.* Donne and the Noble Art // Textual Healing: Essays on Medieval And Early Modern Medicine. Leiden: Brill, 2005. P. 195–221 (Studies in Medieval and Reformation Traditions: History, Culture, Religion, Ideas. Vol. 110).

*Frater Albertus.* Alchemist's Handbook. Boston, York Beach: Weiser Books, 1997.

*Fredell J.* Alchemical Lydgate // Studies in Philology. 2010. Vol. 107. №4. P. 429–464.

*Gower J.* Concerning The Philosopher's Stone // TCB. P. 368–373.

*Gower J.* Confessio Amantis. In 3 vols. London: Bell and Daldy Fleet Street, 1857.

*Hermes Bird* // TCB. P. 213–226.

*Hermes Trismegistus.* Tabula Smaragdina seu verba Secretorum Hermetis // Theatrum Chemicum, Praecipuos selectorum auctorum tractatus de Chemiae et Lapidis Philosophici, antiquitate, veritate, jurepraestantia, & operationibus continens... & in sex partes sue columnia digestum... Argentorati, sumptibus Heredum Eberh. Zetzneri, M. D. C. LIX (1659). Vol. I. P. 362.

*Holmyard E.* Alchemy. New York: Dover publications Inc., 1990.

The hunting of the green lyon // TCB. P. 278–290.

John Lydgate monke of St. Edmunds Bury, in his translation of the second Epistle that king Alexander sent to his Master Aristotle // TCB. P. 397–401.

*Kahn D.* Alchemical Poetry in Medieval and Early Modern Europe: A Preliminary Survey and Synthesis Part I – Preliminary Survey // Ambix. 2010. №3. P. 249–274.

*Linden S. J.* Dark Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to the Restoration. Lexington: University Press of Kentucky, 1996.

*Lydgate J.* A selection from the minor poems of Dan John Lydgate. London: Printed for the Percy Society by C. Richards, 1840.

Lydgate and Burgh's Secrets of old Philosoffres. A version of the «Secreta Secretorum» / Ed. by R. Steele. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1894.

*McIntosh Ch.* The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order. San Francisco: Weiser Books, 1997.

A new and general biographical dictionary. Vol. III / Ed. by A. Chalmers. London: Printed for J. Nichols and son, etc., 1812.

*Phillips E.* Theatrum poetarum: or A compleat collection of the poets, especially the most eminent, of all ages. The antients distinguish't from the moderns in their several alphabets. London: Printed for Charles Smith, 1675.

*Reitzenstein R.* Alchemia und Mystizismus // Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse. 1919. №1. S. 1–37.

*Ripley G.* The Compound of Alchymie. A most excellent, learned, and worthy worke, written by Sir George Ripley, Chanon of Bridlington in Yorkshire, Conteining twelve Gates // TCB. P. 107–193.

*Schuler R.* Introduction. Renaissance alchemical poetry in context // Alchemical Poetry 1575–1700: From Previously Unpublished Manuscripts / Ed. by R. M. Schuler. New York, Oxon: Routledge, 2013. P. xv–xlvii.

*Secretum secretorum cum glossis et notulis* / Ed. by R. Steele. Oxford: Oxford University Press, 1920.

*Sponde J. de.* Sonnets of Love and Death. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

*Steele R.* Forewords // Lydgate and Burgh's Secrets of old Philosoffres. A version of the «Secreta Secretorum» / Ed. by R. Steele. P. vii–xxii.

*Thornbury G.* Shakespere's England, or Sketches of our social history of the reign of Elizabeth. In 2 vols. Vol. 2. London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1856.

*W. B.* The Magistery // TCB. P. 342–343.

*Wheatley E.* Mastering Aesop: Medieval Education, Chaucer, and His Followers. Gainesville: University Press of Florida, 2000.

William Langland: The Vision of Piers Plowman / Ed. by A. V. C. Schmidt, Everyman's University Library. London: J. M. Dent & Sons Ltd; New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1978.

*Williams S.* The Secret of Secrets: The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2003.

*Wittig J.* Piers Plowman: concordance. Will's visions of Piers Plowman, Do-well, Do-better and Do-best: a lemmatized analysis of the english vocabulary of the a, b, and c versions as presented in the Athlone editions, with supplementary concordances of the Latin and French macaronics. London, New York: The Athlone Press, 2001.

*E. Л. Кузьмишин*

**КОДЕКС «СОPIALE».  
Исследование и перевод  
(часть вторая)<sup>1</sup>**

***Второй раздел***

**О форме [ложа]**

Хорошая [ложа] должна иметь четыре комнаты, а именно одну – для собраний кандидатов, которые вне [ложа] и куда никто не имеет права входить, одну – для приготовлений, запертая и охраняемая, в которой темно,

C. 29

когда кандидат оставлен там для приготовления в одиночестве, если

---

© Е. Л. Кузьмишин

<sup>1</sup> Окончание текста. Начало см.: Aliter. 2013. №1. С. 33–57.

нет особой [комнаты] для отдыха *stomehler*<sup>1</sup>, одну – собственно для приема и еще одну – для разговоров, ведения протокола и тостов за здоровье. В первой поэтому нет ничего связанного с каменщикством, во второй, которая идет за ней и охраняется, есть шкафы для хранения орудий труда, столы и стулья, а также [место] для швейных иголок, ниток, ножниц, ножей и первоначального светоча, который необходим для приготовления; в третьей двери должны быть на севере, а также три окна – на востоке, юге и западе<sup>2</sup>, стол, украшенный, по возможности, очень богато, в зависимости от богатства [ложа], на востоке; нет зеркал, ни других столов, ни стульев, а за дверью стоят двое служащих братьев с

### C. 30

обнаженными шпагами и даже, может быть, в больших гренадерских шапках из медвежьего меха<sup>3</sup>. Здесь проводится основная работа, а именно прием новых братьев. Поэтому в любом случае управляющий [мастер] находится здесь, каковой [мастер] именуется [мастер] Стула, и только он сидит за большим столом в большом кресле, и он облачен в знак на шее в виде наугольника, когда присутствуют ученики и подмастерья, и у него молоток за запоном<sup>4</sup>. На столе лежит книга «Конституций», открытая Библия, которая открыта на седьмой главе «Книги Царств»<sup>5</sup>, а также циркуль и наугольник, две горящие свечи. На обоих концах стола лежат

---

<sup>1</sup> Stomehler – либо привратник (ср. совр. нем. *Stemmer* – подпирающий, сопротивляющийся), либо странник (ср. совр. нем. *Stromer* – бродяга).

<sup>2</sup> Согласно масонской обрядности, символический север есть место, лишенное света, и именно поэтому на северной стороне ложи находятся места учеников, которые еще не обрели полного просвещения. Также на севере может располагаться вход, используемый для вводы кандидатов для посвящения (см.: Причард С. Масонство в разрезе // История масонства в документах. С. 250–251; Pritchard S. Jachin and Boaz. Р. 8–9). Однако чаще вход в ложу располагается на Западе. В отличие от северной, восточная, западная и южная стороны ложи обычно освещены специальными светильниками (подсвечниками со свечами), а также в соответствующих стенах могут быть окна (в отличие от северной стороны), которые часто изображают на масонских табелях (коврах).

<sup>3</sup> Дорогое, красочное и причудливое облачение привратников было обязательным атрибутом масонских лож в ранний период развития в Англии: Adrian P. J. Tylers operative and speculative // Masonic World Educational center // [URL]: [http://www.masonicworld.com/education/files/mar03/tylers\\_operative\\_and\\_-speculative.htm](http://www.masonicworld.com/education/files/mar03/tylers_operative_and_-speculative.htm) (17.05.2012).

<sup>4</sup> Масонский фартук.

<sup>5</sup> Согласно масонским источникам, Библия, наряду с другими священными текстами, целиком является символом Божественного знания, и не важно, на какой именно странице она открыта во время работ ложи (см., например: The Three Scripture Readings. Р. 71). В то же время в разных ложах, капитулах и т. д. существуют традиции открытия Библии на определенных страницах (см. сводную таблицу: Masonic Information // [URL]: <http://bessel.org/vslopen.htm> (17.05.2012)). Согласно этим сведениям, в настоящее время данная страница Библии используется в Англии, но не в первом градусе символической ложи, как указано в настоящем документе, а в третьем. В континентальной Европе чаще всего Библия открывается при работе во всех градусах на первой главе «Евангелия от Иоанна».

женские и мужские перчатки и запоны, сколько нужно для посвящения. Вощеная материя уложена на полу от этого стола до западного конца комнаты на обе стороны, и если

### С. 31

[ложа] полна, то двое учеников и двое подмастерьев должны так стоять рядом друг с другом, чтобы старший ученик стоял ближе к югу, а младший – ближе к северу, а вход должен быть у конца вощеного ковра на западной стороне, а напротив стола [мастер] там стоят двое братьев-надзирателей<sup>1</sup>, и у них на шее клейноды, у старшего – уровень, у младшего – отвес или строительный шнур, а в руках молотки или киянки за запоном. Управляющий [мастер] и мастера-надзиратели также имеют изображения своих клейнодов на своих запонах, и у всех имеются маленькие изображения своих клейнодов – например, ключи у казначея, скрещенные серебряные перья у секретаря, и все они – в кругах, которые различаются во всех [ложа], в особенности в так называемых великих [ложа], но

### С. 32

всегда голубые; в нижней части круг и треугольник пересекаются. У всех [мастер] на голове шляпы, но все остальные стоят с непокрытыми головами. Когда приходит великая [ложа]<sup>2</sup>, великий [мастер] надевает голубую муаровую ленту, которую носит как орденскую ленту, к ней на конце привешен циркуль вниз остриями, разведенными на четверть круга и покоящимися на мерной шкале. Рядом с ним идет меченоец, который в течение церемонии держит обнаженный меч.

В четвертой комнате стоит стол, рассчитанный на число членов и стоящий в форме геометрической фигуры, часто наугольника, но иногда в форме греческой [пи], на котором стоят бутылки и бокалы белого стекла для вина, и они всегда ставятся треугольником, а также ставятся свечи и чернила с перьями

### С. 33

около сиденья секретаря на возвышении, и там же располагается управляющий [мастер], он сидит на востоке высоко в кресле; на углу [пи] ставится треугольный стол, но в середине того же [стола] сидит секретарь и рядом с ним – двое надзирателей, по обе стороны, на западе же, тоже в креслах, сидят оставшиеся братья, но по старшинству, некоторые сидят на обычных стульях.

---

<sup>1</sup> В оригинале: «aufseher oder surveillants» (ср.: «Масон без маски», где французская масонская терминология также приводится либо вместо русского перевода, либо вместе с ним).

<sup>2</sup> Имеется в виду посещение собрания Великим мастером, в сопровождении великих офицеров ложи или без них.

## Третья глава

### *O приеме*

Кто хочет прийти в [ложа] как посторонний, или так называемый брат-посетитель, тот должен заявить о себе троекратным стуком, а затем сообщить, кто он – ученик, подмастерье или [мастер], и когда все собрались в третьей комнате, управляющий [мастер] тремя стуками молотком по столу приказывает впустить. Но его могут впустить только

#### C. 34

после краткого экзамена в первой комнате, куда выходит брат, и тот может войти только после самого серьезного экзамена, после которого его опознают как верного и истинного брата.

Но того, кто желает быть принятим, должен сперва предложить член, который поручится за него и с тех пор называется его крестным. За него (кандидата – *E. K.*) будут голосовать, и если голосование «за» проводится не шарами или бюллетенями, то тогда оно должно проводиться поднятием рук. Это происходит в четвертой комнате, после того как [ложа] откроется, и управляющий [мастер] задает старшему надзирателю несколько вопросов из катехизиса масонства<sup>1</sup>, потом он приказывает обеспечить безопасность [ложа] потом он стучит трижды по столу перед собой и

#### C. 35

объявляет, что [ложа] открыта, и работы начинаются. Закрытие тогда проводится так же, как обычно, но только в вышеупомянутой четвертой комнате. Основная работа состоит теперь в принятии новых братьев и имеет следующие изменения.

### Ученик

Перед началом рядом с управляющим [мастер] находятся двое старшин, или надзирателей<sup>2</sup>, которые должны быть [мастер] и из которых только младший является сопроводителем и поэтому держит обнаженную шпагу, а также еще двое подмастерьев и двое учеников. Таким образом получается семеро, что составляет полную [ложа]<sup>3</sup>.

Далее, с запада на восток, до стола управляющего [мастер]

<sup>1</sup> В оригинале написано словом, а не логограммой «maurerey».

<sup>2</sup> В оригинале – «zwey vorsteher oder oberaufseher (surveillants)».

<sup>3</sup> Согласно различным масонским катехизисам, символический состав ложи бывает разным, в зависимости от лежащего в его основе символического числа, но в целом сохраняется принцип старинных английских регламентов, по которым «трое составляют ложу, пятеро делают ее верной, а семеро – совершенной». Также в разных источниках приводится различное необходимое число подмастерьев и учеников для соответствия ложи стандартам регулярности (см.: История масонства в документах. С. 72, 89, 246).

раскладывается четвероугольная черная вощеная материя

### C. 36

на полу в качестве ковра. На ней чертят только мелом, чтобы после приема все можно было стереть<sup>1</sup>, там рисуют разные изображения, а именно: винтовую лестницу из семи ступеней, прямо над ней – квадрат с мозаичным полом; по всему периметру ковра изображается зубчатая кайма, а на четырех его сторонах пишут буквы E, S, W, N<sup>2</sup>. На северной стороне – колонна священного ордера<sup>3</sup> с капителями, гранатами, розетками и сетью<sup>4</sup>. Колонна направлена на восток, а ее пьедестал – на запад, а мозаичный квадратный пол – горизонтально. В середине колонны изображается большая буква «I», а на южной стороне – такая же колонна с буквой «B». В середине ковра – круг со звездой, окруженной лучами, или так называемой кометой,

### C. 37

в центре которой написана буква «G». Она означает Бога как высочайшего мастера-строителя, а также геометрию. Над этой кометой – равносторонний треугольник. В нем написана первая буква имени [ложа] с тремя точками в форме треугольника<sup>5</sup>. Рядом с этим и выше двух колонн изображены подпорка<sup>6</sup>, лом, отвес, кирка и киянка, или молоток [мастер]. Еще выше изображен силуэт начатого, но не достроенного дома и квадратный камень с дырой; также изображен другой камень, нестандартного вида, оба – в верхних углах<sup>7</sup>. К востоку – солнце и луна в середине в верхней части, ближе всего к столу, на котором лежит наугольник, еще свернутый в трубку фартук лежит на ковре, и там стоят

<sup>1</sup> Явное усовершенствование ритуальной практики, по сравнению с более ранними традициями, когда ритуальные изображения чертились углем или мелом прямо на полу и стирались по окончании собрания.

<sup>2</sup> Первые буквы названий сторон света.

<sup>3</sup> В оригинале – лат. «ordine sacra».

<sup>4</sup> Ср.: III Книга Царств (7–8), описание столбов притвора Храма Соломона.

<sup>5</sup> Традиционная графическая особенность масонских текстов (преимущественно французской традиции), замена обычной точки тремя точками, расположенными в форме равностороннего треугольника: A . . B . .

<sup>6</sup> В оригинале – «stützstock».

<sup>7</sup> Довольно примечательная черта раннего масонского табеля. Даные изображения свидетельствуют о гораздо более широком использовании этих символов в раннем масонстве, чем современном. В XIX в. и в настоящее время «камень с дырой» определенно является квадратным камнем с кольцом, описанным в легенде степени Царственного свода, а камень «нестандартной формы» – это замковый камень (в форме призмы, а не параллелограмма с прямоугольником в основании), на символике которого основана степень мастера Метки (полное название: «степень подмастерья и мастера Метки»). При условии, что эта степень первоначально создавалась как промежуточная между степенями подмастерья и мастера символической ложи, вполне закономерно использование ее символа на табеле, раскладываемом на заседаниях лож учеников и подмастерьев (см. далее). См.: *Duncan M. C. Duncan's Masonic ritual and monitor*. New York, 1866.

две большие восковые свечи в высоких подсвечниках, на востоке две по углам и

### C. 38

третья – на западе ближе к северу, чтобы они составляли прямоугольный треугольник. Только две свечи стоят на столе управляющего [мастер], потому что третий светоч он воплощает сам.

Когда управляющий [мастер] решает, что пора начать работу по приему, он приказывает младшему ученику подготовить кандидата. Это делается во второй комнате, и он (младший ученик – *E. K.*) забирает у него все металлическое, даже деньги, пряжки, шкатулки, пуговицы и булавки, открывает ему левую сторону груди и правое колено, завязывает глаза и на словах всячески успокаивает, что вселяет еще больше страха, а также заранее наставляет его хранить смирение и повиноваться долгу своей профессии, [иметь] свободу воли в отношении прошлой жизни и перемены вероисповедания, а также спрашивает о его нынешнем состоянии и

### C. 39

приказывает приготовиться к получению новых навыков.

После этого он забирает свечу. Если не используется камера-обскура, его там оставляют одного на продолжительное время. А в это время он (младший ученик – *E. K.*) дает отчет в [ложа], что все приготовления совершены должным образом, после чего управляющий [мастер] приказывает, чтобы ввели кандидата. Это делает заранее назначенный человек с обнаженной шпагой, стоящий у двери третьей комнаты, он сообщает о себе тремя стуками. Управляющий [мастер] отвечает тремя стуками по столу, и дверь открывается. Вопросы – кто там, как его имя, место рождения, религия, положение в обществе и должность, чего он хочет, есть ли у него профессия, свободна ли его воля, готов ли он повиноваться всем законам и, наконец,

### C. 40

приготовлен ли он должным образом, – задаются три, четыре или большее число раз. После всех этих вопросов и удовлетворительных ответов на них – а после вопроса дверь каждый раз закрывается, и ответ передается от младшего привратника, и каждый раз три удара по плечу повторяются, к старшему привратнику и от него – к управляющему [мастер], и новые вопросы задаются также, в обратном порядке, – кандидат все еще стоит за дверью. Наконец, дверь открывается, и когда кандидата вводят, все присутствующие с силой ударяют себя по левой стороне груди. В этот же миг его встречает в дверях младший надзиратель, который приставляет острие шпаги к левой стороне его груди, говоря: «Приготовься к смерти». Кандидат берется за острие шпаги правой рукой и удерживает ее на своей груди слева, а надзиратель берет его за левую руку так, как

### C. 41

во время прогулки, и ведет его через север на восток вокруг комнаты, и потом они останавливаются около старшего надзирателя, который стоит на западе, и сразу все присутствующие снова ударяют себя по левой стороне груди. Младший надзиратель подходит к старшему надзирателю и стучит ему трижды по плечу и объявляет, что прибыл добрый друг, желающий стать каменщиком. Старший надзиратель сообщает [об этом] управляющему [мастер], и тот задает еще несколько вопросов о профессии, свободе воли и т. д. и приказывает привести его к нему. Старший надзиратель подводит и ставит его перед столом управляющего [мастер], для чего там на ковре лежит фартук, справа от наугольника; кандидат преклоняет на фартук голое правое колено и так ставит вторую ногу, чтобы она была перпендикулярно полу, бедро –

### C. 42

параллельно полу, а туловище – прямо. По приказанию управляющего [мастер] он кладет правую руку на открытую Библию, а левой рукой берет циркуль, который ему передает управляющий [мастер], и приставляет два его острия к обнаженной левой стороне груди, и клянется перед [мастер] исполнять все обязанности и повторяет слово в слово за [мастер], как написано в «Масонстве в разрезе»<sup>1</sup>. Всякий раз, когда упоминается имя Бога или произносится что-то пугающее, управляющий [мастер] с силой ударяет молотком по столу, а все присутствующие – себя по груди. Когда это заканчивается и кандидат целует Библию, управляющий [мастер] приказывает дать новому брату увидеть свет, потому что тот слишком долго был его лишен. Старший надзиратель развязывает повязку на его глазах, и в этот же момент кто-то раздирает надвое

### C. 43

материю, для звука, а также бросают на свечи горсти канифоли для волос<sup>2</sup> или крахмала, чтобы была вспышка пламени и очень яркий свет на короткое время, и в тот же миг все братья сходятся к центру комнаты и наставляют на нового брата острия шпаг. После этого управляющий [мастер] призывает его идти на запад, где он и становится, а старший надзиратель обучает его там как ученика, как ему ходить вперед и назад к управляющему [мастер]. Когда это сделано, управляющий [мастер] передает ему фартук, у которого клапан крепится к жилетной петле<sup>3</sup>, пару

<sup>1</sup> В оригинале – «in dem zergliederten freymäurer».

<sup>2</sup> В оригинале – «haarpoudre calfonium».

<sup>3</sup> Треугольный, прямоугольный или полукруглый клапан, свисающий от пояса спереди на треть длины масонского фартука (запона) посвященные степени ученика традиционно носят поднятым, а подмастерья – опущенным, что символически объясняется более опасной и грязной работой учеников и необходимостью большей защиты. В наше время клапан обычно ни к чему не крепится и не имеет для этого крючков или петель.

женских перчаток для той, кого он более всех ценит, с наставлением, чтобы он не относился к этому дару чересчур легко и не передавал их первой встречной, потом ему вручают пару мужских перчаток для работы и говорят: «Ныне ты вступаешь в орден, который древнее и достойнее [ордена] Подвязки

#### C. 44

и золотого руна, который не противоречит ни религии, ни властям и никаким общественным приличиям»<sup>1</sup>, – а потом ему разъясняют изображения на ковре, и затем ведут к управляющему [мастер], который его целует, приветствует, сообщает ему знаки, пожатия и слова ученика и приказывает ему повторять их, при этом тот стоит слева от управляющего [мастер]. В конце же церемонии управляющий [мастер] ставит его справа от себя, и затем он закрывает работы, и они все идут в четвертую комнату, где они пьют за здоровье правителя, за английского великого [мастер], за заместителя великого [мастер] по той области, или округу, где находится [ложа], за [мастер] Стула [ложа], где произошел прием, за надзирателей, потом за нового брата и, наконец, за всех отсутствующих братьев и им подвластных<sup>2</sup> дам, которых называют сестрами, и когда все формальности окончены

#### C. 45

и [ложа] окончательно закрыта, могут подавать еду.

### Подмастерье

Описанное убранство [ложа] здесь сохраняется, за исключением того, что [туда] не допускается ни один ученик. Ковер остается тот же. Кандидат должен быть облачен в свой запон и белые перчатки. Его вводят с незавязанными глазами и дважды обводят вокруг ковра так, чтобы в грудь ему упиралось острие шпаги. Прием проводится так же, как и прием в ученики, только ему нет необходимости повторять слова обязательства за управляющим [мастер], только [последний] напоминает его ему, и тот должен, встав на колени, четко подтвердить, что согласен его исполнять.

### [Мастер]<sup>3</sup>

Хотя [ложа] [мастер] может состоять всего лишь из

#### C. 46

<sup>1</sup> Данная формулировка в неизменном виде повторяется и в наше время в масонстве англо-саксонских послушаний.

<sup>2</sup> В оригинале – «angehöřigen».

<sup>3</sup> Логограмма, обозначающая начало описания степени мастера.

троих, но лучше будет, если будут собираться не менее пятерых.

Ковер полностью заменяется, и циркуль на шее носит уже не только управляющий [мастер]. Также циркуль изображен на ковре под запоном, а на западной стороне изображен наугольник. Между ними должен лежать будущий [мастер]. Этот ковер изображает «могилу Хирама», окруженную языками пламени. Стороны света (*plagis mundi*<sup>1</sup>), солнце и луна, три светоча, а также комета и треугольник вместе с названием [ложа], а также камни, молотки, весы и два кинжала там также изображены, как и на ученическом ковре. Только здесь на востоке изображен вышеупомянутый раскрытый циркуль и начатый план строительства, который

#### C. 47

[мастер] держит на столе. Резец, череп со скрещенными костями и сверху куст акации, а рядом с ним с двух сторон – буквы «М» и «В», а под ним – буква «Н». Могила Хирама обращена к западу, и там не изображено других символов, кроме самого гроба, черепа, куста и трех литер, которые символизируют орудия, которыми был убит Хирам.

Ввод и остальные части приема проводятся так же, как в степени ученика, только кандидата обводят трижды вокруг комнаты, и когда он в третий раз подходит как [мастер] к управляющему [мастер], его на первом шаге встречает брат ударом ломом из папье-маше

#### C. 48

по левому плечу, на втором шаге – пробойником по правому плечу, на последнем – молотком [мастер] по лбу. После последнего удара кандидата опрокидывают назад и бросают на пол плашмя в «могилу Хирама», а глаза ему накрывают его запоном. Его оставляют так лежать на некоторое время, а вокруг начинается шум, и кому положено, выкрикивает слова «Яхин» и «Боаз», а потом управляющий [мастер] приказывает поднять его как ученика. Старший надзиратель берет его за указательный палец правой руки, и его рука соскальзывает, и смысл здесь в том, что Хирам пролежал мертвым пятнадцать дней, и кожа сходит с его пальца, и что его нельзя поднять иначе, как пятью точками [ложа],

#### C. 49

а именно рукой в руку, стопой к стопе, коленом к колену, щекой к щеке и рукой через спину, так что тот (старший надзиратель – *E. K.*) сообщает, что ему не удалось поднять его и как подмастерье, за средний палец правой руки, и если пробовать дальше, это тоже будет впустую.

Это, в свою очередь, тоже отмечается словами, что кожа отходит от кости, а кости – от кожи. Управляющий [мастер] приказывает поднять его как [мастер], потому что пожатие [мастер] составляет эти пять точек [ложа], символы степени [мастер], которые будут потом подробно

---

<sup>1</sup> В оригинале словосочетание приводится на латыни.

объяснены [кандидат]. Его поднимают так быстро и грубо, как только могут. Потом [мастер] ставит его рядом с собой, объясняет ему значение символов на ковре [мастер], рассказывает ему историю строительства Храма и смерти Хирама, целует его и приветствует как [мастер]. Наконец, управляющий [мастер] приказывает

### C. 50

новому [мастер] отправиться на поиски утраченного и сообщает ему знаки, пожатия и слово, а также то, что ему предстоит впредь искать. Потом он громко кричит: радуйтесь со мной вместе, потому что мы обрели то, что искали, аминь. На это присутствующие отвечают: «Хузей»<sup>1</sup> и трижды хлопают в ладоши, потом все присутствующие пьют за здоровье в четвертой комнате, все вносится в протокол,

и эта [ложа] официально закрывается.

## Четвертая глава

### *Об опознавательных знаках*

Общие знаки [общество] – это все позы, фигуры, жесты и изображения, в которых есть квадраты, треугольники, круги или перпендикуляры, например, когда кто-то проводит

### C. 51

пальцем по носу вертикально до бровей или всей ладонью – вниз по лицу, таким образом чертя перпендикулярные линии; или если кто упирает руку в бок, составляя треугольник. Сюда также относится то, что в открытой [ложа] за здоровье отсутствующих братьев пьют, делая знак: после тоста стучат трижды, потом подносят бокал к [глаз] и делают бокалом круг. Каждой степени соответствуют знак, пожатие, символ и слово.

Ученик четырьмя пальцами правой руки проводит по горлу, держа локоть прямо, потом опускает руку по правому шву и мотает ей взад-вперед, как маятник часов,

### C. 52

и это называется «знак», который требует пожатия. Пожатие состоит в

<sup>1</sup> Так называемый «шотландский возглас» (хузе, хузза, узе), появившийся во французских ложах в период распространения «экоссизма» и использующийся в современном масонстве континентальной традиции. Его происхождение однозначно не определено, и различные специалисты выводят его либо из древнеевр. «ху зе» («вот он!»), либо из венгерского по происхождению омофона клича «*hurray*» («ура»), либо из англ. военно-морского клича «*hissa*». См.: Ryan D. M. You say Huzzay, and I say Huzzah! // [URL]: [http://www.lincolnminutemen.org/history/articles/ryan\\_huzzay\\_huzzah.html](http://www.lincolnminutemen.org/history/articles/ryan_huzzay_huzzah.html) (17.05.2012).

том, чтобы составить вместе и параллельно правые стопы, одна внутри другой, и взяться правыми руками так, чтобы большим пальцем сильно нажать на костяшку первого, или указательного, пальца. Тут же надо произносить слово «Яхин», имя первой колонны на ученическом ковре, о чем сказано в седьмой главе Третьей Книги Царств. Стуча в дверь [ложа], ученик сообщает о себе тремя ударами согнутым пальцем по двери, первые два стука – быстро, третий – после паузы.

Знак подмастерья состоит в том, чтобы ударить себя в грудь, и это делается

### C. 53

всякий раз при входе в [ложа], или когда обращается к управляющему [мастер], или когда приветствует кого-либо, или когда желает показать, что повинуется. Пожатие похоже на пожатие учеников, но большим пальцем нажимают на первый сустав среднего пальца. Слово – «Боаз», произносится по буквам, как и первое, и это имя второй колонны. Стуча в двери [ложа], подмастерье делает паузу после первого стука, а второй и третий делает без паузы и быстро, как стучит перепел и как стучат, спрашивая: «Кто ты и зачем ты здесь?»<sup>1</sup>.

Знак [мастер] сильно отличается и исполняется только в [ложа] [мастер] или между известными друг другу [мастер]. Он состоит в повторении знака подмастерья [в виде удара] по груди и

### C. 54

еще одном движении. Большой палец правой руки остается на груди, ладонь же разворачивают параллельно полу, а глаза поднимают к небу, запрокинув голову. Знак [мастер] из пяти точек [ложа] состоит в том, что нужно составить правую стопу с правой стопой другого, чтобы они стояли параллельно, одна внутри другой, рядом, колено к колену, тесно прижаться друг к другу, левой рукой обнять друг друга за спину, а правыми руками взяться так, чтобы переплелись безымянные пальцы и мизинцы, а указательный и средний пальцы должны лежать на запястье другого, и только они составляют

### C. 55

это пожатие. В это время один тихо шепчет на ухо другому слово «Макбенах», или просто «М» и «Б». Некоторые объясняют, что это значит «М убит», другие – что это значит «кожа отходит» и напоминает о поднятии нового [мастер]. Стук [мастер] нужно делать три раза по три,

---

<sup>1</sup> В оригинале – «dic cur hic», формула схоластической логики, требование объяснить цель пребывания здесь и сейчас. Лейбниц толковал ее расширенно, как требование к человеку определить свое место во вселенной и свои связи с иными ее элементами. См.: Stengers I. Introductory notes on an ecology of practices // Cultural Studies Review. 2005. Vol. 11. № 1. P. 183–196. Но в данном случае, судя по всему, речь идет только о практическом значении вопроса и последующего ответа.

пальцами в одном и том же ритме, медленно и торжественно.

Нужно тщательно и сурово испытывать всякого незнакомца, который назывался посетителем и желает получить вход в [ложа], поэтому ему следует задавать многочисленные и разнообразные вопросы, ответы на которые есть в катехизисе, например, что брат увидел, когда впервые вошел в [ложа]? А ответ здесь – «ничего», потому что глаза у него были завязаны; какой

### C. 56

была погода? – и ответ здесь: «Хорошей», потому что вокруг были только братья;

где расположена [ложа]? – ответ: «На высокой горе или в священной долине, где не лает собака, не поет птица, не болтает женщина»;

с каким приветом ты пришел к братьям? – ответ: «С трижды троекратным приветом, как вольный каменщик, и все братья признают меня таковым»;

чего это тебе стоило? – ответ: «Я развязал свой фартук»<sup>1</sup>;

какую работу дал тебе твой [мастер]?

где находится [мастер]? – «На востоке»;

сколько брату лет? – больше семи или меньше семи, смотря по тому, [мастер] он или подмастерье.

Потом с ним произносят по буквам слово ученика, чтобы один сказал «Я», второй «Х», и так далее, потом один говорит «Я», второй отвечает «ХИН», и так же произносится слово подмастерья.

### C. 57

Но в случае со словом [мастер] так больше не делают.

Самые надежные знаки – это когда незнакомец пересказывает всю церемонию, а потом подходит как ученик, подмастерье и [мастер] к управляющему [мастер], так что он должен все это хорошо знать.

Ученик должен составить ноги вместе, и носки, и пятки, стоя на нарисованной на ковре так называемой винтовой лестнице, потом одну за другой передвинуть их вперед, параллельно по нарисованным ступеням. Он должен сделать три последовательных шага правой ногой, потом приставляя левую ногу и становясь так же, как вначале.

### C. 58

Подмастерье тоже должен стоять, соединив ноги вместе, но не параллельно, а под прямым углом, как перевернутая буква «L», чтобы правая нога была направлена вперед, а левая нога – к северу, а между ними чтобы был прямой угол, как это делается при приеме в подмастерья, тоже на ковре, и когда он делает шаги, нужно приставлять ногу так же, как было.

---

<sup>1</sup> Аллюзия на бытовую традицию хранения денег в поясе или в завязанном узлом углу фартука.

А при приеме [мастер] на ковер кладут деревянный наугольник, и он (подмастерье – *E. K.*) ставит [свои стопы], подражая лежащему [инструменту]<sup>1</sup>, и на вопрос, как он стал [мастер], тот должен дать обычный ответ: что он перешел от наугольника к циркулю, или от квадрата к кругу, и первый из них, настоящий [строительный инструмент], в этом случае лежит<sup>2</sup> перед [мастер] на ковре во время приема в [мастер].

### C. 59

[мастер] становится так же и делает столько же шагов, но он должен чередовать ноги: сначала сделать шаг правой, потом левой, потом снова правой ногой, не по прямой линии, а зигзагом, как это делал [мастер] Хирам, когда шел, когда его убивали.

Будучи в обществе, член может сделать несколько общих знаков [общество] и ждать возможности в безопасности получить знак от ученика, подмастерья или [мастер], а также пожатия и слова, которыми можно обмениваться только в тишине. Если нужно тайно опознать ученика, подмастерья или [мастер] на большом расстоянии, то действовать нужно осторожно. Ученик должен один раз ударить себя по подбородку или галстуку, подмастерье должен провести по груди правой рукой,

### C. 60

а [мастер] должен пристально посмотреть на перстень, который носят они (мастера – *E. K.*) на пальце, или возвести глаза к небу.

На письме о себе можно заявить, ставя треугольник или квадрат после письма или подписи, а также писать дату так, как будто это арифметическая дробь, т. е. цифра месяца пишется сверху, а цифра дня пишется снизу, а в цифре года вместо одной тысячи пишется пять тысяч, а в конце рекомендуется написать: «Воистину достопочтенный брат три раза по три» и указать, что при ближайшей возможности выпьет за здоровье того, кому пишет, или «с приветствием от

### C. 61

всего достойного вольного каменщичества».

## Пятая глава

### *O так называемых уложениях, или новых регламентах*

После того, как в [общество] проникло много ложных братьев, и в особенности в 1745 г., когда для этого возросли возможности из-за [публикации] памфлета, где раскрывалось название и [тайна] [орден], и

---

<sup>1</sup> Т. е. составляет стопы под прямым углом.

<sup>2</sup> В оригинале – «*in natura*».

всего [общество]<sup>1</sup>, было введено в практику, чтобы каждая [ложа] имела особые знак и слово, которые не сообщались бы никому, кроме принятых, и только тайно всей [ложа], чтобы можно было опознать посетителя, верны или нет его знаки. Теперь, когда посетитель хочет, чтобы его впустили в [ложа],

### C. 62

его с самого начала спрашивают, в каком городе или в какой [ложа] он был принят, и когда он это скажет, то должен дать знак и слово поименованной [ложа], и без этого он не может быть впущен внутрь, но это спрашивают только при входе в [ложа].

Можно привести пример Берлинской [ложа], в которой есть такой знак: один приставляет указательный палец ко рту, и это значит, что он принес клятву вечно хранить молчание. Слово же взято из греческого языка и звучит как «тектон». [Ложа] во Франкфурте имеет знак: приставить средний палец к правому глазу и одновременно с этим – большой палец к уху, а слово – «Архимед»; [ложа] в Марбурге в виде знака приказывает поддерживать подбородок указательным пальцем правой руки, слово – «Солон».

### C. 63

#### Шестая глава

##### *Дисциплина, очередьность тостов, некоторые звания, приглашения, приготовление стола, расходы, герб, медали и тому подобное*

Управляющий [мастер] предоставляет всем слово, решает все споры и разъясняет все неясности, или, если выдвигается предложение принять кого-нибудь, то решение принимается голосованием и большинством голосов (*per plurima vota*). Управляющий [мастер] именуется весьма досточтимым (*tres venerable*), в то время как все прочие [мастер] и надзиратели – весьма почтенными (*tres respectable*). Когда пьют за здоровье, [мастер] командует: зарядить пушки, целься, пли, полным или (*feu et bon feu*), вино называется порохом, и принято просить белой или красной воды, а пиво называют желтым или белым песком,

### C. 64

бокалы называют пушками, и обычно их делают с дном двойной, или просто большой, толщины. Когда управляющий [мастер] объявляет тост, он предваряет его тремя ударами молотка по столу, и надзиратели повторяют

---

<sup>1</sup> Имеется в виду публикация и широкое распространение в Европе анонимного «разоблачения» масонского ритуала и катехизиса «Хатам Фарук, или Сломанная печать» (1745). См.: Khatam Pharouq, ou Le Sceau Rompu. 1745 // [URL]: <http://reunir.free.fr/fm/divulgations/s-rompu.htm> (18.05.2012).

за ним и удары, и тост. Тогда все встают и каждый раз пьют до дна трижды тремя глотками. При этом вытягивают руку с бокалом вперед, потом приставляют к правой стороне груди, к левой стороне груди и снова вытягивают руку вперед, и повторяют это трижды. Но на третий раз бокал ставят на стол прямо сверху вниз, со стуком. Потом управляющий [мастер] кладет бокал на стол и со стуком катает его по столу

### C. 65

трижды туда и обратно, и после этого все трижды хлопают в ладоши и трижды восклицают «хузей», что значит «виват», в честь того, за кого пьют этот тост, а он остается сидеть и должен потом поблагодарить всех за оказанную честь.

В [ложа] не разрешается спорить о религии, вести политические дискуссии, решать меж собой личные дела, никого нельзя называть иначе, как братом, и, что важнее всего, запрещено ругаться, богохульствовать и говорить непристойное. Нарушителя наказывают денежным штрафом, который кладется в ящик для бедных. [Ложа] нельзя собираться после полуночи.

Когда в общественном месте член [общество] хочет одернуть того, кто говорит неосторожно,

### C. 66

он говорит, что дождь идет. В качестве предостережения, если кто находится в обществе и не знает, все ли вокруг него масоны, он может спросить кого-нибудь, какая на улице погода. И ответ – хорошая или плохая, смотря по обстоятельствам.

Приглашение в [ложа] происходит или путем обычного прямого приглашения, которое вывешивают на обычной медной доске, где изображают масонские символы и герб [ложа], или письмом, которое должно быть треугольной формы и на котором пишут, например, «внеочередное собрание ложи мастеров вольных каменщиков», а также в том письме указывают первую букву названия [ложа], название таверны, день и час собрания.

### C. 67

Если планируется застолье, оно никогда не проводится в месте проведения [ложа] [мастер], потому что в таком случае будет недостаток в прислуживающих братьях<sup>1</sup>, которых нет в [ложа] [мастер]. В подобном

<sup>1</sup> Масонский термин для обозначения братьев, не участвующих в собрании, но выполняющих вспомогательные функции по охране помещения, расстановке ритуальных атрибутов, или функции официантов на застольном собрании. В некоторых случаях в ранний период масонской истории допускалось привлечение в качестве «служащих братьев» членов иных гильдий, откуда ведет происхождение термин «кровельщик» для обозначения привратника, охраняющего двери масонского зала собраний извне. В настоящее время подобное не встречается в масонском обиходе, хотя в ряде

случае [ложа] [мастер] закрывают и сразу открывают [ложа] подмастерьев и проводят застолье обычным порядком, как принято, т. е. лучше всего его проводить в комнате для приема, если не проводить составление протокола, обсуждение, тосты и все подобное в четвертой комнате, но там нужно все для этого подготовить, и проще взять высокие свечи и переставить их на стол, и там все свечи расставляются по три, а нож и вилка укладываются под прямым углом или треугольником, [мастер] становится рядом с братьями-посетителями, а остальные – соответственно своим званиям.

### C. 68

Расположившись так, поют всевозможные песни в честь [орден]. В особенности одну песню, которая начинается со слов «братья и сотоварищи» («freres et compagnons»)<sup>1</sup>, и когда в ее конце поется «Возьмемся за руки» («joignons nous mains a mains»), все берутся за руки, давая правую руку соседу слева, чтобы образовалась замкнутая цепь.

Убранство, герб, медали и т. п., а также цвет лент, которыми часто украшают запоны, делают из той же тафты, что и подкладку. Они различаются во всех [ложа].

### Copiales 3<sup>2</sup>

### C. 69

## Седьмая глава

### *O Шотландском мастере (maître écossais)*

Звание Шотландского [мастер] – это совсем новое изобретение, и поскольку работают в нем в нескольких [ложа], церемония приема отличается от места к месту, например,

а...<sup>3</sup>. французская ложа составляется так: в середине ковра изображена пламенеющая звезда, внутри которой начертана большая буква «I», гроб и череп изображены с той стороны, где солнце и луна, а также святая святых, Ноев ковчег, ковчег Завета, побег акации, медное море на двенадцати

---

послушаний функции привратника дозволяется выполнять подмастерьям, в то время как все прочие посты занимаются исключительно мастерами. См.: История масонства в документах. С. 19–20.

<sup>1</sup> Французский перевод «Песни ученика» («Enter'd 'prentice's song») Мэтью Беркхеда, опубликованной в первом издании «Конституций» Андерсона (1723) см. здесь: Frères et Compagnons de la Maçonnerie // Musée virtuel de la musique maçonnique // [URL]: <http://mvmm.org/c/docs/lire001.html> (19.05.2012).

<sup>2</sup> Одна из двух строчек в тексте оригинала, записанная обычными буквами, а не шифром; дала название всему тексту (Copiale).

<sup>3</sup> В тексте встречаются пункты «а», «б», «в», они выделены в оригинале многоточием.

быках, Вавилонская башня и т. п. Далее, [ложа] открывается по ударам молотка числом трижды двадцать семь, а все основные церемонии отмечаются трижды тремя ударами, равно как и трижды три свечи установлены на ковре. После того как кандидата девять раз обвели вокруг комнаты,

### C. 70

его спрашивают, чего он хочет. Он отвечает: «Проникнуть в адитум»<sup>1</sup>; [мастер] тогда говорит, что кандидату для этого нужно пройти омовение, как левиту, которое проводится следующим образом: несколько капель воды выливают ему на голову. Облачение состоит из белого запона с красной подкладкой, с одной стороны – с синей каймой, с другой стороны – с желтой. Сверху надевается широкая пунцовава лента по груди, с левого плеча направо, на которой висит золотой треугольник. Шаг Шотландского [мастер] – такой же, как у обычного [мастер], только на каждом третьем шаге нужно сгибать ногу в

### C. 71

форме треугольника. Слово, необходимое для входа, или пароль (*le mot de passe*) – это «жакинет» или «габанон», знак Шотландского [мастер] напоминает обычный знак [мастер], делается вначале так же, но нужно поднять руку ко лбу, приставить большой палец ко лбу, вытянув остальные четыре пальца. Пожатие делается так: один берет другого пониже локтей и держит крепко. Слово [мастер] – «Иегова», катехизис состоит из следующих вопросов и ответов: «Старший ли ты брат?» – «Я заслужу честь им зваться». – «Где тебя приняли?» – «Под акацией в адитуме». – «Что ты видел при входе

### C. 72

в храм?» – «Большой медный сосуд, покоявшийся на двенадцати быках, из которых трое смотрят на восход, трое – на закат, трое – на полдень и трое – на полночь». – «Для чего он служит?» – «Для очищения левита, прежде, нежели будет ему дозволено войти в храм». – «Как ты подтвердишь мне, что принадлежишь к числу старших братьев?» – «Мне ведомы буква “I” и буква “G”». – «Который час?» – «Полдень или полночь». – «Зачем ты сделал знак на лбу?» – «Потому что так делал первосвященник, входя в святая святых, где Господь говорил с ним из облака». – «Почему твое облачение голубое и желтое?» – «Ибо облако, в котором Господь явился Моисею, чтобы даровать ему десять заповедей, было желто-голубым». – «Почему

### C. 73

---

<sup>1</sup> Аналог иудейского святая святых в античных храмах языческих традиций, место расположения священного огня, алтаря божества и т. д.

в сем ордене так почитают пламенеющую звезду?» – «Ибо чрез ее сияние был вновь обретен достопочтенный [мастер], когда обновилась земля, что и означает слово [мастер], которое есть “габанон”: это проходное слово [мастер] для входа в [ложа]». – «Зачем тебе наугольник и что он значит?» – «Он значит, что такой же был в плане святая святых, где остановился царь Соломон, войдя в храм как посетитель, в прямом углу». – «Что в храме святе всего? – «Ковчег Завета, а после ковчега Завета – Вавилонская башня». – «Где пребывали ученики?» – «В храме». – «Где пребывал [мастер]?» – «В учрежденной ложе». – «Где пребывали ревностные, или старшие, братья?» – «Наверху, в святая святых. – «Почему

#### C. 74

ты особенно почитаешь акацию?» – «Потому что могила Хирама, почтенного священника, была отмечена ветвью акации». – «Что означает ...?» – «Бог, у которого нет ни начала, ни конца». – «Что означает треугольник?» – «Святую Троицу, или единство братьев». – «Что означает пожатие локтей?» – «Что братья должны поддерживать друг друга». – «Докуда ты дошел?» – «До локтей». – «Откуда происходит слово “габано”?» – «От реки Гаваон, когда дом Иуды занял один ее берег, а дом Израиля занял другой ее берег<sup>1</sup>. И первые обманом узнали проходное слово – “габано”. Полководец израильтян узнал об этом через своих лазутчиков и изменил его

#### C. 75

на слово “габанон”, и приказал стражникам пропускать только тех, кто мог сказать слово “габанон”, но если они говорили “габано”, их убивали»<sup>2</sup>.

б... Шотландские [ложа], известные в Германии, имеют не такие церемонии и правила, а как изложено ниже.

Обычно они состоят из двенадцати-шестнадцати человек, и в [ложа] Шотландских [мастер] больше никто не может войти, кроме как по причине смерти или отъезда в другие земли одного из Шотландских [мастер], а посетители и иностранные братья подвергаются опросу как ученики, подмастерья,

#### C. 76

[мастер] и Шотландские [мастер], даже если они давно состоят в [орден] и на деле доказали, что они честные масоны и верные члены общества.

---

<sup>1</sup> См.: Нав. 10:11; 11:19; II Цар. 21:2.

<sup>2</sup> В Библии описанного эпизода нет; в данном случае определенно наблюдается контаминация с известным эпизодом из Суд. 12:56, о противостоянии израильтян и ефремлян и пароле «шибболет», который также включен в масонскую мифологию, в частности, в легендарный свод степени подмастерья в ряде ритуальных систем.

Когда кандидат предстает перед Шотландской ложей и просит о приеме, ложа Шотландских [мастер] собирается отдельно, пока он находится в камере размышлений, и обсуждает его качества, и подходит ли он для приема. Если его считают подходящим, тогда собирается обычная ложа [мастер], куда допускают кандидата, и все присутствующие Шотландские [мастер] опрашивают его по всем трем градусам, после чего его выводят из ложи и оставляют ждать в камере размышлений, а в это время

### С. 77

ложа обсуждает и принимает решение о его приеме, которое впоследствии заносится в протокол. Обустройство внутренней Шотландской ложи состоит в том, что в комнате для приема устанавливают стол, и, если пропорции комнаты позволяют, то, по возможности, на востоке, квадратной формы, накрытый зеленой скатертью из шерсти или сукна (*cosiant*), свисающей до пола. На столе лежит Библия, по сторонам стола ставятся в форме квадрата четыре свечи, также там лежит боевой меч, стоят емкости с маслом, благовониями и ключевой водой. Табель изображается так:

### С. 78

Наверху в обоих углах изображаются облака, и из каждого высовывается рука, держащая флаг. В правом углу на флаге изображена буква «I», в левом углу...<sup>1</sup> в центре изображено святая святых с завесой; справа – гора Синай. В центре – четыре циркуля и четыре научольника, сложенные вместе попарно, а на них – четыре сломанные колонны, сложенные крест-накрест в форме андреевского креста, которые воплощают развалины Храма (*rudera templi*). В центре или на каждой из четырех колонн изображена большая буква «I», но в последнем случае – буква «G». Далее, слева изображен ковчег Завета, а справа – Ноев ковчег, с одной стороны – могила Хирама в окружении языков пламени и с ветвью акации, и медное море на

### С. 79

двенадцати быках, а еще ниже – комета и моисеевы скрижали. По сторонам табеля ставятся четыре свечи. Он должен быть квадратной формы. Когда таким образом обустраят Шотландскую ложу, Шотландские [мастер] собираются в ней и снова тщательно обсуждают личные свойства, заслуги и нравственные качества кандидата. Если против него ничего не говорят, то его кандидатуру еще раз предлагают на рассмотрение [мастер] Шотландской [ложа], и тут же голосуют за него. Если его выбирают единогласно, то затем его вводят во второе помещение и оставляют там на полчаса, после чего к нему входят, просят снять сюртук и жилет, а шею обвязывают вервием с четырьмя узлами, завязанными особым образом.

---

<sup>1</sup> Здесь пропущена буква, скорее всего, греческая «Х», но в тексте оригинала ее нет.

### C. 80

Ложа тем временем покрывается двоими мастерами, снаружи и изнутри, таким образом: каждый из них держит в каждой руке по мечу, и меч в левой руке обращен к земле, а меч в правой руке поднят вверх. Кандидата подводят к двери ложи: его надо взять правой рукой за левый локоть, а левой рукой – за вервие на шее. Обычным стуком мастера сообщают, что кандидат на посвящение в Шотландскую ложу стоит у порога, и тогда младший надзиратель спрашивает, кто там, чего он хочет, как его имя, сколько времени он трудился как ученик, подмастерье и мастер, успел

### C. 81

ли он исполнить обязанности мастера ложи или ее офицера, чего он просит, желает ли он ознакомиться со своими будущими обязанностями как Шотландского [мастер], готов ли он всемерно поддерживать [общество] и желает ли он помогать своим будущим братьям на словах и на деле. Если кандидат дает удовлетворительные ответы на эти вопросы, его впускают в ложу, и там его встречает старший надзиратель, который принимает его вышеописанным способом, за локоть и за вервие. И после того, как он ответит еще на несколько вопросов, которые задает Шотландский великий [мастер], он должен четыре раза обойти помещение, и при каждом странствии<sup>1</sup> стучат молотком и тихо произносят слова степени. После этого его спрашивают, чего он желает, и он отвечает: «Войти в святая святых», – и после этого его голову

### C. 82

опрыскивают водой, по обычай левитов, и так очищают. После этого он обычными шагами [мастер] подходит к [мастер] [ложа], и там ему напоминают о прошлых его обязанностях, и он их подтверждает, преклонив колени и положив руку на Библию, открытую на <...> главе открытой <...> книги Моисеевой, потом он делает шаги назад, как стоял раньше, но до середины ковра, преклоняет колени на руины Храма, и тогда председательствующий [мастер] наносит ему мечом по спине четыре удара в форме креста св. Андрея: первый – во имя Всевышнего Архитектора, второй – во имя св. Андрея (чей день празднуют вместо дня св. Иоанна), третий – во имя Шотландского великого [мастер], четвертый – во имя всего

### C. 83

Шотландского братства, потом его посвящают ударами меча в рыцари и помазывают. После этого новопосвященный Шотландский [мастер] должен дойти спиной вперед до конца ковра и встать там. Потом он должен, следя наставлению старшего надзирателя, поднять левую ногу, стукнуть ею по своей правой икре и снова поставить, потом повторить то же с правой ногой, потом повторить все вместе, ударяя ногой по икре по два раза, по-

---

<sup>1</sup> Масонский термин для обозначения обхода ложи по кругу.

том по три и затем еще – по четыре раза. После этого он приближается к [мастер], который сообщает ему пожатие и слово, а также дает ему полное наставление о табеле, истории и катехизисе, а потом [новопосвященный] дарит по четыре подарка Шотландскому великому [мастер], [ложа] и присутствующим братьям.

Облачение состоит из

#### C. 84

белого запона с зеленой каймой, квадратной формы, с квадратным клапаном, на котором из зеленых лент пришиты четыре колонны с капителями, скрещенные в форме андреевского креста, а в углах запона – розетки из зеленой ленты. Клейнод степени – крестообразный, белый, носится на шее на зеленой ленте, на одной стороне которой изображен распятый св. Андрей, а на другой стороне – руины Храма и под ними девиз «*dulcia post amara*» («сладость после горечи»). Знак делается так: положить правую руку на левую сторону груди; одновременно медленно запрокинуть голову насколько возможно назад и взвести глаза к небу, точно так же подняв вверх вторую руку с расставленными пальцами.

#### C. 85

Пожатие проводится по локтю, но здесь могут быть различия: одни его делают правой рукой, а другие – левой рукой. Слово – «Адонай», слово [ложа] – «Иегова», вопросы и ответы такие: «Принадлежишь ли ты к числу Шотландских [мастер]?» – «Никто не задержал меня, и я вошел в святая святых, когда захотел». – «Где тебя приняли?» – «В святая святых под акацией». – «Что узрел ты в Храме Соломона?» – «Ковчег Завета и море на двенадцати быках». – «Для чего используют море?» – «Дабы очищать левитов». – «Как ты стал Шотландским [мастер]?» – «С помощью Божьей, по научольнику и по усердию моему». – «Как мне опознать в тебе Шотландского [мастер]?» – «Мне ведом смысл букв “I” и “G”». – «Прошу тебя сказать мне слово [мастер]».

#### C. 86

«Оно слишком свято, чтобы я мог его тебе сказать». – «Тогда скажи мне первую букву, и я скажу тебе вторую». – «I». – «Как ты попал в шотландскую [ложа]?» – «Посредством усердия, любви и непрестанного труда». – «Что желаешь ты обрести в сей степени Шотландского [мастер]?» – «Те многие преимущества, которые другие достойные Шотландские [мастер] в ней обрели».

Этот катехизис обычно повторяют, когда [кандидат] входит в [ложа] положенными четырьмя шагами.

в... [ложа] Берлина и Брауншвейга носит номер 1, и в ней, и в окрестностях (этих городов – *E. K.*), встречаются некоторые отличия, которые состоят в следующем:

ковер почти такой же, как в обычной [ложа] [мастер], и на нем нет никаких дополнительных изображений, кроме руин Храма и плана

### C. 87

святая святых, а также гроб рядом с черепом, акация и вервие с узлами – по краю ковра на южной стороне. [Ложа] организована так же, как обычная немецкая [ложа], [там] такое же убранство, шаги, пожатие и слово «Адонай». Но в отличие от них (немецких лож – E. K.), знак взят из французской [ложа], потому что руку прикладывают ко лбу над глазами. Весь прием взят из катехизиса. Поэтому говорят: «Откуда ты следуешь?» – «Из святейшей [ложа] св. Андрея». – «Добрые ли новости несешь ты с собой?» – «Пожелание спасения и благополучия от весьма возвышенного (tres sublime) [мастер], весьма досточтимых (tres venerables) офицеров и весьма почтенных (tres respectables) членов сей

### C. 88

верной и совершенной [ложа] наивысшего числа». – «Для чего пришел ты сюда?» – «Дабы совместно с братьями моими, рыцарями св. Андрея, возродиться и воспользоваться преимуществами, даруемыми знанием Шотландского масонства». – «Принадлежишь ли ты к числу Шотландских [мастер]?» – «Да, сия честь мне дарована, и все верные братья признают меня за такого и оделяют своей благосклонностью». – «Как мне опознать в тебе Шотландского [мастер]?» – «По верным и совершенным ответам на вопросы, которые ты мне можешь задать по обычаям». – «Если так, скажи мне, где ты был принят в число Шотландских [мастер]?» – «В должным образом собранной [ложа] Шотландских [мастер]». – «Из кого состоит такая [ложа]?» – «Из [мастер], двоих надзирателей и секретаря». – «Кто из них подвел тебя к двери

### C. 89

святая святых?» – «Шотландский [мастер]». – «Зачем он спросил у тебя знаки и слова обычного [мастер]? После того, как ты показал достаточное их знание, что он сделал?» – И тот рассказывает, что с ним делали далее: – «Он завязал мне глаза и повязал мне вервие на шею». – «Как тебя ввели?» – «Четырьмя стуками». – «Что делали с тобой, когда впустили?» – «Меня принял младший надзиратель, он провел меня три круга по тверди и один – по середине, а потом передал меня старшему надзирателю посредством четырех сильных ударов». – «Что тот спросил у тебя?» – «Он спросил, кто я таков и чего желаю. Младший надзиратель ответил, что я [мастер] масон и горячо желаю посвящения в Шотландские

### C. 90

[мастер]. Старший надзиратель тогда приказал ему отвести меня к весьма возвышенному, чтобы тот научил меня, как мне быть Шотландским [мастер], и я приблизился к весьма возвышенному четырьмя широкими

шагами». – «Что сделал весьма возвышенный, когда ты к нему приблизился?» – «Он приставил к моей груди обнаженный меч и приказал мне положить руку на Библию». – «Что ты сделал, стоя так?» – «Я принес клятву Шотландского [мастер]». – «Готов ли ты повторить ее?» – «С радостью и от всего сердца. Честью своею клянусь...» дальше прошу заметить, что текст этот используется преимущественно в берлинской [ложа] и отличается от большинства остальных, потому что он не обычен, а в других [ложа] кандидата только просят подтвердить ранее данные клятвы. А где братья привыкли к этому обычай,

### C. 91

их просят занять места, пока произносят всю клятву целиком.

«Я обещаю и клянусь пред лицом Великого [мастер] Архитектора Вселенной и перед сим собранием [мастер] той же клятвой, что клялся впервые во время моего приема, что я стану хранить в тайне все то, что уже знаю и узнаю впоследствии об [общество] Шотландских [мастер]. Обещаю не раскрывать ничего, что бы это ни было, ни профану, ни обычному вольному каменщику, который не удостоился посвящения в Шотландские [мастер]. Я обещаю никогда не заседать в [ложа] Шотландских [мастер] нигде в мире без особого разрешения сей верной и совершенной [ложа] Шотландских [мастер], в которую я удостоился чести быть принятым.

### C. 92

Я обещаю никогда не совершать тайного посвящения и не участвовать в таковом, в случае, если о нем мне станет известно, но, напротив, стану порицать такие неподобающие собрания и приемы. Во всем сем торжественно клянусь и обязуюсь, и да поможет мне Бог.

После этого я поцеловал Библию». – «Что сделал [мастер] после принесения тобой этой клятвы?» – «Он повелел старшему надзирателю развязать меня и снять пелену с моего лица. Потом он облачил меня по обычай Шотландских [мастер]». – «Был ли ты облачен в крест св. Андрея, нашего покровителя?» – «Да, весьма возвышенный, я удостоился этой чести и считаю себя поэтому бесконечно счастливым». – «Кто облачил тебя в него?» – «Весьма возвышенный [мастер] Стула, сразу после моего принятия в число Шотландских [мастер]». – «Как он облачил тебя и посредством какой церемонии?»

### C. 93

– «Он повелел мне преклонить колени в центре святая святых, обращаясь лицом к Востоку». – «Что он сделал после того, как ты выполнил его повеление?» – «Он облачил меня в достославный крест после того, как крестообразно нанес мне четыре удара обнаженным мечом по плечам и по ушам, а потом сказал следующее: “Возлюбленный брат, дабы предоставить тебе явное и недвусмысленное свидетельство уважения, которое сия

достославная [ложа] испытывает к твоим заслугам, я ныне посвящаю тебя в рыцари нашего Ордена св. Андрея сими четырьмя ударами, из коих первый – во имя Великого [мастер] Архитектора Вселенной, второй – во имя нашего покровителя, третий – во имя великого [мастер], а четвертый – во имя Ордена”». – «Что ты сделал далее?»

#### C. 94

– «После того, как я поднялся, он обнял меня и пожелал мне удачи, а также поздравил с оказанной мне честью. Братья последовали его примеру. Затем он произнес великолепную речь о величии звания Шотландского [мастер] и о великой чести, оказанной братьям, которые в эту степень приняты». – «Чему тебя обучили потом?» – «Знакам, пожатиям и словам Шотландского [мастер]». – «Дай мне знак». – «Тогда двое [мастер] ложи встали и показали мне знак». – «А ты можешь показать его мне?» – «Да, весьма возвышенный». – Тогда они встают, и дается знак Шотландского [мастер] на всех точках. – «Сколько всего точек у Шотландского [мастер]?» – «Пять». – «Какие это точки?» – «Стопа к стопе, колено к колену,

#### C. 95

рука через плечо, левая рука на спину и поцеловать горячо». – «Скажи мне слово Шотландского [мастер]». – Отвечающий встает и шепчет слово ему на ухо. – «Итак, я полностью удовлетворен. Однако, дорогой брат, скажи мне еще, откуда происходит слово Шотландского [мастер], а также расскажи, как так случилось, что эти [мастер], по счастью, его обнаружили». – «После того, как Хирам Тирский, старший надзиратель над строительством Храма Иерусалимского, пошел однажды посмотреть на то, что сделано за день, (о чем узнаем мы из учения обычной [ложа] [мастер]), и после его смерти, слово [мастер] было утрачено, и вместо него строителям пришлось пользоваться словом M-B-N. И трижды

#### C. 96

пятнадцать подмастерьев были посланы на поиски [мастер]. Они это громко воскликнули, когда нашли его, и это слово по сей день есть слово обычных регулярных [ложа], и его хранили много веков, пока, наконец, во времена крестовых походов в Земле обетованной наш орден не объединился с орденом святого Иоанна Иерусалимского. И тогда так произошло, что, работая над восстановлением храмов христиан иерусалимских, они очищали площадку у основания древнего Храма, и там обнаружили место, которое находилось на месте святая святых, и в его центре они нашли четыре кубических камня и четыре круглых камня, которые были настоящими камнями основания, расположенными один на другом. Рыцари-масоны восхитились, увидев, что на последнем из этих

#### C. 97

камней было начертано имя “Иегова” (это слово так не произносится, но из почтения к Богу – “Адонай”), которое и было словом [мастер] Хира-

ма». – «Что они сделали с этими камнями?» – «Они сохранили их, и, возвратившись из Земли обетованной, привезли их в Шотландию. Через некоторое время у них появилась возможность учредить [ложа] святого Андрея Шотландского, чей праздник они отмечали ежегодно в тридцатый день ноября с большим торжеством». – «Почему они празднуют день этого святого?» – «В память о том, что шотландцы избрали его своим покровителем». – «Не находили ли рыцари-шотландские масоны еще чего-либо?» – «Нашади, весьма возвышенный. Они нашли близ места, где была

### C. 98

святая святых, четыре ключа из чистейшего золота, один над другим, а справа внизу была вырезана большая серебряная буква “G”. – «Что означала эта буква “G”?» – «Геометрию, пятую из наук». – «Что еще они нашли?» – «Четыре части бронзовой колонны». – «Какой они были длины?» – «Каждая в локоть длиной, откуда и пошел знак локтя». – «Почему?» – «Потому что он напоминает нам о поднятии [мастер] Хирама, ибо всем известно, по законам механики, что тело поднять легче, если брать его за локоть, а не за руку». – «Какая есть разница между знаком Шотландского [мастер] и знаком обычного [мастер]?» – «Разница очень большая, потому что этот знак крепче и резче, и тем самым он показывает гораздо больший почет». – «Что воплощает церемония вервия?» – «Она напоминает нам об убийце [мастер] Хирама, который

### C. 99

обвязал ее вокруг шеи мертвого тела, чтобы его сподручнее было тащить по земле прочь из дверей Храма». – «И последнее, что воплощает гроб?» – «Могилу, или дыру в земле, куда убийцы бросили [мастер] и забросали его там строительным мусором на двенадцать часов». – «В каком состоянии пребывало это тело?» – «По приказу царя Соломона, его погребли в святая святых».

По окончании опроса управляющий [мастер] приказывает надзирателям отправиться на поиски слова. Все братья встают и говорят слово друг другу на ухо. Слово передают вправо и влево, пока оно снова не дойдет до [мастер] Стула. Последний тогда восклицает: «Возрадуйтесь со мною вместе, любезные братья, потому что мы вновь обрели утраченное столь много лет назад. Аминь».

### C. 100

г. Так называемая [ложа] Ключа тоже имеет существенные отличия, порожденные неумеренностью и суеверностью, но в значительной степени они уже отмерли, а раньше были, как описано ниже:

на табеле там первой изображена оливковая ветвь – символ мира и покоя, во-вторых, также там изображен барабан, чтобы его бой «бум-бум-

бум» служил сигналом для всеобщего восстания. В-третьих, Фама<sup>1</sup>, которая своей трубой сзывает [общество] [собраться] вместе, дабы отвоевать обратно свою природную свободу и составить корпорацию, в-четвертых, трехголовое чудовище, которое воплощает правительство и власть, которые силой и подлогом лишают человека природной свободы

### C. 101

и радости вещей мира сего, в которых мы, будучи людьми, нуждаемся. В-пятых, возвышающаяся гора, которая воплощает тиранию, чьим клеймом мы отмечены, в-шестых, три змеи, которые расположены в форме мистического иероглифа и воплощают природу, справедливость и отвагу. В-седьмых, копье, пистолеты и знамена, которые суть оружие [общество], [дабы] возвратить себе утраченную свободу и возрадоваться миру и покою, дабы наслаждаться земной жизнью.

Опросный катехизис, на вопросы которого должен ответить [мастер], чтобы его признали: «Принадлежит ли почтенный брат к числу [мастер] Ключа?» – «Я могу входить в святая святых, когда изволю и когда изъявлю намерение». – «Как пришел сюда

### C. 102

почтенный брат?» – «Путем свободы». – «На какой ступени находится любезный брат?» – «[На ступени] силы, справедливости и природы, дабы умертвить в конце концов трехглавое чудовище». – «Где пребывает сие чудовище?» – «На горе». – «Известны ли высокопочтенному брату силы этого чудовища?» – «Тирания, высокомерие, несправедливость и невежество». – «Чего ждет любезный брат от его гибели?» – «Увенчания лавровым венком, дабы жить впредь в мире и покое и наслаждаться земными радостями». – «Что воплощает высокомерие чудовища?» – «Зачем готовится любезный брат к осуществлению сего?» – «Во имя Бога Всемогущего, в ком есть начало всех вещей». – «Обрел ли любезный брат познание сего

### C. 103

[знание] в ходе тайного откровения?» – «В какой день и в какое время было ему сие открыто?» – «В воскресенье». – «В каком месте было любезному брату сие открыто?» – «В доме Бога Всемогущего». – «Что узрел любезный брат на возвышенной и превеликой горе?» – «Ужасающее чудовище о трех головах, еще трех зверей, которые были на горе и держались вместе, а также барабан, Фаму, ветви», – это уже было отвечено в предыдущих вопросах. – «Как вошел любезный брат в [ложа] Ключа?» – «С верой, истинным рвением и отвагой». – «В чем поклялся любезный брат?» – «Позволить скорее себя убить во имя

---

<sup>1</sup> Греко-римская богиня молвы, слухов и славы.

## C. 104

своей природной свободы или возвратить ее себе». – «Как тебя принимали в [ложа] Ключа?» – «Как я был рожден из чрева своей матери, т. е. свободным, не слугой и неподвластным никакому человеческому закону, но повинуясь лишь Богу». – «Каков знак [ложа]?» – «Подобно Иакову выгнуть бедро мельничным жерновом». – «Что воплощает пламенный поцелуй?» – «Что значит слово “Адонай”?» – «Что значит слово [ложа] “Иеговы”?»

[ложа] «Умиротворение» есть сообщество алхимиков, у которых свои собственные табель, церемонии и знаки. Их работа состоит преимущественно в фиксации

## C. 105

ртути и наблюдении, и держат ее в Галле. Что-то известно, но не все. Это новое собрание считают недолговечным и недостойным дальнейшего изучения. Аминь.

Philipp 1866

## ЛИТЕРАТУРА<sup>1</sup>

История масонства в документах / Пер. и сост. Е. Л. Кузьмишина. М.: Ars Tectonica, 2010.

Масон без маски. СПб., 1784 (репринт: М.: Телема, 2010).

Причард С. Масонство в разрезе // История масонства в документах / Пер. и сост. Е. Л. Кузьмишин. М.: Ars Tectonica, 2010. С. 242–261.

Adrian P. J. Tylers operative and speculative // Masonic World Educational center // [URL]: [http://www.masonicworld.com/education/files/mar03/tylers\\_operative\\_and\\_speculative.htm](http://www.masonicworld.com/education/files/mar03/tylers_operative_and_speculative.htm)(17.05.2012).

Duncan M. C. Duncan's Masonic ritual and monitor. New York, 1866.

Frères et Compagnons de la Maçonnerie // Musée virtuel de la musique maçonnique // [URL]: <http://mvmm.org/c/docs/lire001.html> (19.05.2012).

Khatam Pharouq, ou Le Sceau Rompu. 1745 // [URL]: <http://reunir.free.fr/fm/divulgations/s-rompu-.htm> (18.05.2012).

Pritchard S. Jachin and Boaz, or an authentic key to the door of freemasonry. Whitefish: Kessinger Publishing, 1992.

Ryan D. M. You say Huzzay, and I say Huzzah! // [URL]: [http://www.lincolnminutemen.org/history/articles/ryan\\_huzzay\\_huzzah.html](http://www.lincolnminutemen.org/history/articles/ryan_huzzay_huzzah.html) (17.05.2012).

Stengers I. Introductory notes on an ecology of practices // Cultural Studies Review. 2005. Vol. 11. №1. P. 183–196.

The Three Scripture Readings // Short Talk Bulletin. New York: Macoy, 1931 (December).

---

<sup>1</sup> Более полный список литературы к этому материалу см. в предыдущем выпуске журнала «Aliter» (С. 55–57).

**РЕНЕ ГЕНОН**

**ТЕОСОФИЗМ:  
ИСТОРИЯ ОДНОЙ ПСЕВДОРЕЛИГИИ  
(продолжение<sup>1)</sup>. Гл. V – VIII**

*Перевод с французского*

**Глава V**

**ДЕЛО ОБЩЕСТВА ПСИХИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Случай с профессором Киддлом стал первым публично нанесенным по репутации Теософского общества ударом. Синнетт, первоначально хранивший молчание об этом деле, в четвертом издании «Оккультного мира» решил представить достаточно невразумительное объяснение от лица самого Кут Хуми: плагиат имел место, — утверждал тот, — из-за оплошности и небрежности одного «челы» (монашествующего ученика), который был обязан «осадить»<sup>2</sup> и передать его послание, но который пропустил как раз ту часть, где указывалось, что злополучный отрывок является только цитатой. «Учитель» вынужден был признать, что он имел «неосторожность» позволить отправить свое письмо, не просмотрев его, чтобы внести правку. По-видимому, он очень устал, и в это следует поверить, так как ему в данном случае особенно не хватило «ясновидения»<sup>3</sup>. Установив полный состав текста послания и представив мистеру Киддлу свои весьма запоздалые извинения, неунывающий Синнетт закончил следующими словами: «Нам не следует слишком жалеть об этом происшествии, так как оно стало поводом получить полезные разъяснения и позволило ближе познакомиться с некоторыми весьма интересными деталями, касающимися способов, которыми иногда пользуются adeptы для передачи своей корреспонденции»<sup>4</sup>.

Синнетт имел в виду разъяснения так называемого Кут Хуми, касавшиеся способов «осаждения», но подлинные методы, в действительности

---

© А. А. Игнатьев

<sup>1</sup> Начало в предыдущем номере журнала «Aliter» (2013, №1. С. 57–94). Система ссылок, использованная Р. Геноном, приведена в соответствие с формальными нормами настоящего издания. — Прим. глав. ред.

<sup>2</sup> «Осаждение» (*précipitation*) — это метод, которым махатмы якобы пользовались для передачи своих писем. Заключался в непосредственной материализации мыслей на бумаге. — Прим. пер.

<sup>3</sup> Sinnett A. P. Le Monde Occulte. P. 279–284. См. на эту тему заметку Анатоля Франса в «Temps» (1887, 24 avril), и другую заметку, Жоржа Монторгейля (Georges Montorgueil), в «Paris» (1887, 29 avril) (название заметок установить не удалось — Прим. пер.).

<sup>4</sup> Sinnett A. P. Op. cit. P. 295.

использовавшиеся для передачи этой корреспонденции, начали к тому времени становиться известными благодаря заявлениям Аллана О. Хьюма<sup>1</sup>. Если эти феномены и производились легче и в большем количестве в штаб-квартире Общества, чем где бы то ни было, причины этого заключались вовсе не в «высшем симпатическом магнетизме, которым владели г-жа Блаватская и еще один-два человека, но в чистоте жизни постоянных обитателей штаб-квартиры, а также и во влиянии, непрерывно распространявшемся там самими Братьями»<sup>2</sup>. На самом деле г-жа Блаватская в Адьяре была окружена приятелями, которых она не могла куда-либо взять с собой, не вызвав подозрений. Не считая Олкотта, следует прежде всего упомянуть супругов Куломбов, ее бывших компаньонов по каирскому «клубу чудес», которых она вновь встретила в Индии вскоре после своего прибытия; также там был некий Бабула, который прежде работал ассистентом французского иллюзиониста и сам похвалялся, что он «создавал и показывал кисейных махатм<sup>3</sup>», подобно тому как псевдомедиумы производят «материализации»; и еще несколько мнимых «чела», вроде Дамодара К. Маваланкара, Суббы Рао и Мохини Мохандаса Чаттерджи, помогавших г-же Блаватской в написании «осажденных» писем, как она позже сама же призналась в этом Соловьеву<sup>4</sup>. Наконец, когда всех этих сознательных помощников ей стало не хватать, нашлись другие сообщники, действовавшие неосознанно и вынужденно, такие как Дхабагири Натх Баваджи, который, согласно письменному заявлению, сделанному им 30 сентября 1892 г., целиком находился под гипнотическим влиянием г-жи Блаватской и Дамодара К. Маваланкара, и верил во все, что они ему говорили, и делал все, что они ему внушали. С подобным окружением многое становилось возможным, и г-жа Блаватская умела его великолепно использовать, когда речь шла о том, чтобы обращать людей в свое учение или даже извлекать из этого более осозаемую выгоду: «Нынче, моя дорогая, — писала она г-же Куломб по поводу некоего г-на Джейкоба Сэссуна, — мы поменяем программу: он собирается дать десять тысяч рупий, если только увидит маленький феномен»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Аллан Хьюм разочаровался в Блаватской и ее учении и в 1882 г. вышел из Теософского общества. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> *Sinnett A. P. Op. cit. P. 245.*

<sup>3</sup> По свидетельству В. С. Соловьева, махатму на «встречах», устраиваемых Е. П. Блаватской, изображал Куломб, надевавший на голову кисею, отсюда пошло выражение «кисейные махатмы»: «Я видел м-ра Куломба, переодетого махатмой, и действительно, фигура могла казаться очень внушительной. Голова из папье-маше (с плечами), похожая на голову инду, с бородой и т. д., надевалась на голову представлявшего махатму, со лба ее падала складками белая кисея — и, слегка раздвинув ее складки, переодетый мог видеть и говорить, если надо» (*Соловьев. Вс. С. Современная жрица Изиды. Мое знакомство с Е. П. Блаватской и «теософским обществом»*. СПб.: Типография общества «Общественная польза», 1893. С. 137).

<sup>4</sup> *Solovyoff V. S. A modern priestess of Isis. P. 157.*

<sup>5</sup> *Coulomb E. Some account of my intercourse with Mme Blavatsky. London: Elliot Stock, 1885.*

Однако наличие большого количества сообщников не обошлось без некоторых неудобств, так как было трудно надеяться на их умение держать язык за зубами, и как оказалось, супруги Куломбы оказались небезупречны в этом отношении. Вот почему, видя, что дело принимает дурной оборот, г-жа Блаватская отправилась в Европу вместе с Олкоттом и Мохини Мхандасом Чаттерджи, до этого сформировав административный совет, куда вошли Сент-Джордж Лэн Фокс<sup>1</sup>, д-р Франц Гартман, Деван Бахадур Рагунатх Рао, Шринивас Рао и Т. Субба Рао и потребовав от Лэйна избавить ее (*débarrasser*) от Куломбов. Это и было сделано под каким-то предлогом в мае 1884 г., в то самое время, когда г-жа Блаватская провозгласила в Лондоне: «Моя миссия заключается в том, чтобы ниспровергнуть спиритуализм, обратить материалистов и доказать существование тибетских Братьев»<sup>2</sup>.

Куломбы не замедлили отомстить. Как говорят, они продали миссионерам письма г-жи Блаватской, которые были в их распоряжении<sup>3</sup>. Во всяком случае, эти письма вскоре опубликовали в одной мадрасской газете<sup>4</sup>. Надо полагать, г-жа Блаватская приняла этот быстрый ответ очень близко к сердцу, так как после первых же полученных новостей она спешно приказала Олкотту, находившемуся в Адьяре, «уладить дела», и написала Соловьеву: «Все потеряно, даже честь. Я выслала заявление об уходе и покину сцену действия. Я уеду в Китай, Тибет, к черту на кулички, если надо, где никто меня не найдет, не увидит и не узнает, где я. Для всех я буду мертвa, за исключением двух или трех преданных друзей вроде вас, и я желаю, чтобы думали, что я умерла. Тогда, через пару лет, если смерть пощадит меня, я вернусь с новыми силами. Это уже решено и утверждено самим “генералом” (Морией) <...> Эффект от моего ухода, о котором я публично объявлю, будет огромным»<sup>5</sup>. Несколько днями спустя она написала следующее: «Я подала в отставку<sup>6</sup>, и в настоящее время царит самая необычная неразбериха. “Генерал” приказал совершить этот стратегический ход, и ему виднее. Конечно, я остаюсь членом Общества, но членом рядовым, и на один год или на пару лет я покину поле битвы <...> Я бы хотела уехать в Китай, если Махатма разрешит, но у меня нет денег. Если узнают, где я, то все потеряно <...> Моя программа такова: пусть о нас говорят так загадочно, насколько это возможно, и в неопределенной

<sup>1</sup> Сент-Джордж Лэн Фокс (Saint-George Lane Fox) – участник теософистского движения, выходец из богатой английской семьи, по профессии инженер-электрик. – *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Pall Mall Gazette. 26.04.1884.

<sup>3</sup> Эмма Куломб продала подборку писем Паттерсону, ректору Христианского конгресса в Мадрасе. Письма свидетельствовали, что Блаватская намеренно фабриковала феномены. – *Прим. пер.*

<sup>4</sup> Christian College Magazine. 1884. Septembre – decembre.

<sup>5</sup> Solovyoff V. S. Op. cit. P. 94–95.

<sup>6</sup> Официально Блаватская занимала пост секретаря-корреспондента Теософского общества. – *Прим. пер.*

манере. Пусть теософы будут окружены такой пеленой тайны, чтобы сам дьявол не смог бы ничего разглядеть, даже надев очки»<sup>1</sup>. Но внезапно г-жа Блаватская переменила мнение: из Парижа, где она тогда находилась, она на пятнадцать дней уехала в Лондон, а затем отправилась в Адъяр, куда и прибыла в начале декабря 1884 г.

Между тем, в это время Лондонское общество психических исследований<sup>2</sup>, внимание членов которого привлекла теософистская пропаганда, проводившаяся почти по всей Европе, назначило комиссию для изучения природы «феноменов» г-жи Блаватской. Направленный этой комиссией, д-р Ричард Ходжсон выехал в Адъяр. Он прибыл туда в ноябре 1884 г. и принял за кропотливое исследование, продолжавшееся до апреля 1885 г. Результатом исследования стал длинный доклад, в котором в деталях были показаны все «трюки», использовавшиеся г-жой Блаватской, и который заканчивался выводом, «что ее нельзя назвать ни глашатаем неизвестных общественности ясновидцев, ни обычной авантюристкой; представляется, что она заняла свое место в истории как одна из самых совершенных, искусных и интересных обманщиц, чье имя заслуживает бытьувековеченным для потомков»<sup>3</sup>. Этот доклад был опубликован лишь в декабре 1885 г. после тщательного расследования представителями Общества психических исследований, объявившими, как следствие, г-жу Блаватскую «виновной в том, что, сотрудничая на протяжении длительного времени с другими лицами, при помощи вполне обычных средств произвела серию мнимых чудес с целью пропаганды теософского движения». Это новое дело нанесло гораздо больший удар, чем предыдущие: оно не только подтолкнуло многих людей к тому, чтобы покинуть лондонское отделение, но и вскоре стало известным за пределами Англии<sup>4</sup> и, наряду с другими происшествиями, о которых у нас пойдет дальше речь, привело почти к полному распаду парижского филиала.

Доклад д-ра Ходжсона опирался на многочисленные убедительные документы, а именно на переписку г-жи Блаватской с Куломбами, переписку, чью подлинность невозможно оспорить: Альфред Александр, который и издал эти письма, не побоялся, что Блаватская подаст на него в суд. Некоторое время спустя, после того как Куломбы вызвали ее в качестве свидетеля на процесс, который они затеяли против одного члена Теософского общества, генерала Моргана, подав против него иск, она поспешила, несмотря на болезнь, уехать в Европу, оставив на этот раз Олкотта в Адъяре; это произошло в начале апреля 1885 г.<sup>5</sup> С другой стороны, эта переписка, исследованная двумя самыми опытными экспертами Англии, бы-

<sup>1</sup> Solovyoff V. S. Op. cit. P. 99.

<sup>2</sup> Это общество было основано в 1882 г. с целью изучения оккультных явлений. – *Прим. пер.*

<sup>3</sup> Proceedings of the Society for Psychical Research. 1885. Decembre. P. 503.

<sup>4</sup> См.: Revue Scientifique. 1887, 16 avril. P. 503; Revue Philosophique. 1887, avril. P. 402; Revue de l'Hipnotisme. 1887, février. P. 251, etc.

<sup>5</sup> Блаватская покинула Адъяр по решительному настоянию Олкотта. – *Прим. пер.*

ла признана ими подлинной, также ее признал таковой Мэсси, бывший президент лондонского отделения, который во время дела Киддла обнаружил, что появление «осажденных писем» в его доме было обязано только ловкости наемной домработницы г-жи Блаватской<sup>1</sup>. Добавим, что английские эксперты изучили также различные письма «мхатм», которые удалось заполучить д-ру Ходжсону, и они подтвердили, что эти письма являются продуктом творчества г-жи Блаватской и Дамодара К. Маваланкара. Это полностью соответствует различным заявлениям, которые мы уже приводили; впрочем, Маваланкар покинул Адъяр в то же время, что и г-жа Блаватская, и утверждали, что он удалился в Тибет<sup>2</sup>.

Мы только что упомянули, что г-жа Блаватская болела во время своего отъезда. Она воспользовалась этим обстоятельством, чтобы забрать с собой д-ра Гартмана, ибо она очень хотела удалить его из Адъяра, потому что его роль была весьма двусмысленной, она даже откровенно обвиняла его в том, будто бы он вел двойную игру и лил воду на мельницу ее недругов. «Этот ужасный человек, — писала она о нем, — причинил мне больше зла своей защитой и часто своим двуличием, чем Куломбы — своей откровенной ложью. <...> Когда-то он защищал меня в своих письмах к Хьюму и другим теософам, и он возвел тогда на меня такую клевету, что все его корреспонденты настроились против меня. Именно он превратил Ходжсона, представителя Лондонского общества психических исследований, направленного для изучения феноменов в Индию, из друга во врага. Он — циник, обманщик, хитрый и мстительный, его зависть к Учителю (*sic*) и зависть ко вся кому, кто удостаивался малейшего внимания Учителя, просто отвратительны. <...> Сейчас я смогла избавить от него Общество, согласившись взять его с собой под предлогом, что он врач. Общество и его глава Олкотт так боялись его, что не осмелились его изгнать. И он сделал все это, желая управлять мною и вытянуть из меня все, что я знаю, чтобы только я не поручила Субба Рао написание “Тайной доктрины”, и желая писать самому под моим руководством. Но он серьезно ошибся. Я привезла его сюда и сказала ему, что не стану сейчас писать “Тайную доктрину”, но буду писать для русских журналов, и отказалась вообще разговаривать с ним на оккультные темы. Видя, что я сохраняю молчание и ничему не собираюсь его учить, он в конце концов уехал. Вне всякого сомнения, он примется распространять про меня небылицы среди немецких членов Общества, но мне сейчас все равно, пусть лжет»<sup>3</sup>. Поистине, приходится признать, что у этих апостолов «всеобщего братства» совершенно милая манера обращаться друг с другом. Впрочем, факты, легшие в основу этих обви-

<sup>1</sup> Daily Chronicle (London). 17–18.09.1893; статья Уильяма Эмметта Коулмена (William Emmett Coleman) в Religio-Philosophical Journal (Chicago). 1885. June (название статьи установить не удалось — *Прим. пер.*).

<sup>2</sup> Дамодар К. Маваланкар погиб в горах Сиккима; было обнаружено его тело. Несмотря на это, теософисты утверждали, что ему удалось достичь местопребывания мхатм. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> Письмо из Неаполя от 23 мая 1885 г.

нений со стороны г-жи Блаватской, довольно туманны: Гартман по приказу «махатм» подготовил ответ на доклад Ходжсона, но после того как генерал Морган стал угрожать устроить скандал, потому что его имя оказалось упомянуто в нем, Олкотт заставил [Гартмана] уничтожить этот труд<sup>1</sup>. Роль этого Моргана, который был генералом индийской армии, – еще одна загадка. Гартман отомстил несколькими годами позже, в 1889 г., опубликовав (интересно, как ему это удалось?) в теософском журнале «Люцифер», личном печатном органе г-жи Блаватской, повесть под заглавием «Говорящая статуя Урура», представляющую собой под покровом прозрачной аллегории (Уур – это название местности рядом с Адъяром) лишь нечто вроде сатиры на Общество и его основателей.

Если послушать г-жу Блаватскую, так оказывается, что недостатком Общества является то, что она его основала, а его члены не переставали требовать от нее чудес: «Такова “карма” Теософского общества, – сказала она графине Вахтмайстер, – и она лежит на мне. Я козел отпущения; я обречена на то, чтобы нести на себе все грехи Общества <...>. О проклятые феномены, которые я производила только для того, чтобы доставить удовольствие отдельным друзьям и дать наставления тем, кто меня окружал!<sup>2</sup>. Люди мне постоянно досаждали. Только и слышишь: “Материализуйте это!” Или: “Дайте послушать звон астрального колокольчика” и так далее. <...> В ту пору, так как мне не хотелось их разочаровывать, я отвечала на их просьбы, сейчас же я должна страдать от этого»<sup>3</sup>. «Эти злосчастные феномены, – написала она чуть позже, – погубили мою репутацию, это все ерунда, и я с юмором относилась к этому, но они также погубили теософию в Европе. <...> Феномены – это проклятие и мина под Общество»<sup>4</sup>. Что бы там ни было, и какой бы несчастной ни была в ту пору г-жа Блаватская на самом деле, уместно предположить, что если бы эти феномены действительно внушали бы доверие, она бы по возвращении в Европу не упустила возможности продемонстрировать их перед членами Общества психических исследований, чье окончательное заключение еще не было вынесено к тому времени, и многие из которых к тому же являлись членами теософского филиала в Лондоне<sup>5</sup>. Но она не стала вновь обращаться к этому опыту – что, кстати, было бы единственным достойным ответом, который она могла бы дать своим обвинителям. Вместо этого Блаватская ограничилась заявлением, что «если бы ее не сдерживали», и «если бы не было вопросов, на которые она торжественно поклялась никогда не отвечать», она бы подала на них в суд<sup>6</sup>, и также ограничилась тем, что называ-

<sup>1</sup> Lotus. 1889, mars. P. 708.

<sup>2</sup> Wachtmeister C. Reminiscences of H. P. Blavatsky. Ch. IV.

<sup>3</sup> Ibid. Ch. VIII.

<sup>4</sup> Ibid. Ch. IX.

<sup>5</sup> Сам Майерс, основатель и президент этого общества, на протяжении трех лет был членом Теософского общества.

<sup>6</sup> Совет Теософского общества по настоянию Олкотта запретил Блаватской подавать судебные иски по этому делу. – Прим. пер.

ла «ложью» теперь, когда она была так далеко, откровения Куломбов<sup>1</sup>. Сами же феномены практически полностью прекратились, в то время как они производились в изобилии во время ее пребывания в Европе на протяжении предшествующего года<sup>2</sup>.

На этот счет нам следует сказать, что, по мнению некоторых, нынче в теософистском движении и речи нет об этих оккультных феноменах, которые занимали столь большое место в начале его истории, – возможно, либо потому, что к их изучению в конце концов потеряли интерес, либо потому, что они служили в сущности лишь для того, чтобы привлечь сторонников (г-жа Блаватская сама приписывала им эту роль, по словам графини Вахтмайстер<sup>3</sup>), и с тех пор якобы научились обходиться без того, чтобы привлекать к ним для этой цели. В действительности, хотя злоключения г-жи Блаватской и положили конец шумным демонстрациям, поскольку они слишком наглядно показали, насколько определенные промахи опасны для репутации их авторов, теософисты тем не менее продолжили заниматься «развитием скрытых возможностей человеческого организма», а именно таковой была основополагающая цель «эзотерической секции», носившей также название «Восточная теософская школа». Вот выдержка из декларации принципов Теософского общества (достаточно отличающейся от первой декларации, вышедшей в Нью-Йорке), которая представляет доказательства этого:

«“Теософское общество” имеет следующие цели: 1. Основать ядро всемирного братства без различия пола, цвета кожи, расы, социального положения, религиозной и партийной принадлежности и т. п. 2. Поощрять изучение арийских и восточных литератур, религий и наук. 3. Исследовать необъясненные законы природы и скрытые силы человека. Первые две цели являются эзотерическими и основываются на единстве жизни и истины при всех различиях формы проявления и эпохи. Третья является эзотерической и основывается на возможности осознания этого единства и достижения этой истины».

Впрочем, чтобы убедиться, что все остается по-прежнему, достаточно лишь бегло просмотреть труды Ледбитера, где только и говорится о «ясновидении», манифестациях «Адептов», «элементалах» и других сущностей из «астрального мира», и это можно встретить даже в самых последних его работах. Конечно, подобные вещи сами по себе представляют лишь ограниченный интерес, но теософисты так не считают: в большинстве своем они испытывают к ним самую живую тягу, и среди них есть даже такие, кто не интересуется ничем другим. В любом случае, эти вещи имеют большее преимущество над теориями даже чуть более высокого плана сво-

<sup>1</sup> См. заявление протesta от 14 января 1886 г., которое она включила в брошюру Синнетта «The Occult World Phenomena and the S.F.P.R.». См. также статью «Судьи или клеветники» («Juges ou calomniateurs?»), которую она опубликовала чуть позже в Lotus. 1887, juin.

<sup>2</sup> См.: Sinnett A. P. Op. cit. P. 327–349 (послесловие переводчика).

<sup>3</sup> Wachtmeister C. Op. cit. Ch. VIII.

ей общедоступностью и способностью доставить некоторую видимость удовлетворения самым примитивным и ограниченным умам<sup>1</sup>.

Некоторые думают, будто в составе Теософского общества уже нет «эзотерической секции», но это не так. Правда в том, что ради обмана ее преобразовали в организацию, номинально отдельную от Общества, но тем не менее по-прежнему подчиненную тому же самому руководству. С другой стороны, посчитали за благо отменить знаки отличия, которые прежде имели хождение среди членов Теософского общества в подражание масонству и множеству других тайных обществ. Знаки эти обычно относят, хоть и неверно, к сущностно важным характерным чертам любого тайного общества. Мы сказали: «неверно», так как нам известно, что есть некоторые организации (прежде всего на Востоке), относящиеся к числу самых закрытых; они не используют никаких внешних знаков отличия. Об этом теософисты, может быть, не знают, и их (теософистов – *A. I.*) организацию ни в каком отношении нельзя сравнивать с этими [тайными обществами]. Мы хотим просто показать, что само по себе отсутствие знаков отличия абсолютно ни о чем не говорит, и ему не следует придавать никакого значения, тем более, что эти знаки в противоположность тому, что имеет место в других организациях, например, в масонстве, не могли обладать в этом столь недавно созданном обществе ни малейшим традиционным символическим значением.

## Глава VI

### Г-ЖА БЛАВАТСКАЯ И СОЛОВЬЕВ

Возвратившись в Европу, г-жа Блаватская поселилась сначала в Германии, в Вюрцбурге; там опять произошли события, заслуживающие нашего внимания. Г-жа Блаватская пригласила Соловьева провести у нее некоторое время, обещая научить его всему и показать ему столько феноменов, сколько он захотел бы<sup>2</sup>. Но Соловьев не испытывал к ней доверия, и всякий раз, когда Блаватская пыталась сделать что-нибудь, ее уличали в явном обмане, и это было тем более легко, что она в это время пользовалась помощью одного только Баваджи, сопровождавшего ее в путешествии вместе с д-ром Гартманом и некой мисс Флайнс. В сентябре 1885 г. Баваджи, будучи проездом в Париже, заявил г-же Эмили де Морсье, тогдашнему секретарю парижского отделения, вскоре после этого ушедшей из Общества, что «г-жа Блаватская, зная, что она сможет завоевать на свою сторону г-на Соловьева, только прибегнув к оккультизму, постоянно обещает посвятить его в новые тайны», и также что она иногда просит: «Но что мне вам еще сказать? Баваджи, спасите меня, найдите какой-нибудь выход, я не могу больше ничего придумать». Г-жа де Морсье записала эти

<sup>1</sup> Один индус сказал нам однажды, говоря о Ледбитере: «Он один из самых неотесанных людей, которых я когда-либо знал».

<sup>2</sup> *Solovyoff V. S. A modern priestess of Isis.* P. 138.

признания и чуть позже переслала их под своей подписью Соловьеву; сам же он, в свою очередь, в 1892 г. опубликовал рассказ обо всем увиденном, также как и письма г-жи Блаватской и устные откровения, которые она ему сделала, в статьях, которые затем были собраны в один том и переведены на английский д-ром Лифом под заглавием «Современная жрица Изиды»; этот перевод был опубликован под эгидой Общества психических исследований<sup>1</sup>.

Однажды Соловьев застал Баваджи погруженным в гипнотическое состояние и с трудом пишущим что-то на русском языке, который он совершенно не знал; это было якобы послание, продиктованное «махатмой», но, к несчастью, в него вкраилась грубая ошибка: из-за пропуска нескольких букв фраза «Блаженны те, кто верует» превратилась в «Блаженны те, кто врет»<sup>2</sup>. Видя это, г-жа Блаватская пришла в настоящую ярость и заявила, что Баваджи стал игрушкой «элементала»<sup>3</sup>. В другой раз нечаянный промах г-жи Блаватской открыл Соловьеву секрет «астрального колокольчика»: «Однажды, когда послышался звон ее знаменитого серебряного колокольчика, внезапно на паркет возле нее упал некий предмет. Я поспешил его подобрать. Оказалось, что это была маленькая серебряная монета искусной чеканки. Елена Петровна тотчас же поменяла выражение лица и выхватила предмет из рук. Я многозначительно кашлянул и перевел разговор на другую тему»<sup>4</sup>. А еще однажды Соловьев обнаружил в выдвижном столе пачку китайских конвертов, точно таких же, в каких были обычно запечатаны мнимые письма «Учителей»<sup>5</sup>.

В конце концов Соловьев заявил г-же Блаватской, что ей пора заканчивать всю эту комедию, и что он уже давным-давно убедился в поддельном характере ее феноменов; но, чтобы спровоцировать ее на откровенность, он добавил: «Та роль, которую вы играете, позволяет вам увлекать за собой толпы, заинтересовывать ученых, основывать общества в отдаленных землях, создать такое движение! Почему меня влечет к вам помимо моего желания? За всю мою жизнь я не встречал такой необычной женщины, как вы, и я уверен, что никогда не встречу другую такую же. Да, Елена Петровна, я восхищаюсь вами как по-настоящему сильной лично-

---

<sup>1</sup> На основании знакомства с Блаватской Всеволод Соловьев в 1892–1893 гг., т. е. уже после ее смерти, в журнале «Русский вестник» опубликовал серию очерков о встречах с ней под общим названием «Современная жрица Изиды». В 1893 г. эти очерки вышли отдельной книгой, с посвящением «Лондонскому „Обществу для психических исследований“ и всем внимательным читателям», а в 1895 г. Общество психических исследований издало в Лондоне английский перевод под редакцией Уолтера Лифа, на который ссылается Генон. – *Прим. пер.*

<sup>2</sup> На английском «Blessed are they that lie» вместо «Blessed are they that believe». Похоже, подобная игра слов может также иметь место и в русском языке.

<sup>3</sup> Solovyoff V. S. Op. cit. P. 147.

<sup>4</sup> Ibid. P. 149.

<sup>5</sup> Ibid. P. 152.

стью»<sup>1</sup>. Г-жа Блаватская, купившись на эту лесть, ответила: «Мы встретились совершенно не напрасно. <...> Олкотт полезен на своем месте, но вообще он похож на осла (*sic*). Сколько раз он меня там бросал, сколько забот он причинил мне своей неисправимой тупостью! Если только вы захотите мне помочь, мы оба удивим мир, и все будет в наших руках»<sup>2</sup>. Именно тогда Соловьеву были названы подлинные авторы писем Кут Хуми, ему также был показан волшебный колокольчик, который г-жа Блаватская прятала под своей шалью, но она не захотела позволить ему испробовать этот механизм для развлечения. В завершение этой беседы г-жа Блаватская сказала ему: «Подготовьте почву для моей работы в России; я думала, что у меня никогда не будет возможности туда вернуться, но сейчас это возможно. Несколько человек делают там все, что в их силах, но вы можете больше, чем любой из них сейчас. Пишите больше, хвалите Теософское общество, пробуждайте интерес и создавайте письма от имени Кут Хуми на русском языке, я дам вам все материалы для этого»<sup>3</sup>. Соловьев, конечно, мог оказать Блаватской те услуги, о которых она его просила: помимо того, что он был сыном знаменитого историка и писателем, Соловьев занимал придворную должность<sup>4</sup>, но, вместо того, чтобы согласиться, он попрощался с ней двумя или тремя днями позже и уехал в Париж, дав себе слово ничего не пытаться делать ради нее, будь ли то в русских литературных кругах и газетах или же касательно Общества психических исследований, чей доклад тогда находился в печати.

Спустя некоторое время Блаватская написала Соловьеву письмо, отрывки из которого мы уже приводили, и в котором, полагая, что адресат сообщает о его содержимом некоторым членам Общества, она угрожала публично заявить о том, что «махатм» не существует, продолжая много распространяться о никому не известных тайнах своей частной жизни. Несколько днями позже она написала другое письмо, в котором умоляла своего соотечественника не «предавать» ее. Вместо ответа Соловьев 16 февраля 1886 г. написал о своем уходе г-ну Оукли, секретарю Общества в Адъяре, в качестве основного выдвинув следующий мотив: «Г-жа Блаватская хотела использовать мое имя и побудить меня подписать и опубликовать рассказ о феномене, произведенном поддельным способом в апреле 1884 г.». Впрочем, г-жа Блаватская вообще любила действовать таким образом, и она намеревалась управлять одураченными ею, имея их подпись: «Вы не поверите, – сказала она Соловьеву, – но и до, и после основания

<sup>1</sup> Данный эпизод выглядит неестественным: сначала Соловьев бросает обвинения Блаватской, на которые та никак не реагирует, а затем восхваляет ее, и Блаватская далее предлагает ему сотрудничество. Возможно, Соловьев приукрасил таким образом имевший место в действительности разговор или целиком придумал его. – *Прим. пер.*

<sup>2</sup> *Solovyoff V. S.* Op. cit. P. 153–154.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 158.

<sup>4</sup> Всеволод Соловьев был старшим сыном русского историка С. М. Соловьева и состоял на службе во Втором отделении императорской канцелярии. Был автором целого ряда исторических романов. – *Прим. пер.*

Теософского общества я не встречала более двух-трех людей, способных наблюдать, видеть и замечать то, что происходит вокруг них! Это просто поразительно. По крайней мере, девять человек из десяти полностью лишены способности к наблюдению и не могут в точности вспомнить то, что случилось несколькими часами ранее. Сколько раз под моим руководством и с моей правкой составлялись протоколы, относящиеся к феноменам! Самые невинные и самые добросовестные люди, даже скептики, даже те, кто сейчас относится ко мне с подозрением, подписывались под протоколами как свидетели, и всегда я знала, что произошедшее не имеет ничего общего с тем, о чём сообщалось в этих протоколах»<sup>1</sup>.

Если Соловьев и подписывал, как и многие другие, однако все же нашлось несколько исключений. Вот, например, что д-р Шарль Рише написал Соловьеву 12 марта 1893 г.: «Я познакомился с г-жой Блаватской в Париже в 1884 г. через г-жу де Барро <...>. Когда я вас увидел, вы мне сказали: “Думайте, что хотите, но она показала мне вещи, которые мне показались весьма удивительными, мое мнение еще не сформировалось, но я глубоко убежден, что это необычная женщина, наделенная исключительными способностями. Подождите, и я представлю вам более развернутые объяснения”. Я подождал, и ваши объяснения оказались соответствующими тому, что я предполагал с самого начала, а именно, что она, вне всякого сомнения, мистификатор, очень умная, конечно, но чья добросовестность находится под сомнением. Затем произошло обсуждение, материалы которого были опубликованы английским Обществом психических исследований, и сомнений больше не осталось. Эта история мне показалась очень простой. Она (Блаватская – Прим. пер.) была умелой и ловкой, изобретательно демонстрировала фокусы, и всех нас она поначалу сбила с толку. Но я утверждаю, что у меня нет ни строчки, напечатанной или рукописной, которая бы свидетельствовала о чем-либо другом, чем глубокое сомнение и благородная сдержанность. По правде говоря, я никогда всерьез не верил в ее возможности, так как, что касается опытов, единственный подлинный вывод, который я могу допустить, это то, что она никогда ничего не демонстрировала убедительным образом»<sup>2</sup>. Было бы желательно, чтобы д-р Рише и впредь всегда проявлял столь же благородия и проницательности, как в ту пору. Однако ему случилось позже подписывать протоколы о медиумических феноменах, которые имели такую же ценность, что и протоколы г-жи Блаватской, и протоколы о «материализациях», вполне сравнимых с «материализациями» Джона Кинга или «кисейных махатм» Бабулы.

Сообщения Соловьева, подтвердившие выводы доклада Ходжсона, привели к уходу г-жи де Морсье, г-на Жюля Бессака и других, наиболее

<sup>1</sup> Solovyoff V. S. Op. cit. P. 157.

<sup>2</sup> Однако из слов г-жи Блаватской, похоже, является, что Соловьев и г-жа де Барро убедили д-ра Рише, тогдашнего редактора «Revue Scientifique», вступить в Теософское общество (Lotus. 1887, juin. P. 194). Когда же он впоследствии выступил против г-жи Блаватской, та назвала его «бессознательным колдуном» (Ibid. 1888, octobre-novembre. P. 389).

серьезных членов парижского отделения «Изида», созданного в 1884 г. Президентом этого отделения являлся бывший член Коммуны Луи Драмар, близкий друг Бенуа Малона, сотрудничавший в издаваемом последним «*Revue Socialiste*<sup>1</sup>. Поэтому отделение вскоре пришлось распустить, и Драмар приписал этот итог проискам «клерикалов»<sup>2</sup>. Чуть позже Артур Арну, также бывший «коммунар» (как и Эдмон Бейи, издатель теософской литературы), вместо «Изида» учредил другое отделение<sup>3</sup>, получившее примечательное название «Гермес». Поначалу членами отделения были д-р Жерар Анкосс (Папюс)<sup>4</sup>, который стал его секретарем, и ряд оккультистов его школы<sup>5</sup>. Но в 1890 г. вследствие разногласий, чьи причины так никогда и не прояснились до конца<sup>6</sup>, Папюс и его сторонники ушли или были исключены; впоследствии сам Папюс заявил, что уже тогда, когда он подал заявление об уходе, ему стали известны особо серьезные факты, которые непременно потребовали бы его исключения<sup>7</sup>. Как бы там ни было, это дело вызвало к тому же и распад «Гермеса», случившийся 8 сентября 1890 г., и почти сразу же на его месте возникла еще одна организация. Новое отделение, «Лотос», опять возглавил Артур Арну, «под высоким руководством г-жи Блаватской», и, в свою очередь, в 1892 г. оно было преобразовано в ложу «Ананта». Впоследствии теософисты неоднократно обвиняли французских оккультистов в «занятиях черной магией». Их противники в ответ упрекали их в «гордыне» и «умственном опьянении». Впрочем, раздоры подобного рода – совсем не редкость среди различных школ, которые можно назвать «неоспиритуалистическими», и эти раздоры почти всегда отмечены жестокостью и неслыханной яростью. Как мы уже отмечали раньше, всем тем, кто проповедует «всеобщее братство», было бы не-

<sup>1</sup> Чтение «*La Revue Socialiste*» особо рекомендовано теософистам в: Lucifer. 15.05.1888. P. 229.

<sup>2</sup> Письмо от 8 марта 1886 г., опубликованное в: Lotus Bleu. 1890, 7 septembre. Именно этот Драмар написал в другом письме: «Христианство не может дать нам ничего хорошего, в какие бы одежды оно ни рядилось» (Lotus. 1889, janvier. P. 633).

<sup>3</sup> Артур Арну по неизвестным для нас причинам взял псевдоним Жана Матью, коммерсанта из Руана, который в 1786 г. был назначен провинциальным великим магистром «Королевского ордена Шотландии» во Франции.

<sup>4</sup> Папюс (Papus), настоящее имя Жерар Анаклет Венсан Анкосс (Gérard Anaclet Vincent Encausse; 1865–1916) – знаменитый французский маг и оккультист. Псевдоним «Папюс» взят из «Нуктемерона» Аполлония Тианского, который был опубликован в приложении к «Учению и ритуалу высшей магии» Элифаса Леви и якобы означает «врач». В 1882 г. получил мартинистское посвящение. Работал в парижской больнице Шарите. В 1894 г. получил степень доктора медицины. В 1887–1890 гг. – член Теософского общества. Неоднократно бывал в России, пытаясь оказать влияние на Николая II. Рене Генон общался с Папюсом в первом десятилетии XX в. – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> Папюс и некоторые другие уже прежде покидали «Изида», но не Теософское общество (Lotus. 1888, juillet).

<sup>6</sup> Существуют различные версии причины его ухода из Теософского общества, среди которых основной считается сближение теософии с носившими политеистический характер религиями Индии, которым Папюс не симпатизировал. – *Прим. пер.*

<sup>7</sup> Le Voile d’Isis. 1891, 11 et 18 février.

плохо начать проявлять чуть более «братские» чувства в отношениях друг с другом<sup>1</sup>.

Что касается обвинения в «черной магии», то оно является самым обычным для теософистов, которые без разбора обвиняют в ней всех тех, кого они считают своими врагами или конкурентами. Мы уже видели, как подобное обвинение выдвигалось против членов Ордена розы и света<sup>2</sup>, и дальше мы обнаружили еще один случай, на этот раз в спорах между самими теософистами. К тому же г-жа Блаватская первой подала пример подобного подхода, так как в своих трудах она часто упоминает «черных магов», которых она называет также *дугпа*, или «братьями Тьмы», и противопоставляет их «адептам» «Великой Белой ложи»<sup>3</sup>. В реальности дугпа на Тибете – это красные ламы<sup>4</sup>, т. е. ламы, сохранившие обрядность, предшествовавшую реформе Цзонхавы. Желтые ламы, следующие реформированной обрядности, именуются гелугпа, и между одними и другими нет никакого антагонизма. Можно задаться вопросом, почему г-жа Блаватская питала к дугпа такую ненависть, – может быть, просто потому, что потерпела неудачу в попытке вступить с ними в контакт и затаила из-за этого глубокую обиду<sup>5</sup>. По крайней мере, именно это объяснение, хоть мы и не можем ничего утверждать категорическим образом, кажется нам наиболее правдоподобным, и к тому же оно лучше всего соответствует злобному и мстительному характеру основательницы Теософского общества, который отмечали даже ее самые лучшие друзья.

## Глава VII

### СИЛА ВНУШЕНИЯ Г-ЖИ БЛАВАТСКОЙ

Несмотря на все то, что можно сказать против г-жи Блаватской, «за» нее говорит, однако, то, что она обладала определенным талантом и даже

<sup>1</sup> См.: *Papus. Traité méthodique de Science Occulte. Glossaire des principaux termes de la Science Occul*te. Р. 997–998, 1021–1022, 1061.

<sup>2</sup> См.: глава III «Теософское общество и розенкрейцерство». – *Прим. пер.*

<sup>3</sup> См. например: *Блаватская Е. П. Теософский словарь*. М., 1994. С. 148. Впрочем, этот антагонизм не занимал большого места в учении Блаватской, тем более если сравнивать его с перихианством, в котором «борьба Света и Тьмы» занимает центральное положение, приобретая манихейский характер. – *Прим. пер.*

<sup>4</sup> Красные ламы, или Красные шапки (дугпа) – одно из основных направлений тибетского буддизма, предшествующее по времени возникновения гелугпы – Желтым шапкам. На это направление значительное влияние оказала местная тибетская религия бон, поэтому Красные шапки широко используют шаманские и магические практики. – *Прим. пер.*

<sup>5</sup> Данная гипотеза Р. Генона не получила подтверждения. Скорее всего, неприязнь Блаватской к дугпа обусловлена наличием в этом направлении буддизма некоторых обрядов, считавшихся «безнравственными» с точки зрения европейца XIX в. Этим же вызвано и негативное отношение Блаватской к тантре «левой руки» (*Блаватская Е. П. Теософский словарь*. М., 1994. С. 386), которое у нее унаследовала Елена Перих. – *Прим. пер.*

некоторым интеллектуальным уровнем, – без сомнения, не самым высоким, но даже его, по-видимому, совершенно не хватает ее преемникам, при которых доктринальная сторона теософизма все больше и больше стала отходить на второй план, уступая место сентиментальным напыщенным речам самого жалкого и банального свойства. Также у нее нельзя отнять удивительную силу внушения, своеобразного очарования, которую она испытывала на своем окружении и иногда с удовольствием применяла по отношению к своим ученикам. Она описывала их в самых нелюбезных выражениях: «Вы видите, насколько они глупы, – говорила г-жа Блаватская по поводу Джаджа, который постился и имел видения, – и каким образом я вожу их за нос»<sup>1</sup>. Мы уже видели, как позже она оценивала Олкотта, чья глупость, однако, не была такой же «неизлечимой», по ее словам, как у некоторых других, но который иногда вел себя неумело в должности президента, доверенной ему г-жой Блаватской для того, чтобы иметь возможность прятаться за его спиной, и дрожал перед всеми теми, которые, как Франц Гартман, знали слишком много о подноготной Общества.

В ходе своих излияний Соловьеву г-жа Блаватская также признавалась в следующем: «Что же делать, – говорила она, – если для того, чтобы управлять людьми, необходимо их обманывать, если для того, чтобы убедить следовать туда, куда вы хотите, нужно им обещать и показывать игрушки <...>. Ведь будь мои книги и “Теософист” в тысячу раз интереснее и серьезнее, разве я имела бы где бы то ни было и какой бы то ни было успех, если бы за всем этим не стояли феномены? <...> знаете ли, что почти всегда, чем проще и грубее феномен, тем он вернее удается? <...> Громадное большинство людей, считающих себя и считающихся другими умными, немыслимо глупы. Если бы знали вы, какие львы и орлы во всех странах света под мой свисток превращались в ослов и послушно хлопали мне огромными ушами, стоило мне засвистеть!»<sup>2</sup>. Эти места весьма показательны для образа мышления г-жи Блаватской, и они восхитительным образом очерчивают подлинную роль «феноменов», всегда составлявших основу успеха теософизма в определенных кругах и в значительной степени придававших жизнь Обществу и его лидерам.

Таким образом, как признал Соловьев, «г-жа Блаватская обладала неким магнетизмом, который притягивал к ней других людей с неудержимой силой»<sup>3</sup>. Сам он если и сумел в конце концов выйти из-под ее влияния, все же так и не смог избавиться от него полностью, поскольку подписал по крайней мере один из знаменитых протоколов, которые г-жа Морсье совершенно добросовестно составила «под руководством и с правкой» г-жи Блаватской. Артур Арну также заявлял, что «сила ее внушения была огромной». На этот счет он рассказывал, что зачастую в Лондоне ей случалось говорить кому-нибудь: «Посмотрите на свои колени», и посмотрев,

<sup>1</sup> Письмо от 15 июня 1877 г.

<sup>2</sup> Solovyoff V. S. Op. cit. P. 154–157.

<sup>3</sup> Ibid. P. 220.

тот с ужасом замечал на них огромного паука. Тогда она улыбаясь говорила: «Этот паук не существует, это я заставляю вас его видеть». Олкотт, со своей стороны, написал следующее в своей книге «Листы старого дневника» («Old Diary Leaves»): «Никто не мог произвести большего очарования, чем г-жа Блаватская, если она этого хотела, а она хотела этого, когда желала вовлечь людей в свою общественную деятельность. Тогда ее тон становился ласковым, а манеры обходительными, и она давала почувствовать человеку, что смотрит на него как на своего лучшего, если не единственного, друга. <...> Я бы не сказал, что г-жа Блаватская была прямодушна. <...> Мы для нее, я полагаю, являлись разве что пешками на шахматной доске, так как чувство искренней дружбы было ей чуждо».

Выше мы уже упоминали случай Баваджи, вынужденного под гипнотическим влиянием сделаться сообщником мошеннических трюков г-жи Блаватской, и причем он сам не осознавал этого, по крайней мере, пока находился в Адъяре. Чаще всего, однако, г-жа Блаватская использовала внушение в состоянии бодрствования, как это видно из рассказа Артура Арну. Этот вид гипноза обычно труднее первого и требует намного больших силы воли и тренировки, но г-же Блаватской удалось легко использовать его благодаря тому, что она под предлогом «содействия духовному развитию» навязала своим ученикам весьма строгому режиму питания. Именно так дела обстояли уже в Нью-Йорке. «Наши теософы, — писала она, — в общем не только обязаны не принимать ни капли спиртного, но и непрерывно поститься. Я учу их не есть что попало, и если они не умрут, то научатся, но они не могут противиться моей воле, и тем лучше это для них»<sup>1</sup>. При этом г-жа Блаватская не упоминает, что сама она совершенно не собиралась следовать подобному режиму: продолжая энергично рекомендовать вегетарианство и даже заявляя, что оно необходимо для «духовного развития», она никогда не относила это к себе; впрочем, это же можно сказать и об Олкотте. Кроме того, она имела привычку курить почти беспрерывно, с утра до вечера. Но не все в равной мере поддавались внушению; вероятно, именно тогда, когда г-жа Блаватская не могла вызвать зрительные и слуховые галлюцинации, она прибегала к «кисейным махатмам» и к своему серебряному колокольчику.

Умение привлекать к себе людей, которым пользовалась г-жа Блаватская, тем более удивительно, что ее внешний облик трудно было назвать приятным. В. Т. Стед<sup>2</sup> даже утверждал, что она «отвратительно безобразна, чудовищно толста, манеры ее грубые и резкие, характер ужасен, а язык напоминает язык простонародья», и еще она была «циничной, насмешливой, бесчувственной и порывистой», одним словом, она воплощала собой «все то, чем иерофант, посвященный в божественные тайны, не должен

<sup>1</sup> Письмо от 15 июня 1877 г.

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

быть»<sup>1</sup>. Несмотря на это, у нее не отнять дара магнетизма. Еще один удивительный пример этого дара – впечатление, которое она впоследствии произвела на Анни Безант, когда та была представлена ей в 1889 г. социалистом Гербертом Берроузом<sup>2</sup>. Будущий президент Теософского общества оказалась покорена во время первой же их встречи, и ее «обращение» произошло настолько внезапно, что в него было бы трудно поверить, если бы она сама не поведала все обстоятельства этого обращения с поистине безграничным простодушием<sup>3</sup>. Правда, г-жа Безант, по крайней мере, в то время, производила впечатление чрезвычайно впечатлительной особы с переменчивым настроением, и один из ее бывших друзей сказал: «Она неспособна быть оригинальной, она вся во власти своих эмоций и своих новых друзей»<sup>4</sup>. Вот почему очень вероятно, что вначале она проявляла искренность, пока была жива г-жа Блаватская, сделавшая ее своим секретарем и устроившая в ходе поездки в Фонтенбло появление перед ней «макхатмы» Мории. Однако крайне сомнительно если не сказать больше, что она осталась таковой впоследствии, хотя, как сама г-жа Блаватская, как Олкотт и другие, она могла зачастую поддаваться внушению, прежде чем воздействовать на других. Впрочем, как кажется, все эти персонажи понастоящему не осознавали роль, которую они играли и одновременно совершенно не могли избавиться от нее по собственному желанию, и это побуждает воздержаться от окончательных выводов.

## Глава VIII

### ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ Г-ЖИ БЛАВАТСКОЙ

После своего пребывания в Вюрцбурге, которое г-жа Блаватская прерывала несколькими поездками в Эльберфельд, где у нее были друзья, супруги Гебхард (бывшие ученики Элифаса Леви), она направилась в Остенде. Блаватская прожила там некоторое время с графиней Вахтмайстер, отдавшись работе над «Тайной доктриной». По словам свидетелей, казалось, что она работала как одержимая, проводя за письменным столом много часов, с шести утра до шести вечера, делая перерывы только на прием пищи. В начале 1887 г. г-жа Блаватская вновь поселилась в Англии,

<sup>1</sup> Borderland. 1895, July. P. 208–209. (Это журнал, издававшийся У. Т. Стедом с 1893 по 1897 гг. В основном публикации в журнале были посвящены спиритизму и «психическим исследованиям» (позже эти исследования назовут парапсихологией – Прим. пер.).

<sup>2</sup> Берроуз Герберт (Herbert Burrows, 1845–1922) – английский социалист, после смерти жены обратившийся к мистике. В 1888 г. вступил в Теософское общество. – Прим. пер.

<sup>3</sup> Weekly Sun. 1.10.1893. Этую историю Безант пересказала в своей книге под названием «An Autobiography», вышедшей в 1895 г. (В действительности, данная книга Анни Безант увидела свет в 1893 г.: Besant A. An Autobiography. London: T. Fisher Unwin, 1893. – Прим. пер.).

<sup>4</sup> Foote G. W. Mrs. Besant's Theosophy. London: Progressive Pub. Co., 1889. Автор этой книги был редактором журнала «Freethinker».

сначала в Норвуде, а затем, в сентябре того же года, в Лондоне. В это время в работе ей стали помогать братья Берtram и Archibald Keightley<sup>1</sup>, которые правили ее плохой английской, и Д. Э. Фосетт, сотрудничавший с ней при написании той части работы, в которой речь шла об эволюции. Также именно в 1887 г. был основан журнал «Люцифер», выходивший под непосредственным руководством г-жи Блаватской. До тех пор Общество имело только один официальный печатный орган, «Теософист», выходивший в Адьяре, к которому следует также добавить «Путь», особый орган американской секции.

В 1887 г. также появилось первое теософистское издание во Франции, носившее название «Лотос», которое, впрочем, не носило официальный характер и демонстрировало некоторую независимость. Этот журнал перестал выходить спустя два года, в марте 1889 г.<sup>2</sup>, и его редактор, Ф.-К. Габорио, высказался тогда очень жестко о «патологическом случае» г-жи Блаватской, и признался, что целиком заблуждался на ее счет, когда видел ее в Остенде в ноябре 1886 г.: она «с удивительным мастерством, которое мы принимали тогда за искренность, отражала все атаки на себя, искажая факты, побуждая людей произносить слова, которые мы только спустя долгое время признали ошибочными; короче говоря, на протяжении восьми дней, что мы провели наедине с ней, она показывала себя нам как саму невинность, как высшее и доброе существо, обреченное, несчастное и оклеветанное. <...> Так как я скорее склонен защищать, чем обвинять, мне нужны были неопровергимые доказательства мошенничества со стороны этой необычной личности, чтобы я мог утверждать о них здесь». Затем следовал не очень одобрительный отзыв о «Тайной доктрине», которая только что увидела свет: «Это обширная, но беспорядочная энциклопедия, с неполным и неточным набором тем, занимавших г-жу Блаватскую на протяжении десятка лет. <...> Субба Рао, который должен был править «Тайную доктрину», отказался, заявив, что в ней “сам черт ногу сломит”<sup>3</sup>. Конечно, эта книга не может подтвердить существование махатм, она, скорее, побуждает сомневаться в этом. <...> Я склонен полагать, что adeptы Тибета не существуют нигде, кроме как в “Философских диалогах” г-на Ренана, который до г-жи Блаватской и г-на Олкотта придумал сказку о ма-

<sup>1</sup> На самом деле Арчибалд и Берtram Кейтли были дядей и племянником. Последний занимал должность секретаря в основанном в то же время особом отделении Теософского общества в Лондоне – «Ложе Блаватской». А. Кейтли и Б. Кейтли были не только редакторами, но и издателями «Тайной доктрины», увидевшей свет в 1888 г. – *Прим. пер.*

<sup>2</sup> «Revue Théosophique», появившийся чуть позже под руководством графини Адемар, выходил только год. В 1890 г. началось издание «Lotus Bleu», которое, будучи переименованным в 1898 г. в «Revue Théosophique française», существует до сих пор (до времени выхода в свет книги Генона. – *Прим. пер.*).

<sup>3</sup> Субба Рао, однако, не оставил теософизм. Он умер в 1890 г. в возрасте тридцати четырех лет от очень странной болезни, по поводу которой некоторые категорически утверждают, что это было отравление.

хатмах, пребывающих в некоей стране Асгард в центре Азии, и сочинил беседы в духе Кут Хуми еще до появления этого персонажа». А вот оценка, данная личности Олкотта: «После того как он самолично прибыл в Париж и включился в нашу работу, все теософы испытали глубокое разочарование в нем и вышли из [Общества], освободив место новичкам. Непробиваемое американское нахальство, железное здоровье, полное отсутствие красноречия, без малейшего образования, но с особым талантом компилятора (еще одна американская черта), со скверными манерами, легковерие, граничащее с пособничеством (в мошеннических делах Блаватской – *A.I.*), и оправдывающее по крайней мере его неуклюжесть; и еще я должен отметить, так как это контрастирует с характером его соратницы и хозяйки, некоторую доброту или, скорее, добродушие: таков человек, который в наше время выступает коммивояжером буддизма»<sup>1</sup>.

Передав административные функции Олкотту, до конца своих дней обосновавшемуся в главной штаб-квартире в Адъяре, г-жа Блаватская оставила себе то, что касалось «эзотерической секции», куда никто не мог быть допущен без ее одобрения<sup>2</sup>. Однако 25 декабря 1889 г. она назначила Олкотта «доверенным агентом и единственным официальным представителем эзотерической секции в странах Азии». И одновременно Олкотт, находившийся тогда в Лондоне, назначил ее, в свою очередь, директором бюро, куда входили Анни Безант, Уильям Кингсленд и Герберт Берроуз, имевшие должности «личных представителей и официальных доверенных лиц президента в Великобритании и Ирландии». Таким образом, г-жа Блаватская взяла в свои руки все управление этими двумя секциями Общества в Соединенном Королевстве, и то же самое Олкотт сделал в Индии. Мы говорим, что только в Индии, так как не думаем, что в ту пору имелись какие-то теософистские отделения в других странах Азии. Напротив, в Европе существовали уже отделения в нескольких странах, и шестью месяцами позже, 9 июля 1890 г., Олкотт наделил г-жу Блаватскую всеми полномочиями для ведения дел с этими различными отделениями и их объединения в одну европейскую секцию<sup>3</sup>. Эта секция должна была пользоваться полной автономией на тех же условиях, что и американская секция, уже сформированная под руководством Уильяма К. Джаджа, вице-президента Обще-

<sup>1</sup> О поездке Олкотта в Париж и о «чисто американской манере привлекать людей в Общество» см. также: *Lotus. 1888, octobre-novembre. P. 510, и 1889, février. P. 703–704*. Добавим также, что Ф.-К. Габорио 12 декабря 1888 г. заявил Олкотту о своем уходе из Теософского общества (*Ibid. 1888, décembre. P. 575*).

<sup>2</sup> Эзотерическая секция была закрытой группой внутри Теософского общества, доступ в которую получали только продвинутые ученики, хотя формально эта секция не имела никакой связи с Обществом. – *Прим. пер.*

<sup>3</sup> В действительности, президентом европейской секции Блаватскую назначил не Олкотт, а британский филиал Теософского общества, что вызвало конфликт между Блаватской и Олкоттом, наложившим вето на это решение. В ответ Блаватская пригрозила уйти в отставку и выйти из Общества. В итоге, однако, обе стороны пошли на компромисс, Олкотт сохранил за собой пост президента, но предоставил большую автономию национальным отделениям и эзотерической секции. – *Прим. пер.*

ства. Таким образом, в Теософском обществе были три автономные секции. В наши дни существует столько «национальных теософских обществ», т. е. автономных секций, сколько есть стран, где живет достаточно теософистов для создания одной такой секции, но, конечно, все они, за исключением раскольнических группировок, поддерживают постоянную связь с главной штаб-квартирой в Адьяре и получают оттуда указания, которые принимаются без малейших возражений. Итак, автономия носит чисто административный характер.

В рассматриваемое нами время в американской секции произошли неприятные события: д-р Элиот Е. Коуэс, известный ученый, который пошел по ложному пути, но которому вскоре открылись глаза на многие вещи, основал независимое Общество, и к нему присоединились несколько существовавших в Соединенных Штатах отделений. Конечно, тотчас же было заявлено о его исключении. Д-р Коуэс ответил публикацией статьи, в которой показал, что мнимые откровения «махатм», выдававшиеся теперь за источник вдохновения для создания как «Разоблаченной Изиды», так и «Тайной доктрины», были заимствованы большей частью (это касается прежде всего первого из этих двух трудов) из книг и рукописей, доставшихся г-же Блаватской по наследству от барона де Пальма<sup>1</sup>. По замечанию д-ра Коуэса, подтверждением этой истины мог бы послужить тот факт, что одним из наиболее часто упоминаемых авторов в этих сообщениях, якобы произошедших с Тибета, является французский оккультист Элифас Леви<sup>2</sup>. Барон де Пальм умер в Нью-Йорке в 1876 г., завещав Теософскому обществу все свое имущество. Синнетт утверждал, что помимо библиотеки он совершенно ничего после себя не оставил<sup>3</sup>. Однако г-жа Блаватская писала в июле 1876 г.: «Он оставил все свое имущество нашему Обществу», и еще 5 октября того же года: «Он владел большим количеством богатых серебряных приисков и семнадцатью тысячами акров земли»<sup>4</sup>. Без сомнения, этим (имуществом – *A. I.*) не следовало пренебрегать, но в любом случае, по-видимому, факты говорят о том, что содержимое его библиотеки широко использовалось для написания «Разоблаченной Изиды», увидевшей свет в следующем году. Разоблачения д-ра Коуэса имели некоторую реакцию в Америке, прежде всего благодаря личности их автора. Вот почему Джадж посчитал необходимым начать против него и против опубликовавшей его статью газеты процесс о возмещении убытков за «клевету в адрес основателей Общества»<sup>5</sup>. Впрочем, этот процесс не имел никакого продолжения, так как он был прекращен после смерти г-жи Блаватской, от имени которой и был затеян. Блаватская использовала это дело в качестве предлога, и

<sup>1</sup> Барон де Пальм – обедневший аристократ, бывший одним из первых членов Теософского общества. – *Прим. пер.*

<sup>2</sup> New York Sun. 20.07.1890.

<sup>3</sup> Sinnett A. P. Incidents in the life of M-e Blavatsky. London: G. Redway, 1886. P. 204.

<sup>4</sup> На самом деле завещание барона, передававшее Олкотту замки и земли в Европе, оказалось фиктивным, потому что де Пальм ими давно не владел. – *Прим. пер..*

<sup>5</sup> New York Daily Tribune. 10.09.1890.

23 сентября 1890 г. направила членам французского отделения длинное письмо, в котором жаловалась, что «клевета» аналогичного характера получила распространение в Лондоне и заявляла, что ее «личным врагам» оказывает помощь «один из самых активных членов Общества во Франции», а это был никто иной, как Папюс, который «пересек один-два раза Ла-Манш с этой почетной целью». Блаватская добавила, что ее терпение на пределе, и угрожала отныне подавать в суд на любого, кто позволил бы возводить против нее подобные обвинения.

Г-жа Блаватская умерла в Лондоне 8 мая 1891 г. Она уже давно болела, и, кажется, что от нее даже два-три раза отказывались врачи<sup>1</sup>, но, как утверждали, в момент смерти ей стало лучше, что приписывали вмешательству оккультного влияния. Согласно Синнетту, она якобы тотчас же перешла в другое тело, на этот раз в тело мужчины в самом расцвете сил. Ближе к нашим временам Ледбитер также написал на эту тему: «Тем, кто был близко знаком с великой основательницей нашего Общества, г-жой Блаватской, в целом известно, что, оставив тело, в котором мы ее знали, она вошла в другое тело, только что оставленное перед этим его предыдущим владельцем. Что касается того, было ли это тело специально подготовлено для нее, у меня нет никакой информации, но существуют другие известные примеры, когда происходило подобное»<sup>2</sup>. Впоследствии мы еще вернемся к этой странной идеи замены одной личности на другую, причем первая была просто обязана подготовить для второй подходящий организм, который та занимала в желанный момент. В мае 1897 г., ровно шесть лет спустя после смерти г-жи Блаватской, г-жа Безант заявила о том, что скоро она явится снова, воплотившись в теле мужчины. Это воплощение еще не произошло, но Ледбитер при любом случае продолжает повторять, что г-жа Блаватская уже перевоплотилась, и что полковник Олкотт должен перевоплотиться очень скоро, чтобы вновь работать вместе с ней<sup>3</sup>.

Подобные немедленные перевоплощения стали серьезным исключением из закона, который был сформулирован самой г-жой Блаватской и Синнеттом. Согласно этому закону, промежуток между двумя следующими друг за другом жизнями обычно составляет двенадцать-пятнадцать столетий. Правда, от этого мнимого закона отказались даже для обычных случаев, и это достаточно любопытный пример того, как меняются положения теософистского учения, и одновременно того, как эти изменения стараются скрыть. Г-жа Блаватская написала в «Тайной доктрине» следующее: «Кроме как в случае маленьких детей и людей, чья жизнь была прервана в результате какого-либо несчастного случая, никакая духовная сущность не

<sup>1</sup> Согласно Олкотту, она страдала болезнью Брайта (*Lotus*. 1888, juillet. P. 225).

<sup>2</sup> *Adyar Bulletin*. 1913. Octobre.

<sup>3</sup> *Leadbeater C. W. L'Occultisme dans la Nature*. P. 72, 414. (Впоследствии Елена Рерих станет утверждать, что Блаватская перевоплотилась примерно в 1894 г. в Австрии в мужском теле и в 1924 г. в физическом теле прибыла в «главную Твердыню», т. е. в Шамбалу. – *Рерих Е. И. Письма. 1929–1938. Т. 1. С. 231, 270. Письма от 21 июля, 8 сентября 1934 г.*) – Прим. пер.

может воплотиться, прежде чем истечет срок в несколько столетий»<sup>1</sup>. Между тем м-р Ледбитер сделал открытие, что, используя «выражение “духовные сущности”, г-жа Блаватская имела в виду только высокоразвитых индивидов»<sup>2</sup>. И он приводит таблицу, в которой, в соответствии со «ступенями эволюции», достигнутыми человеческими индивидами, промежутки колеблются от двух тысячелетий и больше для «тех, кто вступил на путь», кроме исключительных случаев, и от 1200 лет для «тех, кто к нему приближается», до сорока-пятидесяти и даже до пяти лет в случае «отбросов человечества»<sup>3</sup>. Что касается места, где Синнетт ясно утверждал, что «практически невозможно говорить о возможности нового рождения, пока не пройдет полтора тысячелетия»<sup>4</sup>. Вот объяснение того же самого автора: «Есть основания считать, что письма, послужившие основой “Эзотерического буддизма”, были написаны различными учениками Учителей под общим руководством этих последних; итак, принимая в расчет неточности, которые могли в них вкрадаться (а нам известно, что не обошлось без этого), невозможно предполагать, что авторы не были знакомы с фактами, очень легко доступными для всякого, кто может наблюдать процесс реинкарнации»<sup>5</sup>. Нам следует помнить, что письмо, о котором идет речь, было предназначено не для публики, но адресовалось лично г-ну Синнетту. Однако нет сомнений, что он сообщил о содержании письма некоторым людям, работавшим вместе с ним. Среднее количество лет, установленное для них (сотрудников Синнетта – *A. I.*), возможно, является точным, но мы не можем допускать этого для всей человеческой расы в нынешние времена»<sup>6</sup>. Конечно, очень удобно выпутываться подобным образом, и точно такой же метод мог бы помочь сгладить все противоречия, которые г-н Хьюм фиксировал с 1883 г.<sup>7</sup> Что касается «неточностей», отнесенных на счет небрежных учеников, разве не сам Кут Хуми, когда речь шла о деле Киддла, дал пример этого? С другой стороны, нам известно, что Маваланкар, Субба Рао и другие выдавали себя за «чела», или прямых учеников «Учителей», так что нет никаких оснований отрицать, судя по только что приведенной нами цитате, что они и являлись авторами писем, о которых речь идет, каковыми они и были в действительности, но «под руководством» г-жи Блаватской. С тех пор, как «Учителям» стала приписываться только роль «общего руководства» в деле составления этих по-

<sup>1</sup> *Blavatsky E. P. Secret Doctrine.* London, New York, Madras: The Theosophical Publishing Co. Ltd, 1888. Vol. II. P. 317.

<sup>2</sup> *Leadbeater C. W. Op. cit.* P. 325.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 327–333.

<sup>4</sup> *Sinnett A. P. Le Bouddhisme Esoterique.* P. 128, P. 173.

<sup>5</sup> Путем «ясновидения», особый интерес к которому проявляет г-н Ледбитер.

<sup>6</sup> *Leadbeater C. W. Op. cit.* P. 325–326.

<sup>7</sup> Тенденция сокращения срока между двумя земными воплощениями проявится далее в перихианстве. Как будет утверждать Елена Перих, в связи с убыстрением темпа эволюции в ее время этот срок составляет уже не сотни, но десятки лет и даже годы (*Perikh E. I. Письма. 1929–1938. Т. 2. С. 116. Письмо от 17 марта 1936 г.*) – Прим. пер.

сланий, и, к тому же, начали замалчивать способы «осаждения», стало, конечно, намного труднее раскрыть явный обман. Итак, приходится согласиться, что использующим этот прием не занимать определенной ловкости. Но чтобы попасться на это, надо находиться в неведении, как, быть может, находятся в неведении многие современные теософисты в отношении всей истории первого периода существования Теософского общества. По правде говоря, весьма печально, что это Общество, вопреки обычаю старинных тайных обществ, наследниками которых мнят себя теософисты, оставил после себя такое огромное количество письменных документов.

(Продолжение следует)

## ЛИТЕРАТУРА

### *Книги и статьи, упоминаемые в тексте Р. Генона*

*Blavatsky E. P. Secret Doctrine.* London, New York, Madras: The Theosophical Publishing Co. Ltd, 1888. V. II. P. 317.

*Foote G. W. Mrs. Besant's Theosophy.* London: Progressive Pub. Co., 1889.

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

*Papus.* Traité méthodique de Science Occulte. Glossaire des principaux termes de la Science Occulite. Paris, 1891.

*Sinnett A. P. Le Monde Occulte.* Paris, Bruxelles: G. Carré, A. Manceaus, 1887.

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

*Sinnett A. P. Incidents in the life of M-e Blavatsky.* London: G. Redway, 1886.

*Solovyoff V. S. A modern priestess of Isis.* London: Longmans, Green–New York, 1895.

*Wachtmeister C. Reminiscences of H. P. Blavatsky.* London: Theosophical Publications Society, 1893.

### *Периодические издания, упоминаемые в тексте Р. Генона*

Adyar Bulletin.

Borderland.

Christian College Magazine.

Freethinker.

Lotus.

Lucifer.

New York Sun.

New York Daily Tribune.

Pall Mall Gazette.

Paris.

Proceedings of the Society for Psychical Research.

Religio-Philosophical Journal (Chicago).

Revue de l'Hipnotisme.

Revue Philosophique.

Revue Scientifique.

Revue Socialiste.

Revue Théosophique.

Revue Théosophique française.

Temps.

Voile d'Isis.

# ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ДИАЛОГЕ ВОСТОКА И ЗАПАДА

*O. V. Клещевич*

## АНАЛИЗ АЛХИМИЧЕСКОГО СЛОЯ ТРАКТАТА «ЭШ МЕЦАРЕФ» (часть первая)<sup>1</sup>

### *Введение*

Книга К. Ю. Бурмистрова, в которой помещен перевод трактата «Эш мецареф», посвящена малоизученному и «практически незамеченному явлению»<sup>2</sup>, которое он называет «каббалистической алхимией», «пограничным» феноменом на стыке двух эзотерических систем – еврейской каббалы и алхимии. Несмотря на то, что оригинальный текст «Эш мецареф» на иврите до сих пор не обнаружен, он сохранился в латинском переводе, в виде отдельных фрагментов, которые были опубликованы в 1-м томе антологии «Kabbala Denudata» (Зульцбах, 1677) христианским каббалистом и гебраистом Кристианом Кнорром фон Розенротом (1636–1689). В монографии К. Ю. Бурмистрова впервые публикуется реконструированный им по оригинальной публикации латинский текст трактата и его комментированный русский перевод. Предприняв анализ взглядов автора «Эш мецареф» и сопоставив его с еще целым рядом каббалистических текстов, автор монографии поставил перед собой задачу: выделить основные особенности алхимико-каббалистического мировоззрения и обозначить черты сходства и различия между этими двумя эзотерическими традициями.

Как отмечает К. Ю. Бурмистров, при широком изучении каббалистической традиции единственным исследователем, специально занимавшимся вопросом о соотношении каббалы и алхимии, был основоположник науки о еврейской мистике Гершом Шолем (1897–1982). Уже в 1920-х гг. он выявляет и рассматривает основные тексты каббалы, в которых встречаются алхимические концепции. В статьях и докладе того времени Шолем отмечал сходство целей каббалы и духовной алхимии, и в то же время – различие их символических систем, а также усматривал роль «христианской каббалы в попытках соединить еврейскую каббалу с алхимией»<sup>3</sup>. Бурмистров пишет, что, «по всей видимости, в 1920-х гг. тема взаимоотношений между каббалой и алхимией была одной из главных для

---

© О. В. Клещевич

<sup>1</sup> Мой анализ базируется на исследовании перевода данного трактата, выполненного К. Ю. Бурмистровым в монографии «”Ибо он как огонь плавильщика”: каббала и алхимия» (М.: ИФРАН, 2009).

<sup>2</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 11.

молодого Шолема, только начинавшего в то время свои исследования еврейской мистики»<sup>1</sup>. После этого всплеска интереса к данному вопросу Шолем вновь обращается к нему только во второй половине 1970-х гг. в публикации «Каббала и алхимия», подготовленной для ежегодной конференции общества «Эранос» в Асконе (Швейцария) и вышедшей затем отдельной книгой. Собрав огромный материал, Шолем «воздерживался от того, чтобы видеть в нем свидетельство существования некоего целостного феномена, который можно было бы назвать каббалистической алхимией. Он утверждал, что алхимия всегда была для каббалы чем-то маргинальным, в историческом отношении малозначительным, признавая возможность лишь ограниченного влияния на каббалу алхимического символизма»<sup>2</sup>.

Цель своей работы К. Ю. Бурмистров обозначил следующим образом: «...рассмотреть проблему соотношения каббалы и алхимии в целом и каббалистической алхимии – в частности. Дело в том, что подавляющее большинство упомянутых еврейских алхимических и околоалхимических текстов <...> никак не связаны с каббалой! Круг же относящихся к данной проблеме источников очень узок: это книги, часто вышедшие единственным изданием несколько веков назад и сохранившиеся в считанных экземплярах, рукописи, о которых мы знаем лишь из цитат в более поздних текстах, и т. д.»<sup>3</sup>.

Следует упомянуть, что методология К. Ю. Бурмистрова основана «прежде всего не на типологическом сходстве между элементами этих систем, но на реальных исторических случаях контакта между традициями, зафиксированных в сохранившихся текстах»<sup>4</sup>. Он также полагает, что «в эзотерических течениях “смешанного” типа известные идеи и факты подчас предстают в совершенно неожиданной перспективе, в новых аспектах, которые не были разработаны в самой исходной традиции, были ею не замечены либо же намеренно скрыты. В таких пограничных областях, какой является и каббалистическая алхимия, происходит как бы взаимное отражение различных систем, и ее изучение обогащает нас не только информацией об этой малоизвестной синкретической школе европейской натурфилософии, но и о тех традициях, элементы которых она в себе объединила: алхимии (христианской, европейской, арабской), каббалы, христианской каббалы, астрологии, магии»<sup>5</sup>.

Широко распространено мнение, будто «Эш мецареф» – единственный дошедший до нас более или менее полный текст, в котором сделана систематическая попытка соединить каббалу и алхимию на основе глубокого знания обоих традиций. Однако у меня во время чтения как текста

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 12

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> Там же. С. 18.

<sup>5</sup> Там же.

К. Ю. Бурмистровым, так и обращения к самому переводу оригинала трактата, данному в приложении к монографии, закрались сомнения в том, что анонимный автор действительно хотел соединить эти две ветви мистической традиции воедино. К. Ю. Бурмистров принял решение не рассматривать алхимический слой трактата. Он пишет, «поскольку в этом (алхимическом – *O. K.*) слое каббала не играет никакой роли, мы его специально *не рассматриваем*. Предположительно именно относящиеся к нему фрагменты были опущены составителем “Словаря каббалистических терминов” в “*Kabbala Denudata*” и потому отсутствуют в имеющемся латинском тексте “Эш мецаref”»<sup>1</sup>. Меня же, в связи со спецификой моих научных интересов, заинтересовал именно алхимический слой трактата. К тому же у меня не вызывает сомнение высказывание М. Иделя, что «сознание того, что следует по отдельности изучать каждую символическую систему, прежде чем приступать к поискам каких-либо обобщающих определений, является жизненно необходимым для серьезного исследования в данной области»<sup>2</sup>.

Первым, что мне бросилось в глаза и вызвало сомнение относительно однозначности выводов К. Ю. Бурмистрова, была фраза из первого фрагмента, где автор после описания соответствий сфиrot алхимическим металлам вдруг заявляет: «...и если кто-нибудь иначе все это расположил, у меня с ним не будет никакого противоречия, ибо все к единому стремится»<sup>3</sup>. Бурмистров этот пассаж в примечаниях комментирует таким образом: «...обоснование предмета для спора в данном случае также свидетельствует о “герметическом” настрое автора: “ибо все к единому стремится”»<sup>4</sup>. Однако подобное положение дел невозможно с точки зрения алхимической традиции, где существует закрепленное соотнесение металлов, этапов трансмутации и прочей алхимической атрибуции за конкретными символами. К тому же любого исследователя, знакомого с алхимией и каббалой, те схемы, которые приводит Бурмистров, извлекая их из текста трактата «Эш мецаref», навели бы на размышление о возможности существования внутри текста некой неявно читаемой, скрытой информации, в том числе и обилие нераскрытых ссылок на Писание.

Если такая информация действительно существует, то применение разработанной мной методики герменевтики алхимических трактатов (и, добавлю, иных неявно читаемых текстов)<sup>5</sup> к тексту трактата «Эш мецаref», может дать интересные результаты, их я и выношу на суд читателей.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 95.

<sup>2</sup> Идель М. Каббала: новые перспективы. С. 370.

<sup>3</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 210.

<sup>4</sup> Там же. С. 261.

<sup>5</sup> Клецевич О. В. Проблема содержания алхимического трактата XVI–XVII вв. как пособия по духовному совершенствованию человека. С. 91–95.

## *Герменевтика алхимического слоя трактата «Эш мецареф»*

Прежде чем приступить к вычленению текстовых кодов и к их расшифровке в алхимическом слое трактата «Эш мецареф», следует вспомнить напутствие Фулканелли, который писал, что учителя древности «прибегали прежде всего к *герметической кабале*, которую они называли *языком птиц* или *богов*, а также *веселой наукой*. Так под кабалистическим покровом скрывали они от непосвященных основы своей науки»<sup>1</sup>. Иными словами, священные книги, включая алхимические трактаты, «не следует понимать буквально, надо путем кабалистического толкования уловить дух, как, собственно, и делается, в случае алхимических трудов. Редкие авторы, затрагивающие вопрос о *языке птиц*, ставили его на первое место, считая источником всех других языков»<sup>2</sup>.

Уже само название трактата – «Эш мецареф» («Огонь плавильщика») отсылающее нас к Книге пророка Малахии: «...и сядет переплавлять и очищать серебро и золото, и очистит сынов Левия и переплавит их, как золото и серебро, чтобы приносили жертву Господа в правде» (Мал. 3:2–3), достаточно прозрачно намекает на то, о чём пойдет речь. Не вызывает сомнения вывод о том, что трактат содержит наставления «сынам Левия» о правильном служении Богу.

Обратимся к тексту. Трактат представляет собой фрагменты разного объема, разбросанные по тексту «Словаря каббалистических терминов», вошедшего в первый том антологии «Открытая каббала, или Еврейское трансцендентальное и метафизическое, а также богословское учение» Кнорра фон Розенрота (1677). По утверждению К. Бурмистрова, «Эш мецареф» был первоначально написан на иврите. Кнорр имел дело с полной версией трактата, «поскольку подбор дошедших до нас фрагментов мог осуществлять только он сам, имея задачу составления “Словаря каббалистических терминов”»<sup>3</sup>. Этот факт свидетельствует о том, что порядок фрагментов, предложенный Кнорром, и воспроизведенный К. Бурмистровым, не обещает исследователю первоначальной последовательности в изложении материала трактата.

Минуя два первых фрагмента, являющиеся, по сути, объемным предисловием к трактату, в котором автор объясняет свое намерение осветить взаимосвязь каббалы и алхимии, мы достаточно скоро заметим, что остальные фрагменты лишены связности в изложении и в таком виде текст похож на «каббалистический лабиринт», ставящий под сомнение надежду из него выбраться. В своем исследовании я не стану опираться на указанную К. Бурмистровым последовательность фрагментов трактата, а пересортирую фрагменты согласно выявленной мной традиционной компози-

<sup>1</sup> Фулканелли. Философские обители и связь герметической символики с сакральным искусством и эзотерикой Великого Делания. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 70–71.

ционной схеме алхимического трактата<sup>1</sup>, и мы посмотрим, что из этого выйдет.

Традиционная композиционная схема алхимического трактата выглядит следующим образом:

1. Предмет великого делания.
2. Агент великого делания.
3. Цель великого велания.
4. Описание этапов великого делания.

После сортировки фрагментов по темам композиционной схемы у меня получилось следующее содержание трактата «Эш мецареф»:

Предисловие – фр. 1, 2.

1. Раздел 1. Предмет великого делания: фр. 13 «Лев».
2. Раздел 2. Агент великого делания: фр. 17 «Иордан», фр. 18. «Сера», фр. 8 «Копье».
3. Раздел 3. Цель великого делания: фр. 3. «Виды золота», фр. 20 «Луна», фр. 16 «Основание» – «Живое серебро».
4. Раздел 4. Этапы великого делания: фр. 14–15 «Свинец», фр. 9–10 «Олово», фр. 11–12 «Медь», фр. 7 «Железо», фр. 5–6 «Серебро», фр. 4 «Золото», фр. 19 «Голубь».

Начну анализ трактата «Эш мецареф» с предисловия, включившего в себя два первых фрагмента. К сожалению, следует признать, что те комментарии, которые К. Ю. Бурмистров прилагает к трактату, почти ничего не объясняют, как, впрочем, и комментарии его предшественников, на которых он в этих комментариях ссылается. На мой взгляд, это закономерно, поскольку каббалистический слой, как читатель со временем убедится, несет в себе весьма небольшую нагрузку в общем смысловом поле трактата. Поэтому я предлагаю пойти другим путем и использовать в качестве маркеров только ссылки на Писание и алхимические символы.

Предисловие трактата начинается с фр. 1, с притчи: «Элиша – самый знаменитый пророк, пример естественной мудрости, презирающий [земное] богатство, как о том сообщает история об исцелении Наамана в 2 Цар. 5:6<sup>2</sup>; – «И принес [Нааман] письмо царю Израильскому [от царя Сирийского], в котором было сказано: и так, с приходом письма этого к тебе, вот, посылаю к тебе Наамана, слугу моего, чтобы ты снял с него проказу его».

В этом отрывке сразу же обращает на себя внимание появление «царя Сирийского». «Слова Сирия, сирийский, согласно самым разным авторам, <...> изначально означали нечто совершенно иное, нежели принято обычно полагать. Сирия представляет собой Солнечную землю»<sup>3</sup>. Т. е. «царь Сирии», алхимик, посыпает к царю Израильскому, каббалисту, Наамана, с тем, чтобы каббалист исцелил того от проказы, потому, как продолжает

---

<sup>1</sup> Клещевич О. В. Указ. соч. С. 91–95.

<sup>2</sup> На самом деле – 4 Цар 5:6.

<sup>3</sup> [Комментарий В. Карпца]. XXXVI // Фулканелли. Указ. соч. С. 532–533.

повествование «Эш мецареф», что «он<sup>1</sup> поистине богат, как о том сказано в *Пирке Авот*, гл. 4: “Кто же богатый? [Тот], кто радуется доле своей”. Ибо настоящий целитель нечистых металлов внешне богатства не показывает, но подобен скорее **רֹאשׁ**, природе первичной, пустой и бесплотной; слововое же значение слова сего равно числу имени **עֲשָׂלָא** Элиша – 411. Ибо истинно сказано в *Бава Кама*, л. 71, 2: “Вещь, которая служит причиной богатства (такого как подлинная мудрость) – замена богатству”»<sup>2</sup>.

А далее следует пассаж, на котором следует остановиться подробнее:

«Потому учись очищать Наамана, приходящего с севера из Сирии; и познай силы Иордана, который подобен **גִּרְרָא**, реке Суда, с севера текущей; и вспомни, что сказано в *Бава Батра* л. 25, кол. 2: «Кто хочет быть мудрым, живет на юге, а кто хочет разбогатеть, обратится к северу, и т. д.». Хотя там же р. Иехошуа бен Леви говорит: «Пусть он всегда проживает на юге, ибо когда он станет мудрым, одновременно он станет и богатым; как сказано в Притч. 3:16: “Долгоденствие в правой руке ее, богатство и слава в левой руке ее”». А иного и не желай богатства.

Но знай, что тайны этой мудрости по своей сути не отличаются от высших тайнств каббалы: ибо каков смысл заповедей в Святости, таков и в Нечистоте; и какие сфирот есть в [мире] Ацилут, они же – в [мире] Асия и, мало того, они же в том царстве, которое обычно именуется Минеральным; хотя величие их всегда сильнее в высших [вещах]»<sup>3</sup>.

Рассмотрим каждую фразу отдельно.

«Потому учись очищать Наамана, приходящего с севера из Сирии; и познай силы Иордана, который подобен **גִּרְרָא**, реке Суда, с севера текущей; и вспомни, что сказано в *Бава Батра* л. 25, кол. 2: «Кто хочет быть мудрым, живет на юге, а кто хочет разбогатеть, обратится к северу, и т. д.». Очевидно, здесь интерпретация должна быть следующая: «Учись целительству и мудрости у алхимиков, получив у них посвящение (познай силы Иордана – реки, текущей с севера)<sup>4</sup>. И помни: каббалисты – мудры, но алхимики обладают причиной богатства, а, следовательно – заменой ему». Т. е., используя традиционный каббалистический оборот сопоставления юга и севера, автор «Эш мецареф» наполняет его алхимическим значением севера, демонстрируя главенство алхимической мудрости над каббалистической.

Далее: «Хотя там же р. Иехошуа бен Леви говорит: «Пусть он всегда проживает на юге, ибо когда он станет мудрым, одновременно он станет и богатым; как сказано в Притч. 3:16: “Долгоденствие в правой руке ее, богатство и слава в левой руке ее”». – Здесь юг ассоциируется с пассивной, воспринимающей стороной великого делания, а север – с актив-

<sup>1</sup> Речь идет об Элише.

<sup>2</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 209.

<sup>3</sup> Там же. С. 209–210.

<sup>4</sup> О значении символа «Иордан» – см. ниже.

ной, дающей. Иными словами, здесь содержится призыв воспринять алхимическую мудрость, не желая иного богатства.

Следующий пассаж: «Но знай, что тайны этой мудрости по своей сути не отличаются от высших тайнств каббалы: ибо каков смысл заповедей в Святости, таков и в Нечистоте; и какие сфиры есть в [мире] Ацилут, они же – в [мире] Асия и, мало того, они же в том царстве, которое обычно именуется Минеральным; хотя величие их всегда сильнее в высших [вещах]». – Но знай, что тайны этой мудрости, т. е. алхимии, по сути не отличаются от высших тайнств каббалы, ибо каков смысл заповедей в святости (алхимии), таков и в нечистоте (каббале); и какие сфиры есть в мире ацилут<sup>1</sup>, они же в мире асия, и, более того, все это присутствует в том царстве, которое именуется обычно минеральным («минеральное содержит в себе все *металлы*, и все виды которые относятся и принадлежат к ним»<sup>2</sup>). Не вызывает сомнений, что алхимия предстает здесь святостью, а каббала – нечистотой; алхимия – это мир эманаций, а каббала – мир, находящийся самом начале пути духовного развития, наиболее близкий человеку мир. И оба этих мира принадлежат минеральному царству – царству металлов.

Далее автор «Эш мецафеф» подробно рассматривает несколько схем «соответствий» каббалистических сфириот Древа жизни алхимическим «веществам». Однако делает он это отнюдь не, как пишет К. Ю. Бурмистров, «в качестве теоретического основания каббалистической алхимии, с целью объяснить связь между металлами (и, шире, веществами, участвующими в алхимических процессах) и сфириот, т. е. связать тварный мир алхимической натурфилософии с миром божественным»<sup>3</sup>. Наоборот, цель автора трактата заключается в том, чтобы показать, насколько эти миры взаимно противоречивы и несходны. Тем более, как указывалось выше, автор «Эш мецафеф» связывает алхимию отнюдь не с «тварным миром», а с миром эманаций, и недвусмысленно ставит ее выше каббалы. Действительно, эти схемы имеют значение для всего последующего изложения, но совсем с иной точки зрения. Цель автора «Эш мецафеф» – не обеспечить теоретическое обоснование каббалистической алхимии, а наоборот – разоблачить ее претензии на существование.

Рассмотрим схему 1<sup>4</sup>. Отождествляя сфири Кетер с «корнем металлов», который по алхимическим представлениям обозначает «огонь мягкий

<sup>1</sup> Ацилут – высший из четырех миров каббалы, относящийся только к чистому Духу Бога, система управления всеми расположенными ниже мирами вплоть до нашего мира. Также известен как мир эманаций. Как пишет И. Регардье, «Четыре Мира каббалы – деление Древа Жизни на четыре уровня проявлений в соответствии с формулой ЙХВХ. Высший, божественный является наиболее абстрактным, низший – наиболее грубым и плотным. В Четыре Мира входят: Ацилут, Бриа, Йецира и Ассиа». Регардье И. Древо Жизни: иллюстрированная книга магии. (Словарь). С. 488–489.

<sup>2</sup> Василий Валентин. Occulta Philosophia или О тайном чудо-рождении семи планет и металлов. С. 166.

<sup>3</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 98.

и благодатный, сохраняющий как металлы, так и людей. Вот каков этот Огненный камень, вращающий и пронизывающий металлические тела»<sup>1</sup>, автор «Эш мецареф» выводит из нее далее, по каббалистическим представлениям, сфиры Хохма, отождествляя ее со свинцом, и Бина, которая отождествляется здесь с оловом. По словам Бурмистрова, Г. Шолем отмечал, что «соотнесение этих двух металлов с высшими сфирами выглядит искусственным и едва ли объяснимым с каббалистической точки зрения»<sup>2</sup>. Однако и с точки зрения алхимической это также ничем не обосновано, как мы увидим далее. Более того, как для теоретического, так и для практического слияния каббалы и алхимии в одно течение требуется хотя бы совпадение смыслов этапов теургических процессов и их направленности в обеих традициях. Однако этого не происходит. Следование нисходящему порядку движения эманаций от сфиры Кетер вниз к сfiре Малкут по предлагаемой каббалой траектории с присвоением сфирам алхимических названий не выдерживает никакой «алхимической критики». Неоправданным с алхимической точки зрения является и механическое разделение на белые и красные вещества. К. Ю. Бурмистров отмечает, что андрогинность меди не свойственна алхимическим представлениям, однако продолжает настаивать на том, будто это показатель слияния каббалистической и алхимической традиции. Самая низшая точка Древа сфирам – сфира Малкут – обозначена на схеме как «лекарство металлов», т. е. это камень философов – цель алхимических превращений. Восхождение из этой точки наверх, к сfiре Кетер, сквозь несовершенные металлы бессмысленно с позиции алхимии и скорее походит на деградацию материи. Это говорит о том, что не только для алхимии, но и для каббалы такой вариант разворачивания событий в процессе совершенствования металлов – абсурд.

Далее, для соотнесения алхимических серебра и золота с основными «силами» и «сторонами» в учении каббалы, если трактат претендует на создание каббалистико-алхимической традиции, нет основания, так как алхимики никогда не разносили их «по разные стороны». Наоборот, алхимики показывали, что серебро, например, имеет несколько ипостасей. Так, в одной позиции оно является промежуточной ступенью на пути к камню философов, соответственно – к золоту в его ипостаси лекарства, в другой позиции – как символ Луны и женского принципа в процессе химической свадьбы. Если говорить о постулате «сфиры внутри сфирам», предполагающем «наличие своей собственной декады сфиры внутри каждой из сфирам»<sup>3</sup>, то он не имеет никакого отношения к алхимии, поскольку алхимический процесс имеет векторную направленность и не распадается на мультилицидно-матрешечные расслоения наслоения. Т. е. в алхимии невозможна мультипликация внутри этапов трансмутации, подобно разбору матрешки, когда дубликаты конкретного этапа уходят бесконечными по-

---

<sup>1</sup> Иже К. д'. Новое собрание химических философов. С. 113.

<sup>2</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 98.

<sup>3</sup> Там же. С. 99.

добытиями вглубь. Причем не совсем ясно, вглубь чего – пространства Все-ленной или материи.

Отвергая претензии каббалы объяснить сфириотическими схемами тегургические процессы внутри великого делания, автор «Эш мецареф» намекает на увлечение adeptов каббалы ментальной комбинаторикой и на отсутствие в их традиции раз и навсегда принятой схемы трансформации материи. Интерпретация Торы в каббале может быть сделана любым образованным человеком, который возьмет на себя смелость написать очередной труд. Этот труд со временем становится источником благоговейного цитирования и некритического изучения. Именно эту тенденцию автор «Эш мецареф» резюмирует в насмешливом пассаже, уже цитировавшемся ранее: «И если кто-нибудь иначе все это расположил, у меня с ним не будет никакого противоречия, ибо всё к единому стремится», который можно проинтерпретировать следующим образом: *каждый волен упражняться в дурной комбинаторике сколько его душе угодно, ибо к алхимии это не имеет никакого отношения*.

А далее следует еще один образчик каббалистической фантазии на алхимические темы: схема 2<sup>1</sup>. Здесь, как и в схеме 1, наблюдается несовпадение восходяще-нисходящего потока движения по Древу сфиrot. Если принять «алхимически справедливым» трансформационное восхождение «вещества» от Малхут до Гвуры, то остаются непонятны соответствия трех высших сфиrot: Кетер – «плотной воде», Хохмы – соли и Бины – сере. Здесь много неясностей, уводящих от смысла алхимической трансмутации, которая в последующих фрагментах трактата, тем не менее, описана в традиционном алхимическом ключе.

Следует согласиться с Г. Шолемом в том, что система, предложенная автором «Эш мецареф», непоследовательна. Он действительно «впадает в противоречие как с каббалистической, так и с алхимической традициями»<sup>2</sup>. И эти «трудности и нестыковки» говорят только об одном: целью автора «Эш мецареф» было не создать каббалистическо-алхимическую «связку», а продемонстрировать всю нелепость и откровенную спекулятивность подобной затеи.

Первый фрагмент заканчивается словами: «Но знай, сын мой, что [в этих вещах] скрыты такие тайны, которые не может высказать никакой язык человеческий; и потому я более *не погрешиу языком своим, но замкну на замок уста свои*, [как сказано в] Пс. 39:2»<sup>3</sup>, однако, открыв этот псалом, мы читаем: «Твердо уповал я на Господа, и Он приклонился ко мне и услышал вопль мой». Раскрывается значение этой фразы во фрагменте втором, который полностью посвящен традиционному для алхимических трактатов понятию профанов, относящихся к «типу заурядных исследователей природы, которые хотя и приступают к *созерцанию* того, что в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

<sup>3</sup> Там же. С. 211.

природе *на поверхности* и в глубине ее, но в [сокровенные] тайны ее не проникают; потому они трудятся напрасно и вечно остаются слугами»<sup>1</sup>, что в контексте общей метафоры трактата, очевидно, относится к тем, кто пытается «скрестить» каббалу и алхимию, не видя глубины тайн последней.

### *Раздел 1. Предмет великого делания*

Переходим к рассмотрению фрагментов в последовательности, соответствующей традиционной композиции алхимического трактата. Первый раздел посвящен предмету великого делания – человеческому существу, обозначаемому ртутью. Однако в алхимических трактатах название «ртуть» используется в разных смыслах. И именно с объяснения этого факта начинает свое повествование автор «Эш мецареф» во фрагменте 13, названном «Лев». Он пишет, что в естественной науке (алхимии) это название применяется различным образом. В первом пункте он отмечает тот смысл, «под которым аллегорически понимается вещество Металлического Снадобья (т. е. Лекарства – *O. K.*), семижды в Иордане очищаемое»<sup>2</sup>. Василий Валентин об этом же писал так: «Истинный Дух Меркурия и Душа Сульфура объединяются одновременно вместе с духовной Солью, заключаемые под небесами в одно тело. Это – Дракон и Орел, он – Король и лев, то есть Дух и тело, то есть тело золота, которое должно окраситься в *Лекарство*»<sup>3</sup>. Или же, переводя на обычный язык: предмет великого делания – это одно целое, состоящее из духа, души и тела и представляет собой тело золота, иными словами, вещество, которое предназначено стать лекарством и претерпеть нечто, что сделает его таковым.

Пропустим гематрические и нумерологические изыскания второго и третьего пунктов фрагмента «Лев», которые с алхимической точки зрения не содержат никакой информации. Обратимся к ссылке на Писание в пункте четвертом фр. «Лев»: «И пришли все колена Израилевы к Давиду в Хеврон, и сказали: вот, мы – кости твои и плоть твоя» (2 Цар. 5:1), где коротко и ясно подтверждается, что речь здесь идет о человеческом существе, плоти «почти всех людей»<sup>4</sup>.

Далее, в пункте пятом фр. 13 автор «Эш мецареф» переходит к следующему значению предмета алхимического практиса – ртути: «...и не думай, прошу тебя, что называется он так («Зеленый лев» – *O. K.*) по какой-либо иной причине, кроме цвета своего. Если не будет вещество твое зеленым не только в том своем промежуточном состоянии, перед тем, как оно в воду возвращается, но также и в дальнейшем, когда из него будет сделана золотая вода, – помни, что [в этом случае] необходимо исправить твой

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 231.

<sup>3</sup> Василий Валентин. О естественных и сверхъестественных вещах. С. 183.

<sup>4</sup> Пернети А.-Ж. Указ. соч. С. 346.

сухой Универсальный процесс»<sup>1</sup>. Посмотрим, что об этом «льве» пишут другие алхимические авторы. Эжен Канселье описывает значение зеленого цвета в алхимии таким образом: «...при философской работе именно зеленый цвет свидетельствует о нерушимом союзе и полном согласии двух начал, прежде противоположных – *меркурия и серы*, а также об обретении ими способности к росту»<sup>2</sup>. Более откровенен Фулканелли: «...активный огонь, который необходимо передать пассивному веществу, чтобы преобразовать его холодную и бесплодную основу в горячую и плодоносную, Мудрецы назвали зеленым львом»<sup>3</sup>.

Далее идет перечисление разнообразных львов Писания: Иов. 4:11, Йез. 19:2. Наум. 2:12, Притч. 30:30, не несущие никакой дополнительной информации, но «каббалистическим» образом подводящие к слову «сурьма». Сурьма – на алхимическом «языке птиц» – этот тот же антимоний, о котором Василий Валентин писал: «*Антимоний есть Меркурий*»<sup>4</sup>. А также: «*Антимоний еще не фиксирован, сырой и не выварился в земле до фиксированного состояния*»<sup>5</sup>. Далее, «*Антимоний (знак земли) является корнем и матрицей металлов*», писал А. Й. Кирхвегер<sup>6</sup>. В словаре Г. Гессманна читаем: «*Земля – принцип первоматерии, эфирной субстанции, являющейся основой всех физических явлений*»<sup>7</sup>. Все это дает нам понимание, что сурьмой алхимики именовали человека, уже знакомого с алхимическими тайнствами, но находящимся в самом начале его алхимического пути.

После седьмого пункта, опять полностью состоящего из гематических выкладок ради получения слова «сурьма», наступает черед пункта восьмого, где говорится о том, что «встречается имя Льва черного»<sup>8</sup>.

У Фулканелли находим: «Философская ртуть начинает серию хроматических изменений философского спектра с черного цвета, печати ее умерщвления. Это ее первая окраска и первое указание на благоприятный исход процесса»<sup>9</sup>, что, по-видимому, имеет отношение к человеческому существу, проходящему в процессе трансмутации стадию «нигредо».

Фрагмент 13 «Лев» заканчивается «красным львом»: «Под этим обозначением следует разуметь золото или уже умерщвленное, или только что

<sup>1</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 231.

<sup>2</sup> Канселье Э. Алхимия. Несколько очерков по герметической символике и Философской практике. С. 116.

<sup>3</sup> Фулканелли. Указ. соч. С. 296.

<sup>4</sup> Василий Валентин. De Microcosmo. С. 126.

<sup>5</sup> Василий Валентин. Триумфальная колесница Антимония. С. 229. Здесь следует уточнить, что такое алхимическая фиксация: «Фиксация – приведение веществ в форму, в котором влияние тепла устойчиво. В алхимическом смысле процесс приобретения устойчивости консистенции». – Гессманн Г. В. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков. С. 51.

<sup>6</sup> Кирхвегер А. Й. Золотая цепь Гомера, или Описание начала природы и природных вещей. С. 85.

<sup>7</sup> Гессманн Г. В. Указ. соч. С. 35.

<sup>8</sup> Бурмистров К. Ю. С. 232.

<sup>9</sup> Фулканелли. Указ. соч. С. 266.

извлеченное из рудника [Кладезя] Мудрецов, – черного цвета, но потенциально красного»<sup>1</sup>. В «Словаре алхимических образов» найдем, что «красный лев – это красная сера, горячая, сухая, мужское семя металлов, солнце (мужской принцип «копуса») в его первоначальной примитивной стадии»<sup>2</sup>.

Полагаю, что всех этих выкладок достаточно, чтобы составить синопсис данного фрагмента и раздела 1:

- Лев – это вещество, используемое для получения алхимического лекарства, которое очищают для этого в Иордане 7 раз.
- Под этим веществом в данном случае понимается человек.
- Человек этот для трансмутации и превращения в лекарство должен заполучить «зеленого льва», который представляет собой активный огонь, преобразующий меркурий и серу.
- Используя «зеленого льва», человек превращается в сурьму – антимоний, т. е. человека, знакомого с алхимическими таинствами, но находящегося в самом начале пути.
- После этого он будет проходить стадию нигредо, обозначаемую черным львом.
- Но нужно знать, что это состояние обещает благоприятный исход дела, так как черный цвет несет в себе потенцию красного, что означает выделение горячего семени металлов.

## *Раздел 2. Агент великого делания*

Этот раздел следует начать с фрагмента 17 «Иордан». Автор «Эш мециареф» пишет: «Обозначает [сие слово] Воду минеральную, полезную для очищения металлов и минералов прокаженных (*leprosum*)»<sup>3</sup>. Для прояснения этого места открываем «Рассуждение XIII» из «Убегающей Аталанты» М. Майера и читаем: «Нааман Сириянин по указанию Пророка должен был предпринять путешествие в Иудею, дабы смыть с себя семикратно в водах Иордана <...> Но в конечном итоге освобождение его от проказы таковым образом есть чудо Божественного всемогущества. Ведь проказа, находящаяся в крови и в важнейших органах человеческого тела, есть всеобъемлющая язва, неизлечимая с помощью омовения, а тем паче в холодной воде – таковой как воды Иордана. <...>

Влажность должна быть разрушена Огнем и степенями Огня, дающими мягкий нагрев и соответственное умеренное переваривание. Если сие таково, то как же удается добиться сего от воды? Можно ответить следующим образом: существует определенная Вода, обладающая теплыми сухими свойствами, как и многие ванны, в коих осуществляется Философское омовение. В сем заключается значение слов “мойте огнем и жгите водой”, ибо моющий Огонь и жгущая Вода отличаются лишь названием, но

<sup>1</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 232.

<sup>2</sup> Abraham L. A dictionary of alchemical imagery. Р. 166.

<sup>3</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 238.

совпадают по своему действию и его результату»<sup>1</sup>. Т. е. река Иордан – это символ агента великого делания, именно он очищает предмет делания от нечистоты.

Далее автор «Эш мецареф» добавляет: «Проистекает же вода эта из двух источников: один из них из-за [изобильной] текучести [своей называется] Йэор, то есть, жидкость, имеющая природу правой руки и милосердия; другой же называется ⌽, то есть, суровый и [обладающий] жесткой природой»<sup>2</sup>, что отсылает нас как будто к разным сторонам Древа сфирот, на деле же указывает на возможности двух путей постижения тайнств делания: влажного (милосердия) и сухого (сурового и жесткого).

Далее объясняется, как этот процесс происходит. «Она же (вода Иордана – *O. K.*) протекает через море Соленое, что надо отметить [особо], и, наконец, как полагают, смешивается с морем Красным, которое есть вещество серное, мужское, признанное у всех истинных мастеров»<sup>3</sup>. Вот что сообщает Фулканелли относительно символа «море», ссылаясь на Николя Валуа: «Мудрецы, – говорит он, – называют делание их морем, и как только вещество обращается в воду, из которого оно первоначально было образовано, вода получает название морской, ведь это и впрямь море, где терпели кораблекрушение многие мореплаватели, которым не указала путь звезда»<sup>4</sup>. Следовательно, море обозначает и процесс делания, и предмет делания, в стадии, когда он (предмет) уподобляется тому, что на него воздействовало. Причем сначала море – соленое, а затем оно становится красным. У того же Фулканелли читаем: «...термин *философский камень* на сакральном языке означает *камень со знаком солнца*. Этому *солнечному знаку* свойственен различный по яркости красный цвет»<sup>5</sup>. Этот пассаж подтверждает наш вывод относительно значения слова «море»: сначала оно соленое (имеющее отношение к телу – см. выше), а затем, по мере продвижения по пути трансмутации, становится красным – уподобляется солнцу – золоту-духу.

Выведем все полученные значения в синопсис.

- Река Иордан – символ агента великого делания, именно он очищает металлы от нечистоты.
- Его вода обладает теплыми, сухими свойствами, что заключено в алхимической максиме: «Мойте огнем и жгите водой».
- Постигается вода реки Иордан двумя способами: один по традиции называется влажным (милосердным), другой – сухим (суровым).

---

<sup>1</sup> Майер М. Убегающая Атланта, или Новые химические эмблемы, открывающие тайны естества. С. 108.

<sup>2</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 238–239.

<sup>3</sup> Там же. С. 239.

<sup>4</sup> Фулканелли. Указ. соч. С. 369.

<sup>5</sup> Там же. С. 173.

• Впадает река Иордан в море, которое подразумевает как процесс великого делания, так и сам предмет делания, в стадии, когда он (предмет) превращается в то, что на него воздействовало, т. е. в дух. Море это – соленое и красного цвета, что следует интерпретировать так: создающее условие для тела (соли) – превратиться в камень философов.

Далее следует поместить фрагмент 18 «Сера».

Этот фрагмент условно можно поделить на три части. Первая часть относится к каббалистическому описанию серы; вторая – к алхимическому описанию серы как агента великого делания. Здесь автор «Эш мецареф» сообщает читателю, что «это именно та сера, которая придает цвет огненный, пронизывая и преобразуя все земли нечистые, а именно – сера с солью, сера с огнем, дождем, изливающимся на нечестивых, т. е. на металлы нечистые»<sup>1</sup>. Т. е., характеризуя теургический характер взаимодействия серы и предмета великого делания, автор «Эш мецареф» дает традиционную ассоциацию серы не только с огнем, но и с водой: «...следует извлечь ее из воды, так что получишь ты огонь из воды: и если правилен будет путь твой пред Господом, всплынет перед тобой из воды железо»<sup>2</sup>. Однако, ссылка на 2 Цар. 6:6: «И отрубил он дерева, и бросил туда, и всплыло железо» не объясняет, а только затуманивает смысл появления железа из воды. Тем не менее, этот намек можно отнести к ассоциации теургического действия эманаций агента великого делания с копьем, появляющемся в следующем фрагменте исследуемого раздела трактата, который, дабы не разрывать связность нарратива, имеет смысл вставить внутрь фрагмента 18 «Сера».

#### *Фрагмент 8 «Копье»*

Он начинается со слов: «В истории металлических веществ сюда относится рассказ о Пинхасе в Числ. 25:7: “Финеес, сын Елеазара, сына Аарона священника, увидев это, встал из среды общества и взял в руку свою копье, и вошел вслед за Израильтянином в спальню и пронзил обоих их, Израильтянина и женщину в чрево ее: и прекратилось поражение сынов Израилевых”, в котором под прелюбодеями подразумеваются Сера мужская (мышьяковистая) и вода сухая, неправильным образом смешанные в минерале. Под копьем же Пинхаса [понимается] сила железа, действующая в веществе, чтобы очистить его от грязи; железом сим не только совершенно убивается это мужское, но и наконец само женское умерщвляется, так что вполне уместно провести здесь сравнение с чудом Пинхаса»<sup>3</sup>.

Фулканелли в «Философских обителях» пишет о копье следующее: «В страстях Спасителя нашего Иисуса Христа Лонгин играет роль св. Михаила и св. Георгия. У язычников то же самое делают Кадм, Персей и Язон.

<sup>1</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 239.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 224.

Лонгин прободает бок Христа, как небесные рыцари и греческие герои пронзали дракона»<sup>1</sup>. И далее: «Обычно под драконом Философы прежде всего подразумевают летучее вещество. Именно этого дракона они советуют убить копьем – на этом построено множество легенд и аллегорий»<sup>2</sup>. Возникает вопрос: что подразумевали под драконом алхимики?

Для ответа на этот вопрос обратимся к пространной цитате из «Словаря алхимических образов»: «Дракон, – это меркурий двойственной природы в его первой, темной, хтонической фазе. В “Рассказе слуги каноника” Чосер отмечал: “Говаривал [Гермес]: ‘Дракон не сдохнет до тех пор, пока не умерщвлен он будет братом’ ”. В начале алхимического опуса алхимик растворяет металл, или материю Камня, в первоначальной материи творения, в *prima materia*, для того, чтобы получить двойное семя металлов, из которого был создан философский камень и где выращивается золото. Эти два семени, философский сульфур (мужское, горячее, сухое) и философский *argent vive*, или ртуть (женское, холодное, влажное), уподобляют двум драконам, одному – крылатому, другому – бескрылому. Николя Фламель писал: “Присмотритесь к этим *двум драконам*, поскольку они истинные принципы, или начала этой *философии* <...> Первый называется *сульфур*, или горячий и сухой, а второй – *argent-vive*, или холодный и влажный. Это *солнце* и *луна* меркуриального источника”. В другом месте Фламель объясняет: ”Бескрылый дракон – это сульфур, потому что он никогда не улетучивается из огня. Летучий змей – это ртуть (женское семя, состоящее из воды и земли), которая увлекается воздухом, потому что во время основной стадии она улетучивается, или испаряется”. Эти два отдельных семени должны быть объединены семенным образом посредством меркурия, матери металлов, для создания магической, меркуриальной, или неизменной воды, которая может взять верх над каждой *металлической* вещью, будучи твердой и сильной. Это вода называется “кровью дракона”. Объединение мужского и женского семени представлено в алхимических текстах как мощная и кровавая схватка, в которой оба дракона убивают друг друга, дабы породить потомство. После этой схватки драконы трансформируются в гармоничных змей, обвивающих кадуцей Меркурия»<sup>3</sup>.

На основании вышеизложенного представим синопсис фрагмента 8 «Копье»:

- Внутри человеческого существа существуют ртуть и сера, которые без вмешательства агента делания – копья Пинхаса, Лонгина, «силы железа», не способны объединиться и начать очищаться от скверны.
- Именно таким образом, ударом «копья», умерщвляется неспособное к трансмутации вещество.

---

<sup>1</sup> Фулканелли. Указ. соч. С. 241.

<sup>2</sup> Там же. С. 281–282.

<sup>3</sup> Abraham L. Op. cit. P. 59–60.

Вернемся к третьей части фрагмента 18 «Сера», перед которой мы вставили фрагмент 8 «Копье». Она посвящена описанию внутренней серы, анимы, которая присуща всем существам без исключения, в том числе и адептам алхимии, находящимся на разных ступенях трансмутации. Причем автор подчеркивает здесь способ оживления внутренней серы методом взрыва: «...после фульминации посредством Уксуса коллигируются из щелока»<sup>1</sup>, – взрывного воздействия гермафродита, т. е. существа, уже прошедшего химическую свадьбу и смешавшего свою душу с духом. Как писал Кирхвегер, «к гермафродитной природе я отношу все те руды и металлы, которые тут изначально связал уксус, но из-за слабого вываривания они остались незавершенными»<sup>2</sup>. Щелок же означает «отвар золы, настой кипятку на золе, поташная, зольная вытяжка, бук; всякий раствор в воде щелочи или едких солей. Белье парят в щелоке. Кожи, при выделке, мочат в щелоке. Щелоком моют грязные полы»<sup>3</sup>. Иными словами, внутренняя сера оживляется у существа, уже прошедшего стадию кальцинации, т. е. стадию нигредо, и промытого с использованием щелока. Продолжаем цитату из «Эш мецафеф»: «превращаются в масло красное влажным гидрагирем (имеется в виду живое серебро (ртуть), приготовленное искусственным образом – [комментарий К. Б.]<sup>4</sup>) и тингируют (т. е. окрашивают – [комментарий К. Б.]<sup>5</sup>) серебро»<sup>6</sup>.

Все это пугающее нагромождение смыслов следует читать таким образом: «Внутренняя сера, анима, оживляется посредством мгновенного превращение существа, не до конца смешавшего свой дух с душой, но отмытого с золой до состояния серебра вследствие окрашивания красным маслом». Теперь выясним, что такое алхимическое «масло». Кирхвегер писал: «Уксус – есть вытянутое масло, а масло – концентрированный Уксус и они могут отчасти называться Эссенциальной, отчасти Элементарной Водой, отчасти – летучей частью Земли. Эта Вода и Земля всегда вместе и различаются лишь в смысле летучести и фиксированности или консистенции жидкости и сухости. И так эти части также называются фиксированным Небом и Воздухом»<sup>7</sup>. Это говорит о том, что все эти символы относятся к описанию процесса алхимической теургии: способа очищения человеческого существа от шлаков, мешающих ему соединиться с Богом.

Подводя итог нашей интерпретации второго раздела трактата «Эш мецафеф», следует обратиться к высказыванию Фулканелли: «Алхимик ... своего рода земледелец. Как колос получают из зерна..., так и для приумножения металла необходимо прежде всего его семя. Между тем каждое

<sup>1</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 239.

<sup>2</sup> Кирхвегер А. Й. Указ. соч. С. 166.

<sup>3</sup> Даль В. Толковый словарь живаго великорусского языка. Щелок // Толковый словарь Даля онлайн // [URL]: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=43964>.

<sup>4</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 275.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 239–240.

<sup>7</sup> Кирхвегер А. Й. Указ. соч. С. 115.

вещество, как и плод, несет свое семя в себе. Задача трудоемкая (поворотный момент нашего искусства по выражению Филалета) – выделить из металла или минерала это первичное семя. По этой причине, приступая к работе, алхимик должен полностью разложить соединенное естеством. Недаром говорят: “Тот, кто не может разрушить металл, не сумеет его и улучшить”. Сначала надо обратить вещество в пепел, прокалить, сжечь все гетерогенные неогнестойкие компоненты, так чтобы осталась лишь несгораемая чистая *главная соль*, с которой пламя не в состоянии совладать. Мудрецы дали ей имя *Серы, первичного агента или философского золота*<sup>1</sup>. И далее: «Все наше искусство сводится к тому, что следует выделить семя, Серу или ядро металла и пометить его в особую землю или меркурий, а затем нагреть на огне с применением четырехстадийного температурного режима, соответствующего четырем этапам Делания»<sup>2</sup>.

Более подробную цепочку ассоциаций можно почертнуть из «Словаря алхимических образов»: «Философская сера – это не та субстанция, которую мы сейчас называем серой, но скорей абстрактный принцип, неотъемлемый образующий элемент внутри материи. Сульфурный принцип создает форму металлов. Калид писал: “Все металлы состоят из ртути и серы, материи и формы; ртуть – это материя, а сера – это форма”. В своей самой примитивной форме сера, как говорят, рождается, расточается и портится, и даже имеет сродство с дьяволом. Сила серы точно выражается в образе красного льва. Из-за того, что она – предшественница золота, семя золота, сера также известна как “наше золото”»<sup>3</sup>.

Синопсис третьей части фрагмента «Сера».

- Внутренняя сера человека, проходящего процесс великолепного делания, оживляется посредством образования гермафродита, т. е. существа, уже прошедшего химическую свадьбу, – из золы в серебро – мгновенно (фульминация), посредством окрашивания красным маслом.

Т. е. вещество, о котором идет речь, должно быть одновременно и летучим и фиксированным, (что отражено у Кирхвегера символами «уксуса» и «масла»). Для адепта это представляет собой обладание чем-то одновременно и ощущаемым и невидимым – «свинцовым пухом», по выражению Шекспира<sup>4</sup>.

### *Раздел 3. Цель делания*

Поскольку целью великого делания алхимиков традиционно считается золото, автор «Эш мецараЕ» начинает, на наш взгляд, этот раздел именно с золота (фр. 3). Однако делает он это с точки зрения каббалы, описывая декаду сфиры Гвура, к которой, по каббалистическим понятиям, «относится

<sup>1</sup> *Фулканелли*. Указ. соч. С. 370.

<sup>2</sup> Там же. С. 371.

<sup>3</sup> *Abraham L.* Op. cit. P. 193.

<sup>4</sup> *Шекспир В.* Ромео и Джульетта. С. 311.

золото, в свою очередь обладающее [своей] Декадой»<sup>1</sup>. К. Ю. Бурмистров поясняет, что, «по мнению автора текста, Декада сфиrot существует и может быть прослежена не только в каждом из четырех каббалистических миров и не только внутри каждой отдельной сфиры, но и в царстве металлов, в каждом отдельном металле, в данном случае – в золоте»<sup>2</sup>. Описывая разнообразные виды золота, автор, однако, не дает ни одного совета или «рецепта» получения этого самого золота, из чего данный отрывок, имея в виду все предыдущее изложение, можно понять в классической алхимической трактовке: «Наше золото – не золото черни», в данном случае: «Золото алхимиков – не золото каббалистов».

Но, в таком случае, что является целью делания? Ответ на этот вопрос мы найдем во фрагменте 16 «Основание».

Здесь повествование начинается с символа «живого серебра». Посмотрим, что он означает в алхимической традиции. В своем Первом рассуждении к эмблеме I Михаэль Майер, касаясь разгадки имени «того, кого носил Ветер в своем чреве» из «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста, писал: «Я отвечаю: это Сульфур, содержащийся в Живом Серебре (присутствующем в ртути)»<sup>3</sup>. А вот что писал о живом серебре Дом Пернети: «Второй указательный знак и второй основной цвет – это белый цвет. <...> Мориен называет эту белизну белым дымом. Алфидий сообщает нам, что эта материя или этот белый дым есть корень Искусства и живое серебро Мудрых. Филалет уверяет нас, что это живое серебро – есть подлинный меркурий Философов»<sup>4</sup>.

Далее автор «Эш мецареф» последовательно раскрывает значение «меркурия философов», а также способы его взаимодействия с другими элементами и «веществами» в процессе великого делания. Так мы узнаем, что он – виссон (шелк) по сравнению с ртутью вульгарной, которую он называет «льном». Меркурий философов работает с этой обычной ртутью при помощи свинца, т. е. на стадии нигредо: после доведения предмета делания до золы живое серебро «одевается кожей, которое есть чистейшее беспримесное [очищенное] золото»<sup>5</sup>. Также мы узнаём, что живое серебро, кроме прочего, называется звездой. «У нашей звезды – ярко выраженные шесть (лучей – *O. K.*), – писал Фулканелли. – Здесь следует видеть указание на звездную воду, которая есть не что иное, как наша приготовленная ртуть, наша Дева Мать, ее символ, *Stella maris* (*лат.* – морская звезда), меркурий, полученный в виде белой блестящей металлической воды, которую Философы еще именуют светилом или звездой. Таким образом, герметическое искусство выявляет, выводит наружу то, что прежде было рассеяно в темной грубой презренной массе первоначального субъекта. Оно

<sup>1</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 211.

<sup>2</sup> Там же. С. 262. Сноска 45.

<sup>3</sup> Майер М. Указ. соч. С. 52.

<sup>4</sup> Пернети А.-Ж. Миры Древнего Египта и Древней Греции. С. 102.

<sup>5</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 235.

концентрирует свет в сумрачном хаосе, и тот начинает сиять во тьме, подобно звезде в ночном небе. Любой химик знаком с этим субъектом, но немногие способны выделить из него лучистую квинтэссенцию, глубоко запрятанное в тяжелое плотное вещество. Поэтому Филалет не советует неофиту недооценивать *звездную сигнатуру*, которая свидетельствует об образовании меркурия<sup>1</sup>. Автор «Эш мецареф» называет еще несколько алхимических эпитетов живого серебра, таких как: «вода сферическая», «воды ритуального омовения» и «вода царской бани»<sup>2</sup>. Более того, через несколько строк мы узнаём, что живое серебро носит также имя «как бы золота живого», поскольку оно есть «мать и источник золотого живого: ведь все остальные виды золота (явная отсылка к предыдущему по смыслу фрагменту 3 – *O. K.*) считаются мертвыми, за этим единственным исключением»<sup>3</sup>.

Перейдем к последнему фрагменту раздела 3 – «Луна» (фрагмент 20).

В какой-то степени этот фрагмент есть продолжение предыдущего, ибо в нем говорится о том, что именно Луна «от Солнца получает ... сияние белое, которое подобным же сиянием освещает и в свою природу превращает всю землю, то есть металлы нечистые»<sup>4</sup>, а «по окончании Делания она (Луна) обретает сияние солнечное»<sup>5</sup>. Т. е. здесь идет речь о той же ртути – меркурии, что и в предыдущем по смыслу фрагменте. Однако далее автор «Эш мецареф» сообщает нам, что «тем же именем называется и материя Делания»<sup>6</sup>, и отсылает нас к началу трансмутации: где, «подобно Луне серповидной (т. е. молодой), она в первой стадии густоты, и подобно полной Луне – в последнем состоянии текучести и чистоты»<sup>7</sup>.

Вот что пишет о «молодой Луне» Бернар Тревизанский в алхимическом трактате «Покинутое слово», или «Забытое слово» (1618): «Луна, приведенная в состояние первой Материи, есть материя пассивная; она поистине супруга Солнца, и они находятся меж собою в состоянии тесной близости»<sup>8</sup>. О Луне полной, тождественной серебру стадии альбедо, можно прочесть в 69-м каноне из «157 алхимических канонов» Ф. М. ван Гельмонта: «69. Достойно запоминания, что Луна не приходится матерью обычному серебру, но определенной ртути, наделенной качеством небесного тела – Луны»<sup>9</sup>, т. е. человеку, продвинувшемуся довольно далеко по ступеням трансмутации.

А вот как описывает тинктуру Луны Парацельс: «Сказав о тинктуре Солнца, остается рассказать о тинктуре Луны и о белой тинктуре, которая

<sup>1</sup> *Фулканелли.* Указ. соч. С. 368.

<sup>2</sup> *Бурмистров К. Ю.* Указ. соч. С. 236.

<sup>3</sup> Там же. С. 237.

<sup>4</sup> Там же. С. 240.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Иже К. С. д'.* Указ. соч. С. 241.

<sup>9</sup> *Гельмонт Ф. М. ван.* 157 алхимических канона. С. 242.

также сотворена из совершенного духа, но менее совершенного, чем дух Солнца. Тем не менее, он превосходит тинктуры всех стоящих ниже металлов, как в чистоте, так и в утонченности, что весьма хорошо известно всем трактующим о Луне и также сельским жителям. Ибо она не подвержена ржавчине и огонь не поглощает ее, подобно другим металлам, подобных Сатурну, который улетучивается от огня. Но этот не улетучивается. Из чего можно понять, что тинктура эта намного превосходит следующие за ней, ибо она сохраняет тело свое, которое она постоянно принимает в огне, без какого-либо изменения или ущерба. Отсюда достаточно ясно, что если она в собственном теле сама производит Меркурий, то какого же результата она может достичь, будучи извлечена из самой себя в другое тело? Не будет ли она сохранять и защищать от немощей и бед таким же образом? (имеется в виду «подобно тинктуре Солнца» – О. К.). Да, определенно, если бы она создавала этот Меркурий в собственном теле, она делала бы то же самое и в телах других людей. Она не только сохраняет здоровье, но является причиной долгой жизни и исцеляет болезни и немощь даже тех, кто живет дольше обычного, определенного природой, срока. Ибо чем выше, тоньше и совершеннее лекарство, тем лучше и совершеннее оно исцеляет»<sup>1</sup>.

Исходя из всего перечисленного, составим синопсис третьего раздела трактата «Эш мецафеф» – «Цель делания»:

- «Наше золото – не золото каббалистов».
- Живое серебро – это меркурий философов, который имеет множество эпитетов, таких как: «вода сферическая», «воды ритуального омовения» и «вода царской бани».
- Живое серебро – мать золота живого, а все иные виды золота – мертвы.
- Целью делания может быть названа алхимическая луна, которая обозначает не только материю делания, но и стадию альбедо – последнюю стадию перед стадией, обозначаемой солнцем-золотом.
- Материя делания, находящаяся в стадии луны-альбедо, способна сохранять и защищать от немощей и бед и дает долгий срок жизни. Т. е. человек, достигший состояния луны, обладает всеми этими качествами.

#### *Раздел 4. Описание этапов великого делания*

Если выбирать так называемую традиционную схему развертывания великого делания, описывающую «влажный путь», сортировку фрагментов к этому разделу следует начать со свинца. К свинцу в «Эш мецафеф» относятся два фрагмента: 14 и 15. Первый из них, на первый взгляд, всецело касается каббалистического истолкования «свинца мудрецов». Однако, приглядевшись пристальнее, мы находим здесь некоторые алхимические

---

<sup>1</sup> Парацельс Т. Тайны алхимии, открытые в природу планет. С. 32–33.

указания. Тут и «две ступени» алхимической трансформации (подразумеваются свинец и олово), которые «хранятся в глубокой тайне», и «печь испытания», и уже встречавшееся нам «Красное море».

Вот что пишет «Словарь алхимических образов»: свинец мудрецов – это «имя материи Камня в процессе его разложения на дне сосуда. Цитата из трактата Арнольда “Пещера Зороастра”: “Наш камень во время разложения называется Сатурном”. Сатурн наказывает и меланхолически управляет мрачными началами алхимического делания. Как жнец, который жнет все, что ему подвластно, Сатурн твердо ассоциируется со стадией инициатической смерти, *nigredo*, в течение которой больной металл, или материя Камня, убивается, растворяется и разлагается внутри *prima materia*, или философского меркурия. В “Убегающей Аталанте” Майер отмечает, что Сатурн «несет косу, подобно времени; он косит все, что создает». Старец Сатурн (*Mercurius senex*) – это та сила, что меркуриально разрушает старое и чудодейственно пролагает путь новому (*Mercurius puer*)»<sup>1</sup>.

О роли печи в алхимическом практисе писал Фулканелли: «пирамидальная конструкция, формой напоминающая иероглиф огня, не что иное, как *атанор* или алхимическая *философская печь*, где совершается Великое Делание»<sup>2</sup>.

После этих указаний на алхимическую суть происходящего повествование трактата плавно перетекает во фрагмент 15, где ключевым алхимическим эпизодом является описание сокрытых в свинце мудрецов 4-х элементов: «В этом Свинце Мудрецов сокрыты четыре элемента, а именно: огонь, или Сера Философов; воздух, разделяющий воды; вода сухая; и земля удивительной соли»<sup>3</sup>. Объяснение этому факту мы можем почерпнуть в «Словаре алхимических образов»: «...разделение Красного моря евреями символизирует разделение *prima materia* (первой материи алхимиков) на четыре отдельных элемента (землю, воздух, огонь и воду). “*Turba philosophorum*” рассказывает о получении целительного эликсира из “нашего красного и самого чистого моря”»<sup>4</sup>. Важность понимания этого момента изложена в «Эш мецареф» так: «...в труде своем пройдешь ты постепенно и естественно все четыре *мира*, ибо после *делания и формирования*, требующих достаточно больших усилий, тебе будет уготовано такое *творение* [поистине] чудесное, после которого получишь ты *эмманацию* желанного естественного света»<sup>5</sup>. Подробности этого мы можем почерпнуть у Кирхвегера, который описывал получение эманации, именуемую им «инфлюацией» так: «Он (Бог – *O. K.*) указал всем этим 4: Небу или Огню, Воздуху, Воде и Земле, произвести из их центра *семена*, которые должны были из их числе 4 сойтись в *Едином* универсальном семени для порождения,

<sup>1</sup> Abraham L. Op. cit. P. 178.

<sup>2</sup> Фулканелли. Указ. соч. С. 394.

<sup>3</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 233.

<sup>4</sup> Abraham L. Op. cit. P. 169.

<sup>5</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 234.

содержания, разрушения и возрождения всех вещей из них изливающихся. Теперь, чтобы подобное происходило, Он насадил каждой части и вещи своего *агента* и *пациента*, и тогда всякая вещь согревалась этим в постоянном движении, а разогревание приводило к нагреванию. Благодаря этому нагреванию получилось так, что каждая вещь испарялась и пропотевала, т. е., так испарения оставляли свой корпус. Подобный пот обычно наверху называют *инфлюацией*, а внизу *истечением*<sup>1</sup>.

Вслед за свинцом перейдем к олову. К нему относятся фрагменты 9 и 10.

Фрагмент 9. Вот что пишет автор «Эш мецареф» по поводу олова: «В естественной науке металл этот применяется [сравнительно] мало; ибо как получается он отделением (a separando), так и вещества его остается отделенным (separata) от Универсального лекарства. Из планет к нему относится Цедек (Юпитер), белая блуждающая звезда, которую язычники называли именем идолопоклонническим [из числа тех имен], упоминание которых запрещено в Исх. 23:13»<sup>2</sup>. Цитата из Писания гласит: «Соблюдайте всё, что Я сказал вам, и имени других богов не упоминайте; да не слышится оно из уст твоих». Далее в тексте «Эш мецареф»: «...и решительное искоренение которых (имен – O. K.) обещано в Ос. 2:17 [“И удалю имена Ваалов от уст ее, и не будут более вспоминаемы имена их”] и Зах. 13:2 [“И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы, равно как лжепророков и нечистого духа удалю с земли”]. Тем самым автор «Эш мецареф» противопоставляет запрет иудаизма на использование имен языческих богов использованию в алхимии имен богов римского пантеона, которые символизируют этапы алхимического праксиса и качества самих адептов при прохождении этих этапов.

Затем в трактате следует пассаж, содержащий разнообразные каббалистические ассоциации, начиная с вепря: «Из зверей к нему (к олову – O. K.) относится не лучшая аллегория, чем та, которую получил он из-за хрюкания своего; называется он מִיעָר הַזְּבֹב – Вепрь лесной из Пс. 80:14»<sup>3</sup>. Однако, раскрыв библейскую цитату, мы видим вот что: «О, если бы народ Мой слушал Меня и Израиль ходил Моими путями!», что в очередной раз подчеркивает ироническое отношение автора к каббалистическим способам трактовки алхимических символов. Ибо герметическим символом Юпитера является орел (см. ниже), а вепрь, которого стреножил и доставил к Эврисфею Геракл, алхимики соотносили с меркурием философов в фазе достижения материей белого цвета (альбедо)<sup>4</sup>.

Но обратимся к алхимической части фрагмента 9, где довольно ясно описана роль олова в процессе великого делания: «В отдельных трансму-

<sup>1</sup> Кирхвегер А. Й. Указ. соч. С. 13.

<sup>2</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 225.

<sup>3</sup> Там же. С. 225.

<sup>4</sup> Пернети А.-Ж. Указ. соч. С. 427.

тациях серная природа этого [вещества] проявляется не сама по себе, но вместе с остальными серами; в особенности [серы] красных металлов превращают густую воду, должным образом устрашенную, в золото. Как и серебро, ежели ввести в него живое серебро, очищается, [обратая] природу тонкой воды, что, между прочим, весьма легко делается при помощи олова. Природа же его, липкая и водянистая, также может быть усовершенствована в золото, если его с золотой окалиной распылять в течение десяти дней, [постепенно пропуская] через все степени огня, и если бросать его в расплавленное золото в форме маленьких шариков, – что научен я делать и с серебром»<sup>1</sup>.

За разъяснением роли олова в процессе великого делания обратимся к «Словарю алхимических образов»: «Юпитер – планета, металл – олово, огонь природы, серый цвет Опуса. В “Прекрасном источнике знаний” (1381) Жан де ла Фонтэн писал: “Золото у нас означает *Солнце* <...> а олово – *Юпитер* хрупкий” (строки 381–388). “Герметический словарь” Саломона сообщает, что Юпитер (олово) – наиболее совершенный среди несовершенных металлов, и требуется несложная работа, дабы превратить его в совершенный металл, золото. Он также отмечает, что миф о Юпитере, превратившемся в орла, который доставил Ганимеда на небо, символизирует философскую сублимацию, и что золотой дождь, в который обрачивался Юпитер, символизирует дистилляцию философского золота. На бога Юпитера и золотой дождь ссылается 23 эмблема «Убегающей Аталанты» Михаэля Майера. [Фрагмент] эпиграммы к этой эмблеме гласит:

Рождаясь из главы Юпитера, Паллада  
В реторту злато льет, раскрытую ему.

Клоссовский де Рола интерпретирует Афину Палладу в этой эмблеме как указание на сублимацию меркурия сильно вываренным отваром и юпитера как “врожденное порождающее тепло тела (природный огонь), приносящее металлам зрелость” (“Golden Game”, 100). Бог Юпитер появляется также и в эмблеме 46 “Убегающей Аталанты” – как отец Аполлона, который символизирует философского сына»<sup>2</sup>. Т. е. из многих источников мы получаем ясную картину процесса сублимации, которая отождествляется, например, у Василия Валентина с инвокацией, т. е. с призывом духа Меркурия, и должна по праву считаться первоначальной стадией опуса.

Очень интересна в этом отношении гравюра и маргиналии на ее полях из трактата «Приемы брата Василия Валентина о приготовленном им лекарстве»<sup>3</sup> (см.: Рис. 1), которая, в свою очередь, отнесена в русском издании трактатов Василия Валентина<sup>4</sup> к трактату «О великом камне предков».

<sup>1</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 225–226.

<sup>2</sup> Abraham L. Op. cit. P. 110.

<sup>3</sup> Sechs herzliche deutsche philosophische Tractälein. P. 24.

<sup>4</sup> Василий Валентин. Краткое приложение и ясная репетиция брата бенедиктинского ордена Василия Валентина к написанной им книге «О великом камне предков». С. 106–108.

Обратим внимание, что этот этап отмечен изображениями льва, орла и змея, которые в первом случае совершенно справедливо отмечены автором маргиналий на полях соответственно как Солнце, Юпитер и Меркурий, что в данном случае обозначает первый этап великого делания – сублимацию. Солнце-лев – это небо философов, Юпитер-орел – процесс инвокации, а Меркурий-змей – это, собственно, то, что призывается – эманация, исполненная энергией Огня. «Из всех птиц выбран орел, как по причине его превосходства над другими, – писал Дом Пернети о символике орла в качестве атрибута Юпитера, – так и из-за его силы и прожорливости, ибо он уничтожает, растворяет и превращает в свою собственную субстанцию все, что поедает»<sup>1</sup>.

Обратимся к цитате из Василия Валентина: «Благосклонный Юпитер среди всех металлов представляет собой как бы середину: он ни горяч, ни холоден, ни теплый, ни влажный. Меркурия в нем немного и очень мало

Серы; но все же одно превосходит другое в *трех принципах*, в нем находим чистый белый цвет, что при его разложении явно проявляет правильное, истинное узнавание его природы. Из *композиции* и из такой смеси трех схваченных вещей родился, действует, *коагулирован* в *металл* и доведен до совершенства Юпитер – бог мира, правитель блага, владыка и хозяин середины-региона, что касается его положения, сущности, призвания, достоинства, формы и *субстанции*. <...> В своем господстве и правлении Юпитер творит, чтобы представить добре руководство и быть справедливым для каждого»<sup>2</sup>.

Следующий пассаж подтверждает первое место Юпитера в череде этапов великого делания:

«Теперь ты извлекаешь из доброго Юпитера его Соль и Серу и даешь хорошее тело Сатурну. То есть Сатурн принимает в себя *фиксированный* корпус, благодаря этому очищается и становится чистым, представляя совершенное изменение и *трансмутацию*, как истинный Свинец в добром Олове, что может наилучшим образом обнаружить в подтверждающей, несложной пробе. И хотя это покажется тебе неправдоподобным, ты должен это учесть, как Соль Юпитера становится гораздо лучше только при по-

<sup>1</sup> Пернети А.-Ж. Указ. соч. С. 302.

<sup>2</sup> Василий Валентин. О естественных и сверхъестественных вещах. С. 195.



Рис. 1

мощи Серы, чтобы также с равной эффективностью и проникающей силой одолеть Сатурн как незначительный и летучий металл. Затем улучшая, довести к своему подобию, каким ты найдешь того воистину»<sup>1</sup>. Но в трактате «Эш мецареф» Юпитеру-олову отдано второе место. Автор показывает, что, только пройдя через испытания Сатурна-свинца, адепт алхимии способен понять и овладеть инвокацией, что соответствует влажному способу осуществления великого делания. Такого же мнения придерживался и Дом Пернети, описывая стадии опуса, аллегорически используя разные цвета скипетра Юпитера: «...свинец или Сатурн, или черный цвет в нижней части скипетра; затем идет олово, или Юпитер, или серый цвет»<sup>2</sup>.

Что касается фрагмента 10 «Эш мецареф», то здесь нас может заинтересовать следующий пассаж: «число, получаемое от любой стороны, есть [число слова] לְ, символизирующего бедность [скучость] и малоценностъ этого металла в работах с металлами»<sup>3</sup>. Это, принимая во внимание соотнесение Юпитера с этапом сублимации в процессе великого делания, можно расценивать как использование «тропа иронии», достаточно характерного для алхимических текстов.

Итак, представим синопсис первых двух этапов раздела 4 «Этапы делания».

#### Фрагменты 14–15. Свинец.

- Именем металла свинца обозначается «наш камень» во время разложения. Происходит сие действие в печи испытания, которая есть алхимический атанор.
- Все, что происходит в атаноре, обозначается символом «Красное море».
- Именно здесь адепт получает возможность доступа к целильному эликсиру – к эманациям желанного естественного Света.

#### Фрагменты 9–10. Олово.

- Каббалистам запрещено обозначать металлы именами языческих богов (поэтому в трактате отсутствуют такие обозначения).
- Однако, не называя металлы именами языческих богов, каббалисты используют другие символы – непонятные и нелепые.
- Металл олово символизирует алхимическую сублимацию.
- Символ олова содержит секрет теургии, но здесь требуется уверенность, которая приходит с практикой.
- Именно поэтому следует отметить в алхимических трактатах скучость упоминаний о нем, что создает иллюзию малоценностъ этого металла.

(Окончание следует)

---

<sup>1</sup> Там же. С. 197.

<sup>2</sup> Пернети А.-Ж. Указ. соч. С. 302.

<sup>3</sup> Бурмистров К. Ю. Указ. соч. С. 226.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бурмистров К. Ю.* «Ибо он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФРАН, 2009.
- Василий Валентин.* Краткое приложение и ясная репетиция брата бенедиктинского ордена Василия Валентина к написанной им книге «О великом камне предков» // *Василий Валентин Алхимические трактаты*. Киев: Автограф, 2008. С. 101–118.
- Василий Валентин.* О естественных и сверхъестественных вещах // *Василий Валентин Алхимические трактаты*. Киев: Автограф, 2008. С. 168–200.
- Василий Валентин.* Триумфальная колесница Антимония // *Василий Валентин Алхимические трактаты*. Киев: Автограф, 2008. С. 202–261.
- Василий Валентин.* De Microcosmo или О малом мире человеческой плоти // *Василий Валентин Алхимические трактаты*. Киев: Автограф, 2008. С. 121–127.
- Василий Валентин.* De Occulta Philosophia, или О тайном чудо-рождении семи планет и металлов // *Василий Валентин Алхимические трактаты*. Киев: Автограф, 2008. С. 149–168.
- Гельмонт Ф. М. ван.* 157 алхимических Канонов // *Клецевич О. В. Алхимия: выход из спагирического лабиринта*. СПб.: РХГА, 2014. С. 234–247.
- Гессманн Г. В.* Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков. Киев: Port-Royal, 2006.
- Даль В.* Толковый словарь живаго великорусского языка. Щелок // Толковый словарь Даля онлайн // [URL]: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=43964> (20.05.2014).
- Идель М.* Каббала: новые перспективы. Иерусалим. М.: Мосты культуры, Гешарим, 2010.
- Иже К. д'.* Новое собрание химических философов. М.: Энигма, 2010.
- Канселье Э.* Алхимия. Несколько очерков по герметической символике и философской практике. М.: Энигма, 2002.
- Клецевич О. В.* Проблема содержания алхимического трактата XVI–XVII вв. как пособия по духовному совершенствованию человека / Дисс. соиск. уч. степ. канд. культурологии. СПб., 2012.
- Майер М.* Убегающая Атланта, или Новые химические эмблемы, открывающие тайны естества. М.: Энигма, 2004.
- Парацельс Т.* Тайны алхимии, открытые в природу планет // *Парацельс Т. Магический Архидокс*. М.: Сфера, 1997. С. 19–74.
- Регардье И.* Древо Жизни: иллюстрированная книга магии. М. ФАИР-ПРЕСС, 2003.
- Фулканелли.* Философские обители и связь герметической символики с сакральным искусством и эзотерикой Великого Делания. М.: Энигма, 2004.
- Шекспир. В.* Ромео и Джульетта / Пер. Т. Щепкиной-Куперник // *Шекспир В. Избранные сочинения в 5 т. Т. 2.* СПб.: Terra Fantastica МГП «Корвус», 1992.
- Abraham L.* A dictionary of alchemical imagery. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sechs herzliche deutsche philosophische Tractälein. Franckfurt am Mayn: Bey Lyca Jennis zu finden, 1625.

**THE ROAR OF AWAKENING.  
THE EROS OF ESALEN AND THE WESTERN TRANSMISSION  
OF «TANTRA»**

Tyger Tyger, burning bright  
In the forest of the night;  
What immortal hand or eye,  
Could frame thy fearful symmetry?

.....  
When the stars threw down their spears  
And water'd heaven with their tears:  
Did he smile his work to see?  
Did he who made the Lamb make thee?

*William Blake. The Tyger*

The multiple weavings of eroticism and esotericism within the history of the Esalen Institute in Big Sur, California – the mother of the American human potential movement founded in 1962 by Michael Murphy (b. 1930) and Richard Price (1930–1985) – is a vast half-century tapestry whose multiple patterns, colors, and textures I have woven elsewhere in some detail<sup>1</sup>. The present essay is not a summary or replication of that historiographic project. It is a further theorization of and reflection on the results of it. It is a «standing back» to see one, and only one, of the final weaves or gestalts, in this case an erotic one.

Admittedly, the colorful complexities are bright but also more than a little daunting, as there are many ways into the erotic here, far too many for as brief an essay as this. Anecdotal humor is perhaps the quickest way into the subject. For example, there have no doubt been tens of thousands of scenes like the one I witnessed in the Big House in the spring of 2003, when the psychical researcher Marilyn Schlitz and founder Michael Murphy got into a discussion about the strange phenomenon of «bodily elongation» at an Esalen research symposium. Murphy asked Schlitz if she had any material on bodily elongation in her archives. «No», she quipped back, «that would be in the porn section».

Humor aside for a moment, there are certainly other, less anecdotal, more theoretical ways into the eros of Esalen. We could dwell, for example, on the eros of the founders, the eros of Big Sur literary culture, the eros of the baths, or the eros of Esalen's contemplative massage tradition.

---

© J. J. Kripal

<sup>1</sup> *Kripal J. J. Esalen: America and the Religion of No Religio*. Very small portions of the present essay appeared originally in this text and are used here with permission. The section on John Heider also appears, in a different form, *From Paradise to Paradox: The Psychospiritual Journey of John Heider // Autobiography and the Psychology of Religion / Ed. by J. Belzen*. Amsterdam: Rodopi, 2009.

Richard Price grew up in a Jewish family posing as Episcopalians outside of Chicago in the 40s in the painful emotional shadows of a beloved twin brother who had died at the age of three (from a burst appendix), with a too distant father who retreated into his work, partly perhaps to avoid the pain of his infant loss, and with a controlling, sexually repressive mother Price came to more or less hate – «the witch», as he called her. Price would find a new life in California, that is, as far from Chicago as he could get, in Buddhism and Taoism, that is, as far from his mother's social-climbing Christianity as he could get, and in a form of gestalt psychology in which he could find some measure of peace and healing.

He would need the latter, especially after his own mystical awakening erupted within a psychotic state in 1956 that resulted in months of hospitalization and what amounted to psychiatric torture with shock therapy, drugs, and more drugs. It was during one of these psychotic breakthroughs that Price's sexuality awoke alongside and within his spiritual life and a whole series of psychical experiences, including past-life memories in which he remembered himself as what he thought was a monk, a bodily superpower involving a kind of invisible «energy field» around his body, and a spontaneous healing of an old sports back injury. On the sexual side, Price spoke of «a kind of early shut-up in my genitals» that lasted until these openings. He thus noted that he did not masturbate until he was twenty-two. But the sexual shut-up had been opened now, like his spirit, like his Buddhism, like his life. The mystical, the erotic, and the psychical all appeared *together* in Price's breakdown that was also a breakthrough.

Unlike Price, Michael Murphy grew up in what was by all accounts a happy family life. He came to his mystical life in college via the reading of Sri Aurobindo, the Indian metaphysician who encouraged a form of traditional *sannyasa* or celibate «renunciation» as an alchemical technique toward a kind of evolutionary advance and spiritual mutation. Murphy lived in Aurobindo's ashram for a year and a half in the mid 50s and took a vow of celibacy, which he did not break until the first few months of Esalen's founding, on the night of October 25, 1962, to be precise. The sex almost killed him. Literally. The day after his breaking of the vow, the couple's car was struck, head-on, by a drunk driver (who, oddly enough, was looking for Murphy) as they drove down Highway 1 on the cliffs of Big Sur. They were on their way to Esalen, where Murphy was to introduce Gerald Heard, a homoerotic celibate author who helped inspire the founding of the Institute. Murphy could not but help see connections between the night of sex and the car accident. For him, the whole event partook of the synchronistic, of some deeper weaving of pattern and meaning that would take him years to understand and come to terms with.

We need not begin with the founders, though. After all, the erotic and the esoteric well preceded both men at Big Sur through the place's literary history. There was, for example, the powerful literary presence of Henry Miller, who wrote banned novels many considered pure pornography (back to the porn section) and who described a kind of channeling technique and a series of synchro-

nistic signs he claimed to see everywhere in the landscape and magical events of Big Sur. There was also the foundational intellectual presence of Wilhelm Reich, whose «orgone» everyone in Big Sur was reading about (and probably practicing) at this time. And then there were the Beat poets, like Jack Kerouac, who wrote about both Big Sur and Buddhism and a whole lot of sex and alcohol, which finally really did kill him. Hence the eros of both Big Sur and Esalen would have a distinct literary inflection. It was not just sex. It was sex as literature. It was sexuality as textuality.

Then, of course, there are the famous baths of Esalen. These are located on the southern tip of the property. The voyeuristically inclined can easily see the baths from the cliff porch of the lodge, although the bodies in the waters and on the rooftop massage area are mere dots at this distance and the telescopes perched on the walkway half-way down will not swing south toward the baths (I've tried). They are apparently for looking at ocean horizons, waves, and whales, not watery human beings. The telescopes and binoculars of the occasional fishing boat are another matter. Murphy likes to tell stories about individuals in the baths who used binoculars to peer out on to fishing boats on the horizon only to see the fishermen peering back at them with their own magnifying scopes. Much more dramatic, in the 1970s military planes and helicopters would fly very, very low, presumably to see the nude bodies stretched out below. There are many perspectives from which to see and to be seen.

Significantly, one enters the baths as one enters a sacred grotto<sup>1</sup>. A small ritual fountain bubbles before some Japanese tile art as one walks down the steps. To one's immediate left sits the bathroom and towel area. A bit further in and down one turns right for one of the two changing rooms and a rather spectacular shower room, a spacious watery den open toward the changing room and separated from the ocean by an immense sliding glass wall and a fifty-foot drop to the rocks below. As one enters this changing room and looks toward the shower room, one is often met with the shapes and curves of bathing men and women, their soapy wet forms silhouetted against the ocean horizon and sky.

There are two basic bathing areas: a turn right down the stairs takes one into the northern «quiet» side for those who wish to talk. A turn left takes one into the southern «silent» side for those who prefer contemplation and solitude over curious or chatty company. Significantly, there is no such designation for gender (although the earlier Esalen baths were in fact gender segregated, these «genders» – «Women's Side» and «Men's Side» – in practice referred only to «quiet» or «massage area» and «conversational», respectively). Both founders originally opposed this lack of gender segregation, but the residents and visitors ignored their opposition into sheer irrelevance. The quiet side sports three traditional bathtubs that can be quickly filled with hot or cold water (or both in consecutive order for the brave) and seven circular stone baths of various sizes,

---

<sup>1</sup> On a related note, according to Richard Tarnas, the anthropologist Gregory Bateson, who lived on the grounds toward the very end of his life, once defended the baths with the rhyming phrase, «Nudity is not luidity».

three under the roof but open to the ocean and four perched outdoors at various heights in the structure. The silent side contains two much larger square cement baths that are separated from the ocean by a moving glass wall and a private room for massage sessions. A second and much larger massage area occupies the roof of the structure, where wild grasses grow.

There is no doubt that one of the most important bodily practices at Esalen is the social practice of mixed nude bathing in the hot tubs on the very edge of the property. One simply cannot visit the grounds without coming away with the distinct impression that those baths bubble at the very center of whatever meanings Esalen might have for its many visitors. Sociologically speaking, this makes very good sense, for the practice of mixed nude bathing re-enacts in a particularly dramatic and effective way the radical democracy and erotic mysticism of the place within a graceful transgressive movement from separated, clothed, hyper-socialized individuals to a single hot tub of naked men and women sharing conversation as they listen to the crashing ocean just beneath them and ponder the seemingly infinite night sky above. There is little here to remind one of social distinction and individual separation and much to deny them. Indeed, both one's company and the universe itself seem to mock such temporary illusions as so many ridiculous clothes<sup>1</sup>.

Also significant here is the practice of contemplative massage, which is localized at the same baths but also performed elsewhere on the grounds, particularly around the swimming pool up near the lodge in the front lawn. The language of training is vaguely, if never explicitly, erotic. The practitioner does not have a «patient» or «client», for example. She or he (more commonly she) has a «partner». Historically (and still today on occasion), moreover, the practitioner might choose to massage in the nude. Traditional Esalen massage, however, works its magic precisely through a very careful balance between the obvious and acknowledged sensuality of close and caring physical touch and a keen professional sense of respect for the partner and his or her own comfort level.

Generally, for example, a session begins with a conversation between the practitioner and the partner so that the massage giver can both get a sense of the partner's needs, wishes, and concerns and receive the latter's implicit permission to touch. One is asked to show up at the baths a bit of ahead of time. Most will take a shower or sit in the baths for a few minutes to relax and prepare mentally. This is, after all, not simply a physical experience. It is also, potentially at least, a contemplative experience involving the whole person. After a brief conversation, the massage begins. The partner is nude, except for a towel carefully placed between the buttocks during the first half or on the genitals during the second (the session is roughly divided into two sections, that is, lying on the stomach and lying on the back). Using cold-pressed natural oils that are warmed up by

---

<sup>1</sup> The finest reflections on the Esalen baths that I have encountered is Keith Thompson's «The Hot Springs» (The Esalen Catalog (January – June 1991). P. 4–9), a beautifully written study of the baths via (fictional?) conversations Thompson had in the baths one night with a geologist, a professor of ancient history, a theologian, a physician, and a Big Sur local.

rubbing the hands together, the massage giver begins, perhaps with the toes or on the scalp and works from segment to segment of the body, always being careful to integrate the segment with the rest of the body at the end through long slow massage strokes that physically reunite the body again.

As he or she moves from limb to limb, section to section, the massage giver uses a whole variety of techniques, gently rotating or rocking a joint, stretching a muscle, kneading a sole with a thumb or finger, massaging a spinal line (never the spine itself) with the back of a forearm, massaging an ear or a scalp section, as he or she looks for tension points and begins to establish trust. The combination of a total body massage, the sensuality of an oily touch and rub, the presence of another human being giving such nurturance and care, and the hypnotic roll of the waves surrounding the entire experience all have their effect. The massage giver pauses, integrates the experience within a contemplative moment, and quietly departs the room or space. The partner, assuming he or she is awake, is free to rest there for a few minutes or depart immediately.

It is difficult, if not impossible, to capture this all in words, but some have tried. Perhaps none have been quite as eloquent as the Harvard theologian, Harvey Cox, who recounted in some detail his own visions and thoughts while enjoying a hot bath and receiving a group massage by candlelight at Esalen in the late 60s. Cox's reflections are significant, both because of his obvious theological training, but also because they can act as an effective foreshadowing of my thesis on the Tantric transmission.

As Cox was massaged, he found himself watching the candles and his own theological imagination. More specifically, the candles all merged in his vision and he caught a glimpse of Teilhard de Chardin's Omega Point, «a supra-personal future in which individuals become joyous corpuscles in a more inclusive organism». Then he felt himself slipping back into his own childhood sensuality and watched as the erotic experience of the baths and massage morphed into a certain mystical intuition:

Time, I have no idea how much, passed. Now all the candles were one flame and all the fingers were on one great hand. The combination of water, chanting, body dissociation, and massage was moving me beyond a pleasantly sensuous swoon into something closer to what I could only imagine was either a fanciful reverie or a mystical trance. I could feel the hydrogen and oxygen molecules of the water seeping into the amino acids and carbohydrates and bone cells and nerve endings of my body. The hands touching me became mine, and my own hands slid off my wrists to fuse with the dampness in and around me. Again the vision faded. Now I felt something I had read about many times before but never understood: the underlying unity of Brahman and Atman, the oneness of self, other, and All ... We are all in some ways one with the water, the sky, the air, each other, and in the sulfur baths the reality of a collective self seems a little less bizarre than it does in the everyday world<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In: Alexander J. American Personal Religious Accounts, 1600–1980: Toward an Inner History of America's Faith. P. 428–429. I am indebted to Eugene Taylor for pointing this passage out to me. See his «Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America» (Washington: Counterpoint, 1999. Ch. 11: «Esalen and the Counterculture Movement of the 1960s»).

I know of few recorded experience that captures as many of the religious resonances of Esalen as this one. The psychological, vaguely psychoanalytic sophistication of the narrative (languages of regression and dissociation), a theology of evolution, a kind of *animan siddhi* or psychic gaze into the microscopic movements of the enlightened body (hydrogen and oxygen molecules, bone cells and nerve endings), the Indian identity of *brahman* and *atman*, and a kind of ecological vision of cosmic unity – these are all classical Esalen tropes.

But there is more, as Cox then goes on and, as if to affirm my own present thesis about Esalen, reflects back on his experience by comparing it to examples of something similar that he knew from the history of religions, in particular the Hindu stories of Krishna making love to the milkmaids and the Tantric rituals of Hinduism and Tibetan Buddhism. Significantly, he could only think of a single Western example that spoke to his Esalen experience, a line from the Song of Songs.

But the eros of the founders, of the literature, of the baths, and of Esalen massage are only the beginning. There was also a fifteenth-century Dutch painting, Hieronymous Bosch's «The Garden of Earthly Delights», whose bizarre erotic scenes were much beloved and commented on by the Big Sur figures of Henry Miller, Michael Murphy, and Gerald Heard. Miller saw the Dutch masterpiece as a utopian image of Big Sur (hence his book, «Big Sur and the Oranges of Hierynomous Bosch»). Murphy has hung it in his homes for forty years as an apt portrayal of Esalen's altered history of blissful heavens and moral hells. Heard suggested it could be read as an esoteric medieval code for *kundalini*-like intuitions and sublimated spiritualized sex.

Then there was the hyper-eroticism of some of the psychedelic sacraments, a kind of super-sexuality elicited by the substances that was reported by many and famously exaggerated by Timothy Leary in an outrageous «Playboy» interview mischievously titled «She Comes in Colors»<sup>1</sup>. Much like Paschal Beverly Randolph in the nineteenth century (see the essay of Deveney above), many of the early Esalen actors saw in these extraordinary substances an important key, if not *the* key, to the history of religions: psychotropic agents had again become, in Randolph's nineteenth-century words now, the secret of «the Alchemists, Hermetists, Illuminati, and mystic bretheren of all ages»<sup>2</sup>.

Leary's «Playboy» interview, of course, was only one moment in the surrounding «sexual revolution» of the 60s (a term first coined by Wilhelm Reich) in which Esalen's famous baths and general culture of sensuality played a small but real supporting role. Significant here too was the Summer of Love of 1967 in San Francisco, which spilled out and down into Big Sur and Esalen, more or less overrunning the property with stoned hippies.

---

<sup>1</sup> This interview was later anthologized in: *Leary T. The Politics of Ecstasy*. Berkeley: Ronin, 1998 as chapter 7.

<sup>2</sup> Quoted and discussed above in: *Deveney J. P. Paschal Beverly Randolph and Sexual Magic // Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal*. Leiden: Brill, 2008. P. 355–367.

Here finally we might briefly mention the orgasmic sexual releases of the somatics practitioners and their body work, commented on and theorized by Esalen authors like Don Hanlon Johnson, as well as the archetypal linking of sex, death, and spirit in the LSD and holotropic breathwork writings of Stanislav and Christina Grof. Stanislav wrote volumes on the eroticism of mystical states, particularly as these states were said to organize themselves around Grof's hypothesized «Basic Perinatal Matrices» (BPM) or archetypal stages of birth and their energies, some of which were distinctly sexual. Christina, moreover, came to her vocation, literally, through her womb and a series of mystical currents and altered states of consciousness experienced during childbirth that she would later read as expressions of an awakening *kundalini*, that is, as «Tantric».

### *On «Mysticism» and «Western Esotericism»*

All of this is relevant to our topic. But how might we best contextualize such a modern eros within the history of western esotericism? Clearly, we are on similar but also very different ground here than we were with those historical contexts explored in our earlier chapter essays. To take just a few examples, if Thomas Lake Harris's remarkable sexual mysticism owed as little to Asia as he knew about Buddhism, and if Aleister Crowley's consistent references to Tantra were not backed up by a significant historical knowledge of the subject, the same can not be said about many of the thinkers and actors of Esalen's history. Clearly, such figures were transforming these traditions, but they were doing so with much more textual, ethnographic, even initiatory knowledge than their nineteenth- and early twentieth-century predecessors. They did not just fantasize about India. They traveled and lived there. They did not just read Hindu, Buddhist, and Taoist scriptures. They read widely in western scholarship on these traditions (particularly Woodroffe, Conze, and Eliade) and studied and meditated with Hindu, Buddhist, and Taoist teachers both in the States and in Asia. And very much like Paschal Beverly Randolph and very much unlike the bookish antiquarians of Deveney's essay, they insisted on grounding their reading and knowledge in transformative practice and empirically experienced altered states of consciousness and energy, much of which came from literally thousands of hours of disciplined meditation and practice. To put it a bit differently, many of these individuals were not the dilettantes that they are often assumed to be, and their translations of the Asian traditions, however unusual or unprecedented, should be taken as seriously by the historian as those transformations of, say, Buddhism that occurred with the Tibetan assimilations of the eighth century or of the Chinese translations in the second. If the Theravada can become the Mahayana and the Vajrayana, why can't, say, Bengali Shakta Tantra become American Tantra? I would suggest it already has.

In terms of our present subject, it must be acknowledged up front that the category of western esotericism is a recent scholarly category and so does not occur as such in this twentieth-century history of Esalen. Many of the figures and traditions captured by the expression, of course, were important to Esalen,

but nowhere in that history was the concept of western esotericism advanced or offered as such. The closest we get here is the related western category of «mysticism», which is in fact omnipresent in Esalen's history. Indeed, the category of mysticism dates back to the very first brochure, where it appears as «drug-induced mysticism», the topic of the fourth featured seminar, which took place on November 3–4, 1962. Significantly, the term came with some rather severe challenges to the more traditional and more orthodox concept of «religion»:

There seems to be no question in anyone's mind who has experienced it, that the so-called «psychedelic» drugs, such as LSD and mescaline, produce a kind of mystical experience. The question that worries many people is, «Is the drug-induced mysticism religion?» It is altogether possible that drug-induced mystical experiences will force us to study and revise all of our previous definitions of religion. Those who are interested in expanding the boundaries of their own religious faith should be interested in a discussion of these questions<sup>1</sup>.

The category of mysticism, of course, had a long prehistory before this Esalen seminar. Although the category had clear and important precedents that reached back as far as eighteenth-century England (where, in its very first English appearance, it already signaled a kind of sublimated feminine eroticism – mysticism, in other words, has signaled a type of sexual alchemy from the very beginning)<sup>2</sup>, seventeenth-century France<sup>3</sup>, and – at least as an adjective – the ancient Mediterranean world<sup>4</sup>, the noun as it has been commonly used at Esalen made its first definitive appearance in June of 1902, when the Harvard psychologist and American philosopher William James published his Gifford Lectures, «The Varieties of Religious Experience»<sup>5</sup>.

In perfect line with the experiential and individualist convictions of Esalen, this same text was written partly out of James' own mystical experience while hiking in the Adirondacks shortly before the Gifford Lectures, his spiritual experiments with nitrous oxide (which produced one of the most oft-quoted passages of the entire book), his close friendship with the British psychical researcher F. W. H. Myers, and his own psychical researches with the Boston psychic Mrs. Piper<sup>6</sup>. James approached all of these experiences with great philosophical seriousness and what he himself called a «radical empiricism», that is, an empiricism that refused to ignore anomalous psychological events simply because they could not be fit into the reigning scientism of the day. In other words, Mrs. Piper's telepathic abilities and James' psychoactive experience of con-

---

<sup>1</sup> First quadrifold brochure. Fall 1962.

<sup>2</sup> Schmidt L. E. The Making of Modern «Mysticism» // Journal of the American Academy of Religion. 2003. Vol. 71. N 2. P. 273–302.

<sup>3</sup> Certeau M. de. Mysticism // Diacritics. 1992 (Summer). Vol. 22. N. 2. P. 11–25.

<sup>4</sup> Bouyer L. Mysticism: An Essay on the History of the Word // Understanding Mysticism / Ed. by R. Woods. Garden City: Image Books, 1980. P. 42–55.

<sup>5</sup> I am indebted to Don Cupitt for this striking thesis. See his: *Mysticism and Modernity*. Oxford: Blackwell, 1998.

<sup>6</sup> William James on Psychical Research / Ed. by G. Murphy, R. O. Ballou. New York: Viking Press, 1960.

sciousness as multiple were as much a part of the empirical world for James as any daily emotion or sensory perception, and any adequate psychological model had to struggle with *all* of these empirical psychological events, not just the ones that wouldn't upset the apple-carts of strict materialism and determinism.

Put more baldly, then, «mysticism», rather than being an ancient category easily found in all religions in all times, derives its Esalen salience from a mystically inclined Harvard professor and psychical researcher speaking in Scotland whose published lectures have since been read by countless other scholars of religion and practitioners (including those at Esalen) and subsequently developed into a coherent, often quite popular idea we now call «mysticism». Little wonder, then, that James had a major impact on Esalen's earliest inspirations, primarily through the reading and writing of Michael Murphy, who considers both James's radical empiricism and his openness to the mystical and the psychical to be among the cornerstones of the Institute's intellectual foundations<sup>1</sup>.

What is perhaps most interesting, though, and what is certainly worth explaining, is how Esalen has helped to redefine, with a whole host of other countercultural and New Age groups, what it means to be a «mystical» movement in the modern world. No one has seen this fundamental shift of the mystical more clearly than Wouter Hanegraaff. In his study of the New Age movement, Hanegraaff has argued that the modern New Age can best be seen as a form of «Western esotericism in the mirror of secular thought»<sup>2</sup>. Although Esalen has always been uncomfortable with the designation «New Age» (hence the expression has been consciously and systematically kept out of its catalogs), Hanegraaff's observation holds true for much, if not most, of Esalen's history.

With such a model, we can see that modern mystical movements like Esalen are not at all the same as their premodern precursors, however much they might draw on these for some of their central ideas and practices. These modern movements, after all, have passed through the secular revolutions of science and democracy, and so they order themselves in fundamentally different ways. They understand something of Freud's unconscious, and so they easily and quickly psychologize their spiritualities, that is, they recognize that their religious experiences are fundamentally related to unconscious dynamic forces and the emotional-sexual patterns of their lives. They embrace the basic political principles of secularism, and so they understand religion to be a matter of private choice and never something to be imposed by state, church, or religious authority «from outside» or «from above». They have embraced modern science, whether or not they fully understand it, and so they turn to evolution and quantum physics for some of their most important mystical metaphors and

---

<sup>1</sup> These last three paragraphs first appeared in a different context in my «Comparative Mystics: Scholars as Gnostic Diplomats» // *Common Knowledge*. Fall 2004. Vol. 10. Iss. 3. P. 485–517.

<sup>2</sup> *Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: SUNY, 1998.

ideas. They live in a capitalist economy, and so they market their spiritual productions as easily and as effectively as others sell computers or professional services. And, perhaps most importantly, they assume the individualist values of modern democracy, and so they reject many of the standard institutional features of esotericism, particularly the elaborate hierarchies and attending secret initiations that have usually defined and controlled these movements as top-down institutions in the past.

In effect, although the form or content of Esalen's mystical thought may indeed be remarkably similar to previous forms, almost all of the rules about how this form of thought can be expressed socially and experienced psychologically have changed, and changed radically<sup>1</sup>. Put simply, if Esalen expresses a kind of Jamesian mysticism, we must immediately add that this is very much a *modern* and *American* democratic mysticism as well, one that seeks, as William Everson imagined, to locate divinization in the here and now and in the individual, not in some distant sacred past or through yet another hierachal system of mediation, authority, and deferral. «Now», Everson wrote, «it is apparent that whereas hierarchical cultures tend to structure-out the vertical element against the unremitting deferral of apotheosis, democracies constantly seek to precipitate apotheosis in the here and now»<sup>2</sup>.

This same democratization of the mystical had a profound effect on the epistemological and social structures of western esotericism at Esalen, in effect rendering what were once highly technical and occasionally actually secret practices and doctrines now eminently public, even widely publishable. That which was traditionally esoteric became exoteric; that which was traditionally concealed became revealed. Nowhere was this more true than in the realm of the erotic, to which we now return.

### *The Western Transmission of «Tantra»*

Harvey Cox's theological «free associations» involving Teilhard de Chardin's evolutionary vision and the sexual practices of Hindu and Buddhist Tantrism while being massaged down by the Esalen baths were hardly accidental. Indeed, I would suggest that they were quite prescient, particularly in their linking of the mystical, the erotic, and Tantric India at Esalen. I want to turn now to that specific moment of Cox's massage and expand it into a much broader and developed thesis about the mutual awakening of sexual and spiritual desire at Esalen. That is, I want to focus on the imagining and experience of «Tantra»

---

<sup>1</sup> And this sets esoteric movements like Esalen or the New Age in opposition to the Traditionalism of thinkers like René Guenon, Julius Evola, Ananda Coomaraswamy, Fritjof Schuon, Sayyed Hussein Nasr, and Huston Smith, each of whom reject (to very different degrees) modernity and/or modern science. See especially: Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. New York: Oxford University Press, 2004. Interestingly, despite his rejection of Esalen's evolutionary mysticism, Smith has played a consistent role in Esalen's history.

<sup>2</sup> Everson W. Archetype West: The Pacific Coast as a Literary Region. P. 10.

within the eros of Esalen. As a way into this particular lineage, I will begin (and end) with a single parable and its intriguing transformations through Indian and American culture.

The parable in question is a story that the Bengali saint Ramakrishna used to tell. It first entered American culture through the lectures of his missionary disciple, Swami Vivekananda, who told it again at the World's Parliament of Religions in Chicago in 1893. A little over a half-century later, it was developed further through the editing and ghost-writing of Joseph Campbell (a major Esalen figure), who chose to open Heinrich Zimmer's «Philosophies of India» (1951) with a chapter entitled «The Roar of Awakening» based on the same parable. Exiled from Germany for his Jewish wife, that is, for his love of a woman, Zimmer had fled to New York, where he taught Campbell at Columbia just before he suddenly died of pneumonia in 1943.

I want to focus on this parable, particularly as it is refashioned by Zimmer and Campbell, and this for three reasons. First, because it resurfaces in American culture in 1951, just before the two future founders of Esalen will undergo their own «roar of awakening» within a reading experience and psychotic illumination, respectively, in 1956. Secondly, because Campbell himself will later play an important role in Esalen's culture and its specific re-imagining and translation of «Tantra». And thirdly, and primarily, because I think the parable's Bengali to American history captures something important about the ways that the categories of eros, experience, and the self were understood and expressed at Esalen's founding and later history.

The parable goes like this in one of its Bengali versions:

A tigress once stalked a flock of goats. But she was pregnant, and so when she jumped, the cub was born and the tigress died. As the cub was raised by the goats, he began to eat grass with them and «bhyaah, bhyaah» like a goat. Soon this cub grew very large. One day, another tiger pounced into the flock of goats. He was speechless before what he saw, namely, a tiger eating grass, bleating, and being raised as a goat. Then the elder tiger grabbed him, took him to a pool of water, and said, «Why do you eat grass, and why do you bleat? Look how I'm eating meat. You eat it too. Look at this – see how your face reflected in the water is like mine!» Seeing all of this, the young tiger also relished the meat<sup>1</sup>.

It is of some significance that this Indian parable was originally used in both the Bengali text and especially in Vivekananda's English lectures as a polemical tale to reject the Christian theology of sin (and, by implication, the Christian model of salvation) and focus instead on the immortal nature of the eternal and pristine Self or *atman*. Hence Vivekananda's famous lines at Chicago in 1893 are quoted again in the Bengali text to gloss his Master's story: «Ye are the children of God, the sharers of immortal bliss, holy and perfect beings. Ye divinities on earth – Sinners! It is a sin to call a man so. Come up, Oh lions and shake off the delusion that you are sheep!»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Gupta M. Srisriramakrsnakathamrtta. In 5 vols. Vol. V. P. 174; translation mine.

<sup>2</sup> Op. cit. Vol. 5. P. 173.

The original Bengali tiger has become a lion and the goats are sheep now, perhaps to make more pointed the polemic against biblical Christianity (lions, sheep, and lambs all being central to Christian symbolism), but the basic point remains very much the same: the deepest core of human nature is identical to divinity and cannot be accurately described as morally corrupt, as «sinful». In short, there is no Christian created «soul» in need of salvation from its sins; there is only the Hindu *atman* or Self beyond all conditionings, moral or otherwise, that needs to be realized as already immortal, blissful, and divine.

Interestingly, the act that finally reveals this pristine Self beyond all culture and clime in the parable is the act of *eating meat*, that is, something highly polluting and potentially transgressive to an orthodox Hindu. There are also certain unstated but implied Tantric, even quasi-cannibalistic, echoes here, as the reader can only suppose that the tiger is eating goat meat, that is, a member «of his own flock» (which, of course, is not really his own flock). This is an implicit or potential Tantric act, because both eating meat and sacrificing goats are central to the transgressive and sacrificial rituals of Bengali Sakta Tantra. This is not just any old roar of awakening, then. This is a Tantric roar of awakening. But no one says so: not Ramakrishna, not Vivekananda, not Zimmer or Campbell. Not just yet anyway.

The later Zimmer/Campbell version of 1951 returns the parable back to its original tiger/goat form but adopts something of Vivekananda's message as well. Now the surprised elder tiger, whom the text calls «the grim teacher», grabs the cub by the scruff and hauls him off to his cave where he forces him to eat a bloody slab of fresh meat from a previous kill (again, we are not told what kind of meat it is). At first, the cub is disgusted with the thought, but as the raw flesh goes down, his tail begins to lash the ground, «and suddenly from his throat there bursts the terrifying, triumphant roar of a tiger». The tiger cub is thus awakened to the «secret lore of his own nature»<sup>1</sup>.

In this new context, the humorous fable becomes a powerful story of what must happen to the West, now disillusioned with its own symbols and myths, that is, with Christianity. For Zimmer, the interpretation of India's philosophical and religious forms can and indeed should become an integral part of the West's «Roar of Awakening», for in them we can see our own existential situation, our own disillusionment with transitory superimpositions and the dogmas and rituals of deluded human beings as an obedient flock or herd. In them we can sense something of our own individual unconscious nature, our own «profoundly hidden, essential yet forgotten, transcendental Self»<sup>2</sup>.

Jung's depth psychology and India's Advaita Vedanta tradition more or less merge in such lines of thought, but it is Jung's mature rejection of any uncritical imitation of the East and its culturally specific forms of psychological structure and identity that finally wins the day here. Like the tiger cub, the West can learn from India's jungle lore and awaken to the Self, but it can only truly

---

<sup>1</sup> Zimmer H. Philosophies of India. P. 7.

<sup>2</sup> Op. cit. P. 11.

awaken to its *own* Self, for, as Zimmer insists, «We cannot borrow God. We must effect His new incarnation from within ourselves. Divinity must descend, somehow, into the matter of our own existence and participate in this peculiar life-process»<sup>1</sup>.

Both Zimmer's insistence on Western civilization's own incarnational integrity and the Indian tiger tale's general turn away from the judging God of western monotheism to the blissful Self would play themselves out at Esalen in the early 60s, primarily through the roar of the human potential movement, which fundamentally rejected the Christian theology of original sin, the pessimistic vision of Freudian psychoanalysis, and the surface science of Skinnerian behavioralism for the more ecstatic possibilities of drug-induced mysticism, psychical powers (the Tantric Sanskrit category of the *siddhi* was often invoked here), and what Abraham Maslow was calling, in his own quasi-orgasmic language, «the peak experience». It was a truly heady time, a time for eating meat, as if for the first time. It was a time for roaring.

#### *Avalon, Zimmer, Campbell: The Tantric Textual Transmission*

Following the pioneering work of Hugh Urban on the colonial and post-colonial construction of the category of Tantra, it is my thesis that basic to this roar of awakening was the scholarly discovery, transcultural construction, creative imagination, and actual practice of something called «Tantra», defined here as a comparative construct mutually created by Western and Asian scholars over the last two centuries that nevertheless accurately names, locates, and analyzes a kind of «super-tradition» that runs throughout the history of Asian religions, including and especially those Asian religions' recent migrations to American culture.

This Tantric super-tradition is especially obvious in such local manifestations as Hindu Shakta Tantra, some forms of Indian Jainism, certainly Tibetan Vajrayana, much of Chinese Taoism and Mahayana Buddhism, as well as various forms of esoteric Japanese Buddhism, including and especially many aspects of Zen. Doctrinally speaking, this same super-tradition privileges nondual or superbinary systems of thought that advance through elaborate languages of consciousness and energy (often represented as «male» and «female», respectively); turns to the body, and particularly the sexual body, as the privileged locus of revelation and religious experience; employs various rhetorics of secrecy and ritual logics of transgression; embraces the pursuit of magical powers and occult practices; and sees the human being as a microcosm of the larger universe or macrocosm. «Tantra», in other words, is our present scholarly term for naming, organizing, and comparing what amounts to one history of Asian esotericism.

It is my own conviction that when a movement like Esalen turned to Asian religions in the 1960s and 70s, what it inevitably ended up embracing was not the orthodox, conservative, and ascetic elements of these historical traditions,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 2.

but their heterodox, transgressive, and erotic forms. That is to say, when Esalen turned to Asia, what it embraced was not Asia, but Asian Tantra.

Certainly we can make too much of such a thesis. The term or category of Tantra, for example, has not been especially salient in the public culture, catalog offerings, or general therapeutic spirit of Esalen (but neither has it been absent). And Dick Price was certainly right to warn his students against confusing any single understanding of Esalen as the final truth of the place. He thus spoke often of Esalen as the Rorschach Institute or as the Ink-Blot Institute – that is, «Esalen», to the extent that it lived up to its central insistence that «No one captures the flag», had an uncanny ability to become just about anything to anyone. We have to be very careful, then, about finding something «Tantric» about Esalen, or almost anything else for that matter. No one captures the flag.

But even Dick found himself powerfully, and somewhat mysteriously, drawn to Bhagwan Rajneesh, the Hindu Tantric guru of the 70s par excellence. Moreover, his commitment to the this-worldliness of Taoism (Price actually used the «Tao Te Ching» to administer the day-to-day runnings of Esalen) can be read, certainly in contemporary scholarly definitions, as Tantric in orientation as well.

And this is just the beginning. Indeed, it is astonishing how often explicitly Tantric themes, figures, and ideas appear at central points or nodes in Esalen's history. From Ida Rolf's early training under a controversial New York Tantric yogi (Pierre Bernard), through Murphy's foundational relationship to the «right-handed» or sublimated Tantric philosophy of Sri Aurobindo and his life-long fascination with the yogic *siddhis* or «superpowers», to the Kali-like womb visions of Stanislav Grof's LSD regression work (mind-altering substances are central to Tantric subcultures in Asia) and Esalen President Gordon Wheeler's early devotional relationship to the Tantric guru Swami Muktananda, *something* of significance is going on here. It is not all projection and ink-blots.

Hence Steve Donovan once shared with me that as President of Esalen in the late 1980s and early 90s he discovered that there were «brakes» and «accelerators» that could be applied on the Esalen culture when needed, and that the two most effective accelerators of spirit were workshops on psychedelic or Tantric subjects. The connections between Esalen and Zen Buddhism, moreover, have long been both literal and intimate ones. Tassajara, one of America's most distinguished Zen monasteries, sits just over the mountain from Esalen. Steve Harper and Dick Price created and maintained a literal trail between the two institutions for years, and Michael Murphy has enjoyed a life-long mentorship and close friendship with Richard Baker Roshi, who helped found Tassajara and whose wealth of teaching experience with the esoterica of meditation includes a clear recognition that, «Zen is right-handed Tantra». It seems, then, that there is something more than my own personal projections at work in such Esalen moments, something that deserves the carefully defined name of *Tantra*.

There is also a rather clear textual and scholarly prehistory here. Historically speaking, this particular Esalen lineage can be traced at least as far back as C. G. Jung's enthusiastic reading of Zimmer's «Kunstform und Yoga im in-

dischen Kultbild» (1926), which was in turn inspired by Zimmer's enthused reading of Tantric texts and early scholarship, particularly that of Sir John Woodroffe, who (with his Bengali ghost-translator, Atul Behari Ghosh) published under the fused mythological pen-name of «Arthur Avalon»<sup>1</sup>. Later, as I have already noted, Zimmer became one of Joseph Campbell's earliest and most important mentors in New York in the early 1940s. After Zimmer's sudden death in 1943, Campbell edited his teacher's lectures and ghost-wrote Zimmer's «Philosophies of India», a popular and widely read text that culminates in the striking argument that Tantra is the summation and pinnacle of all of Indian religious thought.

It was this claim or reading (echoed, to be sure, in many other scholars and readers, from Mircea Eliade's classic «Yoga: Immortality and Freedom», to Aldous Huxley's Tantric utopian novel, «Island»), I would suggest, that in turn flowed into Esalen's history and the broad counterculture, turning both into profoundly «Tantric» phenomena, at least with respect to their adoption and embrace of Asian religious ideas and practices. Henceforth, whenever a Western actor turned East for inspiration or an image, it was more often than not a Tantric idea or image that he or she finally chose<sup>2</sup>. Hence the *cakras* and the *kundalini* of Tantric Hinduism, the copulating Buddhas of Tibetan Vajrayana Buddhism, and the *yin-yang* icon of Taoism would come to dominate the art of the countercultural landscape<sup>3</sup>.

It was the Avalon-Zimmer-Jung lineage again that Campbell brought to Esalen in the late 60s, where it took root and flourished, precisely along the lines Zimmer had set out as his own life and work. «It was, I felt, not the right solution», Zimmer wrote, «simply to swallow Eastern wisdom hook and sinker, as did the Theosophists, Neo-Buddhists, etc. The task was to transmute it so as to make it fit into the context of our own experiences and traditions: a process of mutual transmutation, assimilation»<sup>4</sup>. All of his books and articles, Zimmer insisted, were «parts and documents of this process of assimilation and transmutation»<sup>5</sup>, that is, of this Tantric transmission into the West. The same, I would argue, is true about much of the literature that has swirled around Esalen.

---

<sup>1</sup> For this remarkable story of transcultural cooperation (and dissimulation), see: Taylor K. Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal: An Indian Soul in a European Body? Richmond: Curzon Press, 2001.

<sup>2</sup> There were, of course, exceptions. One thinks in particular of the ascetic devotionalism of ISKCON or the consistent popularity of Theravada meditation techniques and traditions. My thesis is offered as a general pattern to note and reflect on, then, not as a universal rule to impose everywhere.

<sup>3</sup> For more on this thesis, see my «Remembering Ourselves: Some Notes on the Counterculture of Contemporary Tantric Studies» // Journal of South Asian Religion. 2007 (Summer). Vol. 1. N. 1. P. 11–28; and «Hinduism and Popular Western Culture» // Western Popular Culture, Hindu Influences On // The Encyclopedia of Hinduism / Ed. by D. Cush, C. Robinson, M. York. London: Routledge, Curzon, 2007.

<sup>4</sup> See Appendix: *Zimmer H.* Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer. P. 257.

<sup>5</sup> Op. cit. P. 258.

Consider, for example, Joseph Campbell's earliest appearances at Esalen and their Zimmerian understanding of cultural translation, transformation, and transmission. Although Campbell's first seminar, on «Mask, Myth and Dream» (October 14–16, 1966) did not signal any explicit Tantric themes, his second major appearance, a year later, involved a whole flurry of explicit Tantric references. On October 12–15, 1967, for example, Campbell gave three separate seminars, two in San Francisco and one in Big Sur (at this point, Esalen ran a San Francisco center along with its Big Sur institute). The first in San Francisco, entitled «Freud, Jung & Kundalini Yoga», synthesized western depth psychology and Hindu Tantra to explore «the relevance of Kundalini Yoga for modern psychological theory and the modern quest for meaning». The second was on the same theme, «The Lessons of Kundalini Yoga for Western Psychology». Indeed, even when he drove down to Big Sur after this last appearance to give a seminar on «The Mystical Experience & The Hero's Journey», it was «Gnostic, Neoplatonic, Tantric, and modern psychological interpretations» that he was advertising, not some abstract «mysticism» or faceless «hero». Certainly, Campbell had no interest, at all, in mimicking or copying what the Asian traditions had historically accomplished. Rather, he was interested, as always, in exploring how these «initiatory symbols» could take on relevance for what he called «the adventure of modern life»<sup>1</sup>. This was pure Esalen. It was also classical Zimmer.

As scholars have noted repeatedly, the Tantra one gets in California (or Kali-fornia for the smiling) is not the Tantra one gets in Calcutta. At Esalen, moreover, this Westernization runs even deeper, since the Tantra that was transmitted to Esalen was transmitted partly through the English writings of Sri Aurobindo, who had already profoundly Westernized the system through his creative incorporation of evolutionary science, translated here into the world-affirming notion that the Divine incarnates in the universe in a progressive historical and fully embodied fashion – in essence, and in Murphy's terms now, an «evolutionary Tantra». In other words, even when Asian or Tantric ideas and disciplines are occasionally practiced at Esalen, they are embraced only after they have been refracted through the psychological, scientific, economic, and political lenses of European and American culture. Again, Hanegraaff's notion of secularization, which we might here reframe as «Asian esotericism become western esotericism in the mirror of secular thought».

At times, perhaps many times, this refraction through modernity has resulted in forms of American Tantra that bear very little resemblance to their premodern Asian origins and lack, almost completely, the deep textual grounding of a Heinrich Zimmer or the psychological critique of a C. G. Jung. Scholars of Tantra such as Hugh Urban and David Gordon White have been critical of many of these contemporary forms, especially the weekend romance

---

<sup>1</sup> Esalen catalog. October 13, 1967.

seminar format<sup>1</sup>. Similarly, Esalen administrators and leaders are often equally dismissive of anything smacking of this type of superficial or «Pleasure Tantra», as it is sometimes called<sup>2</sup>. In effect, the New Age has led to a historically groundless conflation of «Tantra» with the «sex workshop», even as it has remained astonishingly ignorant of developments in Tantric Studies and how scholars now use the term to rigorously locate and describe a broad pan-Asian super tradition.

Urban and White are quite correct to point out the historically false conflation of «Tantra» with «sacred sex». Tantra is much more than this. But it is also this. As someone, then, who wants to ground a history of Esalen in what are essentially mystico-erotic sensibilities, I approach the Esalen Tantric materials, very much with Urban, as imaginal fusions of Indian and American cultures. There is no place in a historian's toolbox for gross illusions like cultural purity, religious essences, or unchanging tradition: everything is a mingling and merging, a transformation and a constant creation<sup>3</sup>. Urban powerfully captures something of this truth with respect to American forms of Tantra when he writes:

Tantra, it would seem, lies at a pivotal intersection between Indian and American imaginations, at the nexus of a complex play of representations and misrepresentations between East and West taking place over the last two hundred years. Not only was it a crucial part of the Western «imagining of India», particularly during the colonial era; but it has been no less crucial a part of the «re-imagining of America», particularly during the eras of sexual liberation, feminism, gay rights and sexual politics at the turn of the new millennium<sup>4</sup>.

I would only add a relevant geographic note here, namely, that, if Calcutta was the epicenter of this East-West fusion in the nineteenth-century, California, and in particular San Francisco and Big Sur, became the epicenters of this

---

<sup>1</sup> See: *Urban H. Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2002; and *White D. G. Kiss of the Yogini: «Tantric Sex» in Its South Asian Contexts*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

<sup>2</sup> The term «Pleasure Tantra» is derived from Victor Bliss and Nathan James, who use it to criticize the romance workshops of Marin County, just north of San Francisco: «I resent the way the easy self-help sex books and Marin-style Pleasure Tantra never address the issue of sexual addiction. There is something terribly deceitful about that, a kind of glossy betrayal» (*Bliss V., James N. The ManTantra Letters*. P. 200). In a similar spirit, the authors also refer to «New Age woo woo» (P. 262) and «Bay Area bullshit» (P. 77).

<sup>3</sup> I thus must register one important hesitation here with respect to Urban's model. Words like «deformation» and «fantasy» are used in his «Tantra». I am uncomfortable with both negative judgments, mostly because I believe similar transformations and imaginal processes are present in all religious experience, and especially in all transcultural encounters. I suspect that we simply see this more clearly with the modern period because we are in it. Obviously, of course, the globalizing and late capitalist modernity, which Urban rightly highlights, has accelerated all of these historical processes.

<sup>4</sup> *Urban H. The Omnipotent Oom: Tantra and Its Impact on Modern Western Esoterism* // [URL]: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIII/HTML/Oom.html>.

Tantric re-imagining in the 1960s, 70s, 80s and 90s – from Bengal to Big Sur, as it were.

*An Exemplum of the Thesis:  
The Essays and «Esalen Novel» of John Heider*

When all is said and done, then, «Tantra» is a word, that is, a cultural reality, not a natural phenomenon (like hot water) or a physiological fact (like testosterone or a penis). It thus should not surprise us that its most dramatic appearances at Esalen are all in texts. There are far too many examples to note, much less to analyze here. There is, however, one particularly dramatic and instructive corpus of such appearances that deserves more attention and analysis than I could give it in my earlier study of Esalen's history, that of John Heider.

John Heider lived at Esalen from 1967 until 1971 as a key encounter group leader and community personality. These were especially formative times for both the institute and for Heider. Happily, Heider kept a journal for most of this period and later composed numerous essays and even two novels as a means of working through or processing his experiences at Esalen and after. All of these texts remain unpublished. I have analyzed the Tantric structure of Heider's Esalen journal and a few of his essays in my earlier work. A few more examples of the essays are worth noting here before I focus in on one of the unpublished novels, «Living in Paradox», as particularly expressive of my present thesis.

Consider, for example, «The Individual Energy Field». This essay addresses the context of group encounter exercises, designed, Heider explains, to get a person to sense the magnetic and electric currents surrounding and infusing the body. Heider notes, for example, that if, in a deep state of meditation, one closes the eyes and carefully brings the fingers of both hands almost together, moving them slightly but never quite touching, one can often feel a very subtle magnetic field around the tip of the fingers. As with encounter group work and electromagnetic sexual practice (which he had treated in other essays), the goal of all such exercises is «freely flowing energy and awareness»<sup>1</sup>, that is, a state of wholeness, health and healing. The model here is profoundly Reichian, since it is understood that, «all disease and all blocks on natural growth are seen as disruptions of this free flow of energy and awareness throughout the body»<sup>2</sup>, but there are also clear hints of a historically earlier Mesmerism or animal magnetism. In a fascinating move, Heider understands the phenomenology of charisma and the energetic production of sanctity through these same electromagnetic movements. «People with very powerful fields can wake the dead and bring new life to parts of bodies long shut down in disease», he notes. «There are stories from all lands about very holy people with fields of such force that

---

<sup>1</sup> Heider J. The Individual Energy Field // Heider J. Life on the Group Room Floor: An Introduction to Human Potential Theory & Practice. Mendocino, 1976. P. 6 (these essays are individually paginated).

<sup>2</sup> Op. cit. P. 5.

even the corrupt see them shining and come free and alive simply by believing and by being in the presence of the sacred field»<sup>1</sup>.

But there is a real problem here, which Heider explores in a little sermon or «homlet» he calls «Morals and Magic». The problem is this. Free flowing energy and the «power» of human potential can be used morally or immorally. Ethically speaking, both consciousness and energy are neutral («The sun shines on the good and bad alike», as Jesus put it in his own homlet). Subsequently, so too are the energies of both mystical experience and charisma. They can be used for the good or the ill of others. The 1960s, 70s and 80s were thus filled with case after case of this or that charismatic guru or teacher *both* manifesting astonishing ranges of consciousness and energy *and* engaging in behaviors that were experienced as abusive, if not actually criminal, often, of course, of a sexual nature.

Heider looks back on the 1960s and both explains why his generation rejected conservative American society and how the radicals themselves went astray. «It was very clear to many of us in the 1960s that values advocated by a culture engaged in dropping napalm on Vietnamese children were suspect»<sup>2</sup>. Partly in response to this violence, much of what the youth adopted in the 1960s was hedonistic in the sense that it operated from the principle – which Heider relates to Rabelais and the sexual magician Aleister Crowley – of «Do your own thing». The highest good became in effect the highest pleasure. Hence Heider recalls how Esalen was often called «the candy factory». Sexual treats were everywhere. Unfortunately, this kind of hedonism often devolved into a kind of selfish magic in which people attempted to manipulate events and spiritual forces for their own personal pleasure and gain. The basic mistake was that this behavior did not take into account the effects of these actions on the larger community<sup>3</sup>. In his typically balanced fashion, Heider acknowledges the very real breakthroughs of the counterculture but also insists on its equally real failures: «The difficulty was this: our group work, our meditation, our drugs and fasting and chanting gave us a taste of conscious living. We saw the light. That is true. But to be honest, we did not see the light unwaveringly. The light did not flicker; we flickered»<sup>4</sup>. The sun shines on the good and bad alike.

Heider's novel, «Living in Paradox: A Utopian Soap Opera» (1976), is one long meditation on both this constantly shining sun and these personal flickerings, that is, on both the charismatic magic and the moral failings of the Esalen countercultural experiment in which he participated. The novel focuses on a small fictional town in northeastern Kansas called Paradox, «Founded 1856. Population 2317. Elevation 1136 ft»<sup>5</sup>. Originally, the place was supposed to be called Paradise, but the cranky postmaster who applied for the post office box

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 8.

<sup>2</sup> Heider J. Morals and Magic. P. 5.

<sup>3</sup> Op. cit. P. 3.

<sup>4</sup> Ibid. P. 6.

<sup>5</sup> Heider J. Living in Paradox: A Utopian Soap Opera. Chapter 3. P. 22 (Henceforth LP, followed by chapter and page, for example, LP 3. 22).

accidentally-but-intentionally put down «Paradox» instead<sup>1</sup>. And so it became. In this bit of mischievous misspelling, in this intentional mistake, lies the entire metaphysical sweep of the novel, which moves from the Christian search for some final answer or complete salvation in an eternal and never-changing heaven, to a deeply Taoist sense of process and paradox, of reality as a never-ending cycle of conflicting opposites that are nevertheless deeply, erotically, related. From Paradise to Paradox, then: this is the structuring secret of both Heider's «fictional» text and his own real-life psychospiritual journey in and through Esalen.

The narrative of the novel involves a middle-aged Boston couple named Barry and Jean Baker. Barry is a successful lawyer, and Jean is one of Boston's many socialites. Suffering from a shared mid-life crisis of sorts, in March of 1967 they hop on a motorcycle and travel out to California (much like John and Anne Heider did that same summer) in order to attend an Esalen seminar led by Bill Schutz called «More Joy» (an actual seminar series which Heider, in real life, helped coordinate). Immensely turned on by the experience whose psycho-physical breakthroughs remind Barry of the first time he and Jean made love in college (more on that later), they decide they have enough money and guts to try their hand at starting their own alternative community.

After their San Francisco bisexual friend, Gustavo, shows them around the Bay Area, hoping they will buy there, they finally decide to purchase an abandoned college property in Paradox, Kansas, instead. Gustavo is appalled, offering the usual platitudes about Kansas and suggesting that the state is precisely the black-and-white boredom the characters of «The Wizard of Oz» escaped *from* on their way to the delicious Technicolor brilliance of a California Oz. «*No one goes to Kansas*», Gustavo insists with his exaggerated horror. «You know they won't let me come too!» But Jean Baker knows better than to take so seriously the pretensions of the West (or the East) Coast. She thus compassionately answers Gustavo with a bit of midwestern paradox, that is, she answers in the middle: «Oh dear! Of course, they will let you in, Gustavo. There must be *some* homosexuals in Kansas. And even in the movie, the Tin Woodsman, the Cowardly Lion, the Scarecrow, Toto... Why, all of them, even the Wizard, were really from Kansas. The Land of Oz wasn't real, Gustavo. Dorothy was in an altered state of consciousness: she was hallucinating!»<sup>2</sup> Gustavo is eventually convinced and quickly warms up to the place recognizing, in the end, that Oz and Kansas are indeed the same place and that, as another character realizes later on in the novel through a bit of identified Tantric wisdom, «What is here is elsewhere. What is not here is nowhere»<sup>3</sup>.

And indeed, Paradox turns out to have just about everything. The new college is thus able to draw a delightfully diverse crew from the furthest ends of the Bakers' social spectrum: their daughter Claire, for example, insists on coming

---

<sup>1</sup> LP 4. 2.

<sup>2</sup> LP 3. 12–13.

<sup>3</sup> LP 28. 16.

with them and asserting there her own spiritual and sexual freedoms, before them. Gustavo moves in and brings along Luz, his faithful housekeeper who also happens to be a psychically gifted bruja or witch. Later, he will bring along members of his gay community and settle into one of the college's nicer homes, now dubbed the Gentleman's Club. Brash young hippies, with names like Rasher, Tilth, Vision, and Ganja, show up after meeting the Bakers in the redwoods of California and reading about them in an alternative magazine. Similarly, a gifted Zen teacher named Max Schaeffer appears to play the meditation and awareness-is-everything card (he eventually learns that meditation is not everything)<sup>1</sup>, as does Jubilo, an African-American veteran and masseur whose contemplative massages of white women draw the ire of a bit of hate-mail but the ultimate support of the college community: «We will take our risks, knowingly», they conclude. A bit later, an African-American woman by the name of Ophelia shows up to attract Jubilo's erotic attention and so effectively dispel the racial tensions.

Not that this was absolutely necessary. This, after all, was Bleeding Kansas, «the first battle ground of the Civil War» and an adamant defender of American individualism and the freedom of the slaves<sup>2</sup>. The citizens of Paradox, educated in this long and proud history of Kansas liberalism and a pragmatic live-and-let-be, quickly warm up to the new strange community among them. And why not? The new college is very good for business, and – not to be underestimated in any small town – it becomes a bottomless well of exciting gossip, almost all of it, oddly enough, basically true.

The college's and community's pre-histories, adventures, teachings, debates, joys and tragedies proceed through thirty-six chapters and over three years, with Barry Baker, having become «an adept at tantric sexual meditation»<sup>3</sup>, eventually traveling to Nepal to live a life of celibate contemplation, Jean becoming Gustavo's lover while Barry is gone (with his full knowledge and ambiguous support), and Rasher, Vision, Ganja, Max and the rest wrestling through the limitless paradoxes, problems, and promises of spiritual, sexual, and political freedom. It is not easy being free.

Nor is it simple. The entire novel spins out these various complexities, almost all of them produced by a series of dynamic opposites that freedom must generate. There is, for example, that tension between individual freedom and community stability, between the need to nurture experimentation and the need to make money, or, more practically, between the traditional wisdom of home childbirth and an appreciation of the local hospital when these traditional methods fail<sup>4</sup>.

They also come to learn that neither pure conservatism nor pure liberalism will do, that each needs the other, that the pendulum will always swing back,

---

<sup>1</sup> LP 7. 22.

<sup>2</sup> LP 3. 14.

<sup>3</sup> LP 23. 11.

<sup>4</sup> LP 32. 22.

and that traditionalism and stability are necessary for any effective revolution<sup>1</sup>. Jean sees this almost immediately: «I just want a safe adventure», she tells her beloved Gustavo, «a little stable chaos, a revolution on a firm foundation! Maybe, I just want to live in paradox»<sup>2</sup>. Interestingly, Heider appears to see this paradox as an apt expression of Kansas's geographic location in the exact middle of the country: Kansas *is* America's «neither East nor West», its both-and. Thus when the college comrades sign their Paradox Covenant, they do so on July 4, 1967, and seal the document with a Taoist yin-yang symbol<sup>3</sup>. So too one of the citizens of Paradox explains to Jean how «[t]he primary paradox in Kansas is being fiercely independent and at the same time respectful of others, cooperative, even in a way conformist»<sup>4</sup>.

It is in this midwestern American context that the novel embraces, translates, and eventually transforms into what it calls simply «tantra»<sup>5</sup>. This thirty-six chapter process begins, though, not with an American history lesson, nor a piece of geography, but with an act of physical love on a carpeted floor beneath a Chickering grand piano at Smith College, Jean's alma mater. It was there, beneath the piano, that a youthful Barry Baker and Jean Anshaw experienced what the Indian Upanishads had known as *ananda*, the «bliss» that undergirds the universe, and what Will Schutz was now claiming as his own human potential notion of «joy», that natural state of all human beings that can be actualized with the right techniques and attitudes<sup>6</sup>. The first few pages of «Living in Paradox» implicitly connects both this ancient bliss and this modern joy to the Baker's sexual ecstasy under the piano: «Bliss. Yes, the earth *had* moved, bells *had* rung, and neither could ever forget that absolute proof of the existence of God and the triumph of love that lingered for days and weeks»<sup>7</sup>.

One has the sense – I have the sense anyway – that the rest of the novel is an elaborate working out of this original erotic gnosis on page 6, that the novel, first and foremost, functions as a narrative setting for the proclamation and celebration of this real-life sexo-spiritual diamond. I am reminded here of Wilhelm Reich, who discovered something of immense metaphysical significance in the arms of an Italian girl with whom he had intercourse in 1916 while he was a soldier and spent the rest of his life trying to name it, eventually as a cosmic «orgone» (perhaps this is why Heider loves Reich so).

One also has the sense – I have the sense anyway – that, although Heider knew a great deal about comparative mystical literature, when he looked around

---

<sup>1</sup> LP 29. 11.

<sup>2</sup> LP 3. 11.

<sup>3</sup> LP 8. 26.

<sup>4</sup> LP 32. 5.

<sup>5</sup> This cultural transmission is possible because of the metaphysics of Tantra itself, which finally denies the ultimacy of cultural and political boundaries through an affirmation of the universal (and always sexual) body: «What is here is elsewhere. What is not here is nowhere» (LP 13. 23).

<sup>6</sup> LP 1. 3 and 1. 4.

<sup>7</sup> LP 1. 6.

for available and truly adequate symbols to express this original erotic gnosis, he could not find any in the Western religions. Like the American counterculture, he thus turned to Asian languages and iconographies, and more specifically to the Tao and the Tantra. Here he found what he was looking for. Here, he recognized something of himself. John Heider thus speaks through Jean Baker, who «[w]henever she heard mentioned the subject of sexual meditation», that is, the subject of tantra, she found her «ears pricking up», as if, she confessed, «something very deep in me» is being touched. «It feels almost like a memory from another incarnation»<sup>1</sup>.

Heider more or less says the same in the novel, through the character of Max speaking to Richard, Gustavo's lover: «...we have no widely-known Western traditions of spiritual sexuality. Oh, there's Oneida and Karezza and magnetic sex. But Christianity – that's our primary influence – doesn't have much to offer on the body. Nothing good below the diaphragm. Christians distrust pleasure, especially sexual pleasure»<sup>2</sup>.

«So what is Tantra in twenty five words or less?» Richard reasonably asks. Max answers back immediately, in twenty nine: «Tantric meditation opens the whole human body to the energies of sexual intercourse, refining and amplifying them, and creating a more perfect union between oneself, one's beloved, and God». More technically – and more practically – tantra is about having sex without coming, that is, it is a kind of contemplative *coitus reservatus*<sup>3</sup>. Here is how it worked for the College community, through which tantra was spreading, «like a prairie fire»<sup>4</sup>. «Suppose», the lovely hippie muse, Horizon, explains to Jubilo, «Suppose we were naked. And you sat on a zafu [meditation pillow] with your legs crossed, like meditation, in the lotus position. And I sat down on you, in your lap, face to face, my legs around you, taking you up inside me. And we just sat that way, breathing in unison, for thirty minutes or even an hour»<sup>5</sup>. Jubilo no doubt expresses the feelings of many a male reader when he confesses that he «couldn't take it». Still, that is what tantra is all about, at least for this novel. It is about riding sexual desire until it morphs into spiritual experience. It is about the paradoxical union of Spirit and Sex.

Although hardly reflective of all of Tantra in South Asia, much of which involves the literal production of sexual fluids (that is, coming) as sacrificial offerings to the Goddess<sup>6</sup>, such a practice bears a striking resemblance to the

---

<sup>1</sup> LP 13. 23.

<sup>2</sup> LP 26. 13.

<sup>3</sup> LP 11. 16.

<sup>4</sup> LP 15. 10.

<sup>5</sup> LP 13. 8.

<sup>6</sup> See especially: *White D. G. Kiss of the Yogini: «Tantric Sex» in Its South Asian Contexts*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Heider's novel seems to intuit this «other history» through the character of Jordan, who claims that the «ultimate sacrifice» or loss of self involves him putting his penis in Vision and ejaculating. In this spirit, he thus asks Vision to go down into the coal mine shaft (which he likens to her vagina) with him, drop acid, and sit in sexual meditation, so that they can «die

«male continence» techniques of John Humphrey Noyes, which the novel freely admits and connects literally to the Kansas Governor Charles Robinson, as well as to the *maithuna* or sexual intercourse rituals of Huxley's fictional island of Pala, which the novel seems to be aware of but does not mention as such<sup>1</sup>. Tantra as *coitus reservatus*, in other words, closely resembles earlier Western experiments. As such, it is something of both an East-West fusion and a reflection of the state of knowledge of Tantric practices in the 60s and 70s, which more or less equated the tradition with, well, not coming.

But even Tantra is not sufficient unto itself. It too must be balanced by its opposites, that is, by Christianity, the West, and what the novel calls simply the Law. Barry Baker, at least, insists on what he calls the paradox of the Way and the Law, which at one point he sees incarnated, of all places, in the «burning bush» of Ophelia's vagina<sup>2</sup>. The Way or Tao may need the Law, but in the end both are subsumed within the Tantra. One of the California hippies, Ganja (an Indian term for marijuana, by the way), also becomes a spokesperson here by his double claim that «[a]ll creation is dualistic, consisting of a dance of opposites», and that we are not whole and become sick primarily and most deeply because of sexuality and gender: «Deeper than race or religion or nation, deeper than neurosis or psychosis, or even species is sex», he insists. If we wish to become truly whole, then, Ganja claims that we must escape the trap of *yin* or *yang*, that is, we must escape the trap of sexual differentiation or gender itself<sup>3</sup>.

This, it turns out, is one of the final and most radical claims of the novel. It is one of the deepest meanings of truly «living in paradox». The novel itself suggests that Huxley knew about this attempt to go beyond gender, that the earliest Christian priests had Agapetae, or female ritual lovers, and that both the early Christian Gnostics and the later Catholic moralists permitted a form of *coitus reservatus*, the latter «claiming that it was known to Adam in the Garden and therefore a part of Paradise»<sup>4</sup>.

Here we come to my alliterative thesis again «from Paradise to Paradox», that is, here we finally arrive at a return to Paradise, not through the ascetic and certain means of salvation and the Gospel of Paul, but through the Goddess of the Gnostics and their sexual meditations<sup>5</sup>, here joined to the contemplative techniques of Asian Tantra. The Gospel meets the Goddess. Or on Barry Baker's words now: «We are discovering a new way, an American Tao, a Western Sadhana, a New Path Up The Mountain»<sup>6</sup>. By such a Path, Paradise has become

---

and be reborn together» (LP 26. 28). This is much closer to the early history of Tantra in South Asia. It is also basically identical (minus the coal shaft) to the Upanishadic understanding of sexuality-as-sacrifice.

<sup>1</sup> LP 15. 3–5 and 9. 8.

<sup>2</sup> LP 23. 25.

<sup>3</sup> LP 34. 4–5.

<sup>4</sup> LP 13. 18.

<sup>5</sup> Paul, Barry Baker points out, believed that sex and Spirit don't mix; «Paul never tried tantra», said Barry. «Paul never tried anything», grumped Gustavo» (LP 23. 18).

<sup>6</sup> LP 25. 6.

Paradox, and a little town in Kansas has become the center of the universe. And why not? «What is here is elsewhere. What is not here is nowhere».

Heider's «Living in Paradox» is one of the fullest and most insightful analyses of Esalen of which I am aware. Writing the novel was a way of doing history for Heider, who realized that a traditional and published historical account would upset many and offend more than few. He could say what he wanted to say and remember what he wanted to remember in the format of fiction, however. That was different. And so this is what he did. He wrote a work of fiction that was largely factual. He revealed the truth by concealing the truth. But the Tantric transmission remained encoded into the heart of the text. How could it not? It was central to that sexual-textual history.

### *Re-Orienting the Tantra*

This same Esalen Tantra hardly went away as the decades ticked by. In some ways, it increased; in other ways, it changed. Partly, this was a reflection of the academic culture. By the mid-1990s, Tantric Studies was enjoying a kind of broad cultural awakening, with a large group of highly trained scholars – many of them emerging from a deeply existential and sometimes psychedelic engagement with the counterculture – churning out hundreds of technical studies and translations. Moreover, both the interpretive potential and the liberalizing social trajectories of the feminist, gay, and lesbian movements were also having their effects, as books on the Tantric traditions began to appear that turned to gender theory and the question of sexual orientation to re-interpret traditional Asian texts. The results were often provocative. Drawing on these same broad intellectual shifts, numerous popular texts were also being written. Two that were connected to Esalen are worth mentioning here as a prelude to closing.

Victor Bliss (a pen-name of an Esalen regular) and Nathan James wrote *The ManTantra Letters*, an explicitly homoerotic text that explores many of the western Tantric themes that we have been tracing all along. Plato, Freud, Reich and Jung, for example, are treated as proto-Tantric thinkers, San Francisco (complete with an unflinching gaze into the horrors of the AIDS epidemic) becomes «the most tantric town»<sup>1</sup>, psychedelia are seen as an entry into Tantric psychology, and the standard heterosexuality of Tantric and Taoist symbolism is explicitly rejected as «the sexual activity of straight couples elevated to the level of a mystery religion»<sup>2</sup>, that is, as politics mistakenly projected as universal metaphysics. Moreover, and most impressively, a sophisticated mystico-erotic theory is constructed to explain how Tantric ritual can uncouple desire from its usual objects and so allow it to fly past its target into altered states of consciousness and energy, including the *yin* or valley orgasm of bliss and the *yang* of ecstasy (note again the merging of the Tantra and the Tao)<sup>3</sup>. Bliss even reports a

---

<sup>1</sup> Bliss V., James N. *The ManTantra Letters*. P. 44.

<sup>2</sup> Op. cit. P. 163.

<sup>3</sup> For the mystico-erotic theorizing, see Ibid. P. 103, 211, 242, 276–277, 328. For the Taoist *yin* and *yang* language, see Ibid. P. 190–191, 251.

kind of imaginal body in the form of a Manangel (drawn on the cover of the book and modeled after Leonardo da Vinci's famous drawing) to capture the resonances and meanings of a mystico-erotic state he shared with one of his lovers:

During our lovemaking at Royal something quite amazing happened. As we were finishing the ritual and going into the love, we both sensed the presence of another being. I told R to join me in closing our eyes and allowing ourselves to vision this presence in an image. In this *participation mystique*, as one spirit, we could both see this presence coming into form. It was like an angel descending upon us, a winged naked man made of light. He appeared before both of us. In our delight and pleasure we fell into love, and as we did so, it was as though the manangel gathered us up in his arms and carries us off into the spheres<sup>1</sup>.

Interestingly, Bliss has shared with me that the teachings he presented in this text as forms of Vajrayana Buddhism were actually reshapings of doctrines he had learned in another esoteric movement that was not even Asian in origin, the Arica movement; in other words, the resonances are so loud and strong between Asian Tantra and this western esoteric movement that they can, in effect, be interchanged here. The one can be used to mirror the other, precisely as my «Asian esotericism become western esotericism» thesis would predict.

Also relevant here is the work of Marina T. Romero and Ramon V. Albareda, two contemporary Spanish teachers who, with the translation help of the transpersonal theorist Jorge Ferrer, have taught a form of sexual-spiritual practice at Esalen that bears some quite extraordinary similarities to traditional forms of Tantra. Called Holistic Integration and based on over three decades of work with individuals and couples from around the world, the method is offered in the integral and evolutionary language of the human potential movement. The authors, for example, speak often of «sexuality, spirituality, and human evolution» (the subtitle of one of their essays)<sup>2</sup>, of «integral evolution», and of the need of practice-based approaches, even as they are also very careful to distance themselves from any traditional religion. Theirs, in my own terms now, is a sexual-spiritual practice of the religion of no religion.

The system works by positing two basic field of human nature: «the energy of transcendent consciousness» and «the dark energy». The latter expression refers to «an energetic state in which all potentialities are still undifferentiated and, therefore, cannot be seen by the “light” of consciousness»<sup>3</sup>. This same dark energy is also considered to be the source of all spiritual creativity and innovation; it is the secret of new spiritualities, the *prima materia* of the religion of no religion. Such energy certainly cannot be reduced to simple «sexuality», but

---

<sup>1</sup> Op. cit. P. 264. Given that much of this book is «factual fiction», it is not clear to me whether this account is based on an actual religious experience or not. I suspect it is, given the prominence of this imaginal form on the cover, but I cannot prove this.

<sup>2</sup> Romero M. T., Albareda R. V. Born on Earth: Sexuality, Spirituality, and Human Evolution // Revision. Fall 2001. Vol. 24. N. 2. P. 5–14.

<sup>3</sup> Ferrer J. N. Integral Transformative Practice: A Participatory Perspective // The Journal of Transpersonal Psychology. 2003. Vol. 35. N. 1. P. 29.

sexuality remains one of its first and most important «soils» for organization and development.

Suggesting that much of the history of religions consists of the privileging of transcendent modes of consciousness that are actually states of dissociation from the body and nature, the Spaniards call for a new integration of transcendent consciousness and dark energy within a single «magnetic field» (the imagery here is strikingly similar to that of Heider's «magnetic sex», even as it also echoes, again, the earlier language of Mesmerism). Only within such a new spiritual-sexual integration can the debilitating spiritual and cultural effects of sexual repression, condemnation and consequent shame be reversed and new modes of consciousness and energy be developed. The actual work of the Spaniards at Esalen has thus involved teaching individuals and couples how to reconnect with their own dark energy field and «magnetize» this into creative communion with their different states of consciousness as these manifest in everyday life, human relationship, and spiritual experience.

### *The Tiger and the Lamb*

When Joseph Campbell edited Zimmer's «Philosophies of India», he chose to begin and end the book with Ramakrishna. It is not entirely clear why he chose to do this. Perhaps he did so because a few years earlier he had been working with Swami Nikhilananda on the latter's classic translation of the Bengali «Kathamrta» into English, «The Gospel of Sri Ramakrishna» (1942). Or perhaps it was because Campbell first met Zimmer at a Jungian dinner party hosted and prepared by Nikhilananda<sup>1</sup>. I suspect, however, that the reasons go much deeper than either temporal coincidence or cuisine and ultimately involve Campbell's and Zimmer's metaphysics, which, as I have already noted, were both essentially Tantric in structure and rhetorical accent.

We have already seen that the very first chapter of «Philosophies of India» was inspired by Ramakrishna's parable of the young tiger raised by goats and his subsequent roar of awakening at the insistent teaching and forceful paws of an older tiger. In the fifth and final chapter of the book on Tantra (which Campbell makes clear he himself wrote almost entirely, if from Zimmer's notes), the author returns again to Ramakrishna, as if to finally suggest the Tantric moral of the first story and, with it, the Tantric secret subtext of all of Indian philosophy. For although Western scholars may have first been introduced to the ascetic and dualistic modes of Hindu and Buddhist tradition (Advaita Vedanta and Theravada Buddhism), «in recent years the power and profundity of the Tantric system have begun to be appreciated, and therewith has been facilitated a new understanding of Indian life and art»<sup>2</sup>. For Campbell-speaking-as-Zimmer, at least, it is the dialectic tension between the old dualistic asceticism and the later Tan-

<sup>1</sup> Doniger W. The King and the Corpse and the Rabbi and the Talk-Show Star: Zimmer's Legacy to Mythologists and Indologists // Heinrich Zimmer: Coming into His Own // Ed. by M. H. Case. Columbia: Columbia University Press, 1994.

<sup>2</sup> Zimmer H. Philosophies of India. P. 597.

trism and their eventual synthesis in «the courageous esotericism of the Tantras and in the Tantric Mahayana [Buddhism] »<sup>1</sup> that has brought to pass "the miracle of Indian civilization»<sup>2</sup>.

Campbell takes «Kali, the dark and beautiful Goddess-Dancer of the Cremation Ground»<sup>3</sup> as the archetypal deity of this miracle and Ramakrishna, her most famous devotee, as its clearest and most modern exponent. But there is a real problem here, and Campbell knows it. Hence he points out that although Ramakrishna certainly preached a Tantric worldview that divinizes the material world as an energetic manifestation of transcendent consciousness, he in fact largely rejected both the world-affirming implications of this philosophy and the radical sexual techniques of its sacramental expression<sup>4</sup>. And in this, Campbell suggests, Ramakrishna accurately represents much of modern Hinduism, for «[n]either the saintly nor the gentlemanly Hindu of today... favors the boldness of this heroic view. Instead, the attitude formerly assigned to the *pasu* [the «animal» or «beast»] is recommended for all, that namely of worshiping the life force (*sakti*) not as the Bride but as the Mother, and thus submitting, like a child, to a sort of sacramental castration»<sup>5</sup>. Campbell, again as Zimmer, glosses this child-like approach to divinity as the «safe-and-sane sadhana [spiritual practice] of the pious lamb»<sup>6</sup>.

This latter phrase is very telling. Although the Tantric distinction between the spiritual states and capacities of the three classes of human beings – *pasu*, *vira* and *divya* or Beast, Hero and Deity – is a traditional one, I am aware of no Indian text in which the *pasu* is framed as a lamb, nor in which an approach to the Shakti as Mother is considered «beast-like», nor for that matter one in which the *divya* is glossed as «the Man-God» (another clear but subtle and quite heretical Christianization). These changes, though, echo Vivekananda's nineteenth-century transformation of the goat of the opening parable into the lamb of his Chicago speech in order to criticize Christianity's obsession with sin and his call for the divinization of each and every Self.

But Campbell is clearly up to something different than Vivekananda was. The flock of goats at the beginning of the book and the lamb as «the dark-witted animal of the herd»<sup>7</sup> here at the end serve as a kind of framing device that he seems to be using to suggest the esoteric message of the entire six-hundred-page book, namely, that the secret of Indian philosophy, its grandest dialectical

---

<sup>1</sup> Op. cit. P. 601.

<sup>2</sup> Ibid. P. 599.

<sup>3</sup> Ibid. P. 580.

<sup>4</sup> This, by the way, was one of the major theses of my own «Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna». Chicago: University of Chicago Press, 1995, where I also explain the seeming paradox of how the saint could divinize the world and reject (hetero)sexual contact at the same time: his «orientation» (*bhava*) was homo-erotic.

<sup>5</sup> Zimmer H. Philosophies of India. P. 589.

<sup>6</sup> Ibid. P. 591.

<sup>7</sup> Ibid. P. 588.

achievement, lies in Buddhist and Hindu Tantra, *a Tantra, however, that modern Hinduism rejects.*

And this changes the meaning of the opening tiger tale yet again, for now we no longer have either a Vedantic parable about awakening to one's inner immortal Self (as we seem to have in the original Bengali story), nor a Hindu polemic against Christian notions of sin and salvation (as we quite clearly have in Vivekananda's transformation of the story in 1893), but rather a Tantric tale about a tiger refusing the vegetarian and «pure» ways of orthodox Hinduism for the heterodox meat-eating truths of Asian Tantra, be it Hindu, Buddhist, or otherwise.

There are many ways to read Esalen's own tiger tale, its own roar of awakening. Certainly, via Huxley's and Heard's American brand of Advaita Vedanta and their adoption of some form of the perennial philosophy, there is a real emphasis here on the Self as the immortal, eternal base of all such experience, and with it, a certain ascetic tendency (this was particularly apparent in Gerald Heard). But there is also something vaguely but remarkably «Tantric» about all of this<sup>1</sup>. When Campbell writes, then, on the very last page of «Philosophies of India» in 1951 that, «[t]he idea of the godhood of the individual is thus democratized in the Tantra, because understood psychologically instead of socio-politically»<sup>2</sup>, what I suspect he is really writing about is his own Western adoption of Tantra, a Western transmission that was later furthered at Esalen, partly by Campbell himself, Heinrich Zimmer's most famous disciple.

Simply put, I read Campbell as I read many other Esalen figures, that is, as a transmitter of Tantra-related ideas into American culture, transmuted and translated through a general psychoanalytic lens. With Campbell, this is hardly simply a creative interpretive projection, since, as I have already noted, very early in his career, Campbell both helped to translate a Bengali Shakta Tantric text into American English («The Gospel of Sri Ramakrishna»). As we have seen as well, he also more or less wrote the Tantric summary and summation of Heinrich Zimmer's influential «Philosophies of India». I would argue that these were two formative acts for Campbell, and that something of these two texts carry forward through Campbell's entire corpus, certainly not as a definitive or final conclusion, but as a constant guiding inspiration. From the hero figure itself (the *vira* or hero is a central theme in most Tantric systems), the hero's supernormal powers (the Tantric *siddhis*), and his mystical marriage with the Great (Mother) Goddess, to Campbell's provocative deconstructions of religious orthodoxies of all kinds, his consistent employment of *kundalini yoga*, his unitive or nondual metaphysic, and his understanding of mythology as an expression of the human body, actual Tantric or Tantra-like themes can be traced throughout his corpus.

---

<sup>1</sup> See Kapstein M. Schopenhauer's Shakti // Heinrich Zimmer: coming into his own / Ed. by M. H. Case. Princeton: Princeton University Press, 1994. «Kapstein makes the case, as I have here, that «Philosophies of India» is driven by a clear Tantric subtext».

<sup>2</sup> Zimmer H. Philosophies of India. P. 602.

Appropriately, then, when Campbell sat down at Esalen with Phil Cousineau in 1982 to reflect back on his life and work, those published reflections end precisely as Zimmer's «Philosophies of India» once began, that is, with the now familiar Tantric parable from «The Gospel of Sri Ramakrishna». Once again, Campbell tells the story of a vegetarian tiger cub raised in a flock of goats who has to be shocked into his own tiger-identity by another tiger, who forces him to transgress his own conditioned feelings of disgust and social propriety in order to eat meat (it is probably no accident that Campbell had a special fondness for rare roast beef). Campbell summarizes the moral of the parable as the secret of his entire lifework.

There's a moral here, of course. It is that we're all really tigers living here as goats. The function of sociology and most of our religious education is to teach us to be goats. But the function of the proper interpretation of mythological symbols and meditation discipline is to introduce you to your tiger face. Then comes the problem. You've found your tiger face but you're still living here with these goats. How are you going to do that? ... When al-Hallaj or Jesus let the orthodox community know that they were tigers, they were crucified. And so the Sufis learned the lesson at that time with the death of al-Hallaj, around A.D. 900. And it is: You wear the outer garment of the law; you behave like everyone else. And you wear the inner garment of the mystic way. Now that's the great secret of life. So with that I commit you all to be tigers in the world. But don't let anybody know it!<sup>1</sup>

This was Joe Campbell's esotericism. We are not who we think we are. We are not who our societies and religions tell us we are. Social science doesn't have the answer, but mythology does. We are not vegetarian goats. We are meat-eating tigers. We are not simply human. We are also divine. But it is best not to tell anyone this astonishing secret, despite the odd fact that Campbell himself just did, in a widely circulated book no less (admittedly published posthumously).

It should hardly surprise us that so many of the Esalen actors turned to some direct or distant form of Tantric esotericism and eroticism if not for their answers, then at least for their inspirations. Nor should it surprise us that conservative forces, within both American and Indian culture, would later seek to suppress or deny these same countercultural energies. The goat herd calls back the tiger cub. So anyway is how I hear Esalen's roar of awakening and interpret many of its erotic and esoteric echoes reverberating down through the decades. If one listens closely enough, one can still hear that roar and smell that meat.

## BIBLIOGRAPHY

*Alexander J.* American Personal Religious Accounts, 1600–1980: Toward an Inner History of America's Faith. New York: Edwin Mellen Press, 1983.

*Bliss V., James N.* The ManTantra Letters. XLibris, 2003.

*Bouyer L.* Mysticism: An Essay on the History of the Word // Understanding Mysticism / Ed. by R. Woods. Garden City: Image Books, 1980. P. 42–55.

<sup>1</sup> *Campbell J.* The Hero's Journey: Joseph Campbell on His Life and Work / Ed. by P. Cousineau. Novato: New World Library, 2003.

*Campbell J.* The Hero's Journey: Joseph Campbell on His Life and Work / Ed. by P. Cousineau. Novato: New World Library, 2003.

*Certeau M. de.* Mysticism // Diacritics. 1992 (Summer). Vol. 22. N. 2. P. 11–25.

*Cupitt D.* Mysticism and Modernity. Oxford: Blackwell, 1998.

*Deveney J. P.* Paschal Beverly Randolph and Sexual Magic // Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal. Leiden: Brill, 2008. P. 355–367.

*Doniger W.* The King and the Corpse and the Rabbi and the Talk-Show Star: Zimmer's Legacy to Mythologists and Indologists // Heinrich Zimmer: Coming into His Own // Ed. by M. H. Case. Columbia: Columbia University Press, 1994. P. 49–61.

*Everson W.* Archetype West: The Pacific Coast as a Literary Region. Berkeley: Oyez, 1976.

*Ferrer J. N.* Integral Transformative Practice: A Participatory Perspective // The Journal of Transpersonal Psychology. 2003. Vol. 35. N. 1. P. 21–42.

From Paradise to Paradox: The Psychospiritual Journey of John Heider // Autobiography and the Psychology of Religion / Ed. by J. Belzen. Amsterdam: Rodopi, 2009.

*Gupta M.* Śrīśrīrāmakṛṣṇakathāmṛta. In 5 vols. Vol. V. Calcutta: Kathamrita Bhaban, 1987.

*Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Albany: SUNY, 1998.

*Heider J.* The Individual Energy Field // *Heider J.* Life on the Group Room Floor: An Introduction to Human Potential Theory & Practice. Mendecino, 1976 (individual pagination).

*Heider J.* Living in Paradox: A Utopian Soap Opera // *Heider J.* Life on the Group Room Floor: An Introduction to Human Potential Theory & Practice. Mendecino, 1976 (individual pagination).

*Heider J.* Morals and Magic // *Heider J.* Life on the Group Room Floor: An Introduction to Human Potential Theory & Practice. Mendecino, 1976 (individual pagination).

*Kapstein M.* Schopenhauer's Shakti // Heinrich Zimmer: coming into his own / Ed. by M. H. Case. Princeton: Princeton University Press, 1994.

*Kripal J. J.* Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna». Chicago: University of Chicago Press, 1995.

*Kripal J. J.* Comparative Mystics: Scholars as Gnostic Diplomats // Common Knowledge. Fall 2004. Vol. 10. Iss. 3. P. 485–517.

*Kripal J. J.* Remembering Ourselves: Some Notes on the Counterculture of Contemporary Tantric Studies // Journal of South Asian Religion. 2007 (Summer). Vol. 1. N. 1. P. 11–28.

*Kripal J. J.* Esalen: America and the Religion of No Religion. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

*Kripal J. J.* Western Popular Culture, Hindu Influences On // The Encyclopedia of Hinduism / Ed. by D. Cush, C. Robinson, M. York. London: Routledge, Curzon, 2007.

*Leary T.* The Politics of Ecstasy. Berkeley: Ronin, 1998.

*Romero M. T., Albareda R. V.* Born on Earth: Sexuality, Spirituality, and Human Evolution // Revision. Fall 2001. Vol. 24. N. 2. P. 5–14.

*Schmidt L. E.* The Making of Modern «Mysticism» // Journal of the American Academy of Religion. 2003. Vol. 71. N. 2. P. 273–302.

*Sedgwick M.* Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. New York: Oxford University Press, 2004.

*Taylor E.* Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America. Washington: Counterpoint, 1999.

*Taylor K.* Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal: An Indian Soul in a European Body? Richmond: Curzon Press, 2001.

*Thompson K.* The Hot Springs // The Esalen Catalog. 1991, January – June. P. 4–9.

*Urban H.* The Omnipotent Oom: Tantra and Its Impact on Modern Western Esotericism // [URL]: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIII/HTML/Oom.html>.

*White D. G.* Kiss of the Yogini: «Tantric Sex» in Its South Asian Contexts. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

*William James* on Psychical Research / Ed. by G. Murphy, R. O. Ballou. New York: Viking Press, 1960.

*Zimmer H.* Philosophies of India. Princeton: Princeton University Press, 1951.

*Zimmer H. R.* Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer // *Zimmer H. R.* Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India / Tr. by G. Chappie, J. Lawson. Princeton: Princeton University Press, 1984.

# ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ И СССР

A. Nagel

## WOLF MESSING. FIRST STEPS TOWARDS A FULL ASSESSMENT OF THE NARRATIVE OF A PSYCHIC ENTERTAINER<sup>1</sup>

*Wolf Messing approached from two angles*

Wolf Messing (1899–1974) was a Polish Jew and in particular circles a quite well known psychic stage performer, to whose name nowadays are attached a number of persistent stories. A handful of anecdotes woven together with some hard facts have turned Messing into a legendary figure. The Indian guru Sri Sathya Sai Baba (1926/1929–2011) and his followers have aided in the expansion of the mythology around the mentalist<sup>2</sup>. This aspect is dealt with by former Sai Baba-devotee Brian Steel within the context of de-mystifying stories intimately connected to Sai Baba. The purpose of this study is to concentrate on Messing himself from twin focuses.



In the first and major part of the following text, the myth-making surrounding Wolf Messing is central. To limit the many, diverse angles that can be taken into account, I have chosen to concentrate my research on the «Messing anecdote» spread by Sathya Sai Baba and his devotees. Thus, after introducing the common, general Messing narrative and three anecdotes that link to Sathya Sai Baba's story, a version of the «Sai Baba met Wolf Messing» myth is presented and unravelled. This is followed by the assessment of the three anecdotes. It shows not only that Sai Baba took a special part in the creation of an aura of mystery around the man, but, more importantly, that those, who were in contact with Messing, willingly or unwillingly, have had a hand in it as well.

The second section presents a plea for more extensive research, because the few myths surrounding Messing that have been scrutinised for the work in hand, lead to many questions and open ends.

---

© Alexandra Nagel

<sup>1</sup> This text was originally written as a required part of the MA-course «Occult Trajectories II: Magic in Twentieth-Century Europe and North America», offered during February-May 2004 at the Department of Religious Studies, University of Amsterdam.

<sup>2</sup> Steel B. Paranormal References: Wolf Messing and Kirlian (Revised). 2002 // [URL]: <http://bdsteel.tripod.com/More/stories3.htm>.

## *1. Assessment of some of the many anecdotes that are part of Messing's narrative*

According to a relative, Wolf Grigorevich Messing, born September 10, 1899, was the second child and first son of Chaim Messing<sup>1</sup>. Wolf's mother died when he was still very young, whereupon Chaim Messing remarried, and two more sons were born. The family lived in Góra Kalwaria, also called Kavalienberg, a Jewish village 30 km outside Warsaw<sup>2</sup>. According to Messing's biographers, the boy left home at a young age and set off for Berlin. At some point, there, due to poverty and malnutrition, he collapsed and was taken to a hospital. While treating him, a physician named Dr. Abel<sup>3</sup> discovered that the child had cataleptic and telepathic abilities. Together with a colleague, Dr. Abel tested him further on «mind reading», which Wolf passed so well that the doctor introduced him to Mr. Zellmeister of the Berlin Panopticon (waxworks).

Thereupon Zellmeister became Messing's first manager. For three days per week, Wolf had to bring himself into a trance-induced state of sleep. Besides a Siamese twin and a woman with a long beard, the public could see a boy, Wolf, in a «crystal coffin» seemingly dead. The next season Messing was assigned two different roles at the Berlin Wintergarden. Performing as a fakir, his body was pierced with needles and swords. In another act Wolf represented a detective who had to trace the jewellery that in the preceding moments had been distributed among the spectators by «onstage robbers». A contract with the Busch Circus followed<sup>4</sup>. Here Messing eventually came to perform the act that he would pursue until late in life. People in the audience were invited to write down small tasks, for instance «Walk to row number x in the crowd, and pick out object y from the pocket of person z». Assistants collected the proposals of the audience, and decided which ones Messing was to carry out. Unaware of the content of the tasks, Messing, apparently magically, was able to do precisely what the instructions had ordered him to do. The person whose mind Messing «read», was called the inductor, or sender. Although Messing picked up the instructions

---

<sup>1</sup> The source of the family stems from Joseph Messing (c. 1914 – c. 2009), whose grandfather was a brother of Wolf Messing's father. On several points the family data Joseph Messing offered differs from the data presented by *Ostrander S., Schroeder L.* *Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain*. New York: Prentice-Hall, 1970; *Lungin T.* *Wolf Messing: The True Story of Russia's Greatest Psychic* / Ed. by D. Scott Rogo. New York: Paragon House, 1989 and *Küppers T.* *Wolf Messing: Hellseher und Magier*. München: Langen Müller, 2002. The biographies state that Wolf Messing's father was named Abraham, was very poor, and very pious. Joseph Messing knew Wolf's father by the name of Chaim (nicknamed Bonnek), who was neither orthodox nor extremely poor.

<sup>2</sup> *Lungin T.* Op. cit. P. 22 and *Küppers T.* Op. cit. P. 9–10. All further data on Messing, if not specified otherwise, can be found by *Ostrander S., Schroeder L.* Op. cit., *Lungin T.* Op. cit., and/or *Küppers T.* Op. cit.

<sup>3</sup> According to *Küppers T.* Op. cit. P. 82, Professor Dr. Paul Abel lived at the Schönhauser Allee 70, Berlin.

<sup>4</sup> When I inquired at the Busch-Roland Circus about Messing, Christian Orlowski could not locate data about a man named Wolf Messing (email correspondence, August 2004).

without physical contact, he often held the inductor's arm just above the wrist. From a certain state of relaxation Messing then *knew* what he was supposed to do. «People's thoughts come to me as pictures», he once explained «I usually see visual images of a specific action or place»<sup>1</sup>.

Between 1917 and 1921 Messing travelled in Europe to perform in Paris, London, Stockholm, Rome, Geneva, and other cities. After an extended stay in Warsaw, touring continued in 1922, bringing him to Brazil, Argentina, Mexico, India, Japan, and Australia<sup>2</sup>. In 1937, so the biographers tell, Messing forecasted the end of Adolf Hitler's reign: «Hitler will die if he turns toward the East»<sup>3</sup>. Having his head priced at 200,000 Marks, Messing fled, in 1939, from Warsaw to Russia. Eventually based in Moscow, he travelled throughout the USSR to bring his act on stage. After his wife's death in 1960 and without children, Wolf Messing became a lonely man, and passed away thirteen years later, on November 8, 1974.

### *1.1. Three stories from Ostrander & Schroeder link Messing to Sai Baba*

When in 1970 Sheila Ostrander & Lynn Schroeder published «Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain», they devoted Chapter 4 to a «popular» man. Although Wolf Messing was referred to often, they didn't have the opportunity to meet him personally. Hence, the description of his life, including most of the above, was based upon the biographical articles which had been published under the title «About myself» in the magazine «Nauka i Religia» («Science and Religion») in 1965<sup>4</sup>. Ever since Ostrander & Schroeder composed their chapter on the Polish psychic stage performer, other authors rehearsed a few of the anecdotes they had incorporated in their tale. One of these concerns the story that Wolf, aged 11 and penniless, had embarked on a train to Berlin. When the train inspector came to check the ticket, Wolf presented a scrap of paper meanwhile mentally sending out the signal «This is a ticket!». Supposedly the inspector accepted the piece of paper: the boy made it to Berlin. Another anecdote relates how Messing's mental abilities made an impression on Sigmund Freud and Albert Einstein:

In 1915, despite the war, the impresario arranged a show for Messing in Vienna. He was the «hit of the season». While in Vienna the sixteen-year-old Wolf starred in what is certainly one of the most delicious psychic experiments on record.

---

<sup>1</sup> *Ostrander S., Schroeder L.* Op. cit. P. 46.

<sup>2</sup> According to *Lungin T.* Op. cit. P. 45, Mr. Kobak replaced Mr. Zellmeister as Messing's manager in 1922; according to *Küppers T.* Op. cit. 241 ff., Zellmeister stayed much longer.

<sup>3</sup> According to *Ostrander S., Schroeder L.* Op. cit. P. 44, 45 Messing claimed he predicted Hitler's ultimate downfall on two more occasions: in 1940 during a speech at a private club in Moscow he stated «Soviet tanks will roll into Berlin!»; and four years later: «during a demonstration in Novosibirsk on March 7, 1944, that the war would end on May 9, 1945». – *Gris H., Dick W.* The New Soviet Psychic Discoveries: A First-hand Report. P. 26.

<sup>4</sup> *Ostrander S., Schroeder L.* Op. cit. P. 42, 46, 416.

Albert Einstein invited young Wolf to his apartment. Messing still recalls with astonishment the number of books – «they were everywhere, starting with the hall». In Einstein's study Wolf was introduced to the founder of psychoanalysis, Sigmund Freud, who once remarked that if he'd had his life to live over again, he would have devoted it to psychic research. So intrigued was Freud with Messing's psychic powers he decided to do a number of tests with him. Freud acted as inductor.

«To this day I still remember Freud's mental command», says Messing. «Go to the bathroom cupboard and pick up some tweezers. Return to Albert Einstein, pull out from his luxuriant moustache three hairs».

After locating the tweezers, Messing gingerly went up to the celebrated mathematician and, begging his pardon, explained to him what his scientist friend wanted him to do. Einstein smiled and turned his cheek to Messing. Freud must have smiled too, because young Messing carried out his mental command faultlessly<sup>1</sup>.

Rather briefly Ostrander & Schroeder described Messing's encounter with Mahatma Gandhi:

In 1927 in India, Messing met Gandhi. They discussed politics and then Gandhi became Messing's sender for a psychic test. The command he gave Messing was a simple one. «Take a flute from the table and give it to one of the people in the room». Messing did so. The man put the flute to his lips and began to play. Suddenly a basket in the room trembled and began to move. A motley-colored snake emerged from the basket and swayed in rhythm to the music<sup>2</sup>.

And they shared how Messing had met Joseph Stalin in 1940, and how Stalin's men had tested him:

«We arrived somewhere – I didn't know where», says Messing. «I was led into a room. It seemed to be a hotel. After some time I was led to another room. A man with a moustache came in». The psychic Wolf Messing was face to face with Stalin<sup>3</sup>!

The first meeting with Stalin led to a series of bizarre but, for Messing, triumphantly successful encounters with the dictator. <...> Stalin commanded a straightforward, horrendous trial of Messing's talent. He was to pull off a psychic bank robbery and get 100,000 rubles from the Moscow Gosbank where he was unknown.

«I walked up to the cashier and handed him a blank piece of paper torn from a school notebook», says Messing. He opened an attaché case and put it on the counter. Then he mentally willed the cashier to hand over the enormous sum of money.

The elderly cashier looked at the paper. He opened the safe and took out 100,000 rubles. Messing stuffed the banknotes into the case and left. He joined Stalin's two official witnesses in charge of the experiment. After they had attested that the experiment had been satisfactorily performed, Messing returned to the cashier. As he began handing him the packages of banknotes, the cashier looked at him, looked at the blank piece of notepaper on his desk, and fell to the floor with a heart attack.

«Luckily, it wasn't fatal», says Messing<sup>4</sup>.

The three monographs on Wolf Messing that I was able to obtain refer to these three anecdotes, meanwhile adding or deleting specific details<sup>1</sup>. Of these

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 51–52.

<sup>2</sup> Ibid. P. 52.

<sup>3</sup> Ibid. P. 41.

<sup>4</sup> Ibid. P. 42.

three the biography by Messing's Russian friend Tatiana Lungin was published first in 1982, and translated – and edited – into English 7 years later. Lungin claimed to have dotted down notes around 1955 and 1962 when Messing had told her details about his life; apparently, her notes formed the raw material for Messing's unfinished autobiography, of which a section appeared in the articles «About Myself»<sup>2</sup>, i. e. the articles that were important source material for Ostrander & Schroeder. Ostrander and Schroeder hailed Messing in the foreword to Lungin's book: «SUPER PSYCHIC tested by Freud, Einstein, Gandhi and Stalin!»<sup>3</sup>.

Varlen Strongin, author of the second biography, pointed out that Messing wasn't a writer, and couldn't have composed an autobiography. Hence, not Messing but someone else wrote the articles in «Nauka i Religia», thereby adding proper patriotic passages. The third biography by Topsy Küppers emphasizes on almost every page Messing's Jewish roots. It is a romanticized story, occasionally backed up by source references. Küppers considered the Messing articles of the 1960s as authentic, and, surprisingly, spiced up the story with specific novelties.

### *1.2. Sathya Sai Baba must have made up his encounter with Wolf Messing*

The survey of Ostrander & Schroeder brought Messing, who had fled from Poland to Russia, back to the West<sup>4</sup>. The Indian guru Sai Baba spread the publicity about Messing's extraordinary abilities even further. During the Third World Conference of the Sri Sathya Sai Organisation in November 1980, Sai Baba treated his many followers with some novel information about himself in connection with the psychic entertainer: Sai Baba stated that he had met Wolf Messing in the South of India, in 1937. At that time Messing must have been 39 or 40, Sai Baba a boy of 11 or 8 (there is controversy about his year of birth). The guru's devotee Samuel Sandweiss, an American psychiatrist, took notes of the lectures, and put Sai Baba's words in a context:

At times Baba would make sudden changes in the direction of his talk, as if responding to a devotee's need – or sensing the time right for a certain teaching. During an especially memorable discourse, he made such a sudden change to reveal some interesting historical and spiritual information. Perhaps it was because several groups of Russians and Chinese were present for the first time. At any rate Baba suddenly began:

---

<sup>1</sup> B. Menzel counted another four monographs, all published after 1999 and in Russian: *Menzel B. Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s*. P. 172, note 62.

<sup>2</sup> *Lungin T. Op. cit. P. 21–22..*

<sup>3</sup> *Lungin T. Op. cit. P. vii.*

<sup>4</sup> Although *Bonch-Burevich B. Can One Read Thoughts?* P. 395–398, and *Svinka-Zielinski L. Wolf Messing.* P. 14–16 preceded the writings about Wolf Messing by *Ostrander S., Schroeder L. Russian Telepath: Wolf Messing.* P. 41–57, *Reznichenko V. The Boy in the Crystal Coffin.* P. 32–37, and *Marin V. Messing Predicts.* P. 38–40, the publications by Ostrander & Schroeder reached a much larger audience. See also *Gris H., Dick W. Op. cit. P. 35–48.*

«At about the year 1917 Stalin was coming into power in Russia. There was a great change in the social order. A man by the name of Wolf Messing came to Stalin to tell him of the reality of the atma, the unseen basis, the real self, the infinite divine aspect of man. Stalin could not understand Wolf Messing and his message, and what followed was hardship and suffering in Russia. Wolf Messing went to Vienna. He met with Freud who seemed interested and wanted to study him but Messing was not interested and moved on. In 1937, when this body was 11 years old, I was walking near a train station. On the platform was a lone man awaiting a train. He had come to India to see the great saints and to find further evidence of his vision of the atma. When I came closer, his eyes looked into mine and filled with tears. He became excited and joyful beyond bounds and began rushing toward me. Reaching out to me he cried, «I love you, I love you, I love you, I love you».

And as Baba said this he welled up in exquisite joy himself, sending waves of excitement and love into the audience. We sat electrified as Baba continued.

«This man rushed to me and took my hand. He was filled with joy – with ecstasy. My friends were frightened, thinking that he would take me away. They grabbed me and began pulling me from his grip. They took me from the train platform. Although this man lost hold of this body, his eyes never left sight of me until I was out of range. This was Wolf Messing. He had seen the atma»<sup>1</sup>.

Sandweiss' narrative unmistakably shows how Sai Baba coloured this new «revelation» of having run into Wolf Messing with spiritual teachings, and twisted elements of the story published about the showman. The «atma», the «infinite divine aspect of man», didn't belong to Messing's vocabulary, and such words were used by neither Ostrander & Schroeder nor Lungin. It is said that Messing was interested in the Hindu tradition, but this merely concerned yogi practices in connection with Messing's paranormal, psychic and cataleptic abilities<sup>2</sup>. Even more bizarre is the notion that Messing would have contacted Stalin to talk about the «atma». Furthermore, Sandweiss' notes suggest that Messing first met Stalin, and then Freud. This is not in sync with the line of events set forth in Messing's biographies. Also, as far as Messing's narrative goes, Messing went to India only once, namely in 1927, the year that Sai Baba turned 1 year, or was not even born. In other words, Sai Baba concocted a story about Wolf Messing based upon a few elements stemming from publications about Messing in order to catch the attention of the audience, and to fit his own narrative.

Over the years, two other versions of the story that Messing once met Sai Baba appeared within the Sai Baba literature, and during a public lecture on August 31, 2002, Sai Baba presented the story for the second time meanwhile adding a few, fresh invented details<sup>3</sup>. In spite of the imaginative content of these

---

<sup>1</sup> Sandweiss S. Spirit and Mind. P. 227–228.

<sup>2</sup> Lungin T. Op. cit. P. 45–46.

<sup>3</sup> There are five versions of the Sai Baba ~ Wolf Messing story:

1. The official version of Sathya Sai Baba's lecture «57. Live up to Sai ideals» // Sathya Sai Speaks. Vol. XIV (1978–1980). [Lecture]. 22.11.1980. P. 364–365 // [URL]: <http://www.sssbpt.info/ssspeaks/volume14/sss14-57.pdf>.
2. Samuel Sandweiss' version cited above.
3. The version by Kakade R. T., Veerabhadra Rao A. Shirdi to Puttaparthi. P. 159–160.

Messing stories, one element seems to resonate with sincerity. According to Sandweiss, Sai Baba had «welled up in exquisite joy» when he «revealed» his «encounter» with Wolf Messing. The Indian journalist V. K. Narasimhan, who for many years was the editor of Sai Baba's public lectures, had also noted the guru's excitement; it had been «quite unlike anything he [Narasimhan] had seen before»<sup>1</sup>. As turned out, Narasimhan owned a copy of Ostrander & Schroeder's «Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain». It is quite plausible that American devotees (followers of Sai Baba) in the 1970s had given the book to Sai Baba, who would have passed it on to Narasimhan, or that they had given it directly to Narasimhan. What may have caused Sai Baba to become emotional remains a mystery, but the fact that Wolf Messing entered the scene precisely when Chinese and *Russian* devotees were visiting Sai Baba for the first time seems too perfect to be coincidental.

### *1.3. Of the three Messing anecdotes, definitely two are made up*

It will be clear from the above that Sai Baba's Messing story ties in with the Messing narrative that had come into existence in the West. In this paragraph the three fragments that Sai Baba incorporated in his story will be unravelled.

#### *1.3.1 Freud and Einstein are not likely to have met in 1915*

Ostrander & Schroeder presented 1915 as the year when Messing met Freud and Einstein in Einstein's apartment in Vienna<sup>2</sup>. Based on Messing's biographical publications, Strongin stated the same and added that Einstein had come to see Messing in one of the shows in Vienna, and, impressed, had invited Messing and Sigmund Freud to his apartment. It was the one and only occasion Messing met Einstein. Freud on the other hand, as Strongin knew, met and experimented with Messing more often over the next two years<sup>3</sup>. Contrary to this line of events is the version that Lungin and Küppers presented. Lungin assigned the meeting to November 1913 in *Freud's* apartment, where Einstein introduced Messing to Freud<sup>4</sup>. Küppers also let the meeting take place in *Freud's* apartment, at the Berggasse 19, of which she included a picture to prove that there were many books indeed. Küppers elaborated further that Freud and his daughter Anna had been to a show by Messing, upon which *Freud* had invited Messing, and Einstein, to his home at the next day<sup>5</sup>.

---

4. The version by Padmanaban R. in: Love Is My Form. Vol. 1. The Advent (1926–1950). P. 48.

5. The version of Sai Baba's public lecture on the «Gokulashtami Celebrations» August 31, 2002.

<sup>1</sup> Personal communication with Robert Priddy. V. K. Narasimhan (1913–2000) told this to Robert Priddy (b. 1936). Over their friendship, see Priddy's homepage: [URL]: <http://robertpriddy.wordpress.com>.

<sup>2</sup> Ostrander S., Schroeder L. Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain. P. 51.

<sup>3</sup> Strongin V. L. Volf Messing: sud'ba proroka (Wolf Messing, the fate of the prophet). P. 35.

<sup>4</sup> Lungin T. Op. cit. P. 43–44.

<sup>5</sup> Küppers T. Op. cit. P. 143–151.

Lungin and Strongin confessed that the notes might not be 100% accurate since Messing spoke Russian and German with a heavy accent. It may have caused mistakes to slip in; failing to remember the precise chronological order of events, may have produced other mistakes in Messing's biographies. (Besides, Strongin warned that Lungin most likely had her own – political – motifs to alter facts somewhat, or to omit things she knew.) Irrespective of such flaws, the fact is that Sigmund Freud (1856–1939) lived in Vienna, but Albert Einstein (1879–1955) never did. Einstein had an Austrian citizenship when he was assigned at the University of Prague between 1911–1912. Thereafter he lived in Zürich, from where he moved to Berlin in April 1914, and stayed there until the end of 1932<sup>1</sup>. During those years Einstein visited Vienna occasionally, namely in 1909, 1913, 1921, 1924, and 1931<sup>2</sup>. And there is more. For instance, it is generally accepted that Freud and Einstein met first in 1927<sup>3</sup>, and that Einstein was sceptical of Freud's psychoanalysis. The two «formed a kind of friendship, mostly through a sporadic exchange of letters», but the popular press often easily paired them, since both were Jewish and challenged «eternal verities»<sup>4</sup>.

Nowhere is there any evidence that Freud met Wolf Messing<sup>5</sup>, or that Einstein did<sup>6</sup>.

So, unless new evidence surfaces, the conclusion is that Messing was never tested by Freud and Einstein.

### 1.3.2. *In 1927 Gandhi travelled India widely*

Ostrander & Schroeder, Lungin and Strongin stated that Messing travelled and performed in India in 1927<sup>7</sup>. Between 1926–1929 Mahatma Gandhi (1869–1948) retired «from the political controversies of the day» and toured India extensively for the ‘important task of nation-building «from the bottom up»<sup>8</sup>. The charismatic leader met people everywhere, from local villagers to national politicians. In December 1926 he went to the annual session of the Indian National

---

<sup>1</sup> Broda E. Einstein und Österreich. P. 8; Levenson T. Einstein in Berlin. P. 3.

<sup>2</sup> Broda E. Op. cit. P. 11–13.

<sup>3</sup> Michael Molnar (Freud Museum, London) pointed this out to me, and referred to: Jones E. Sigmund Freud: Life & Work. P. 139.

<sup>4</sup> Levenson T. Op. cit. P. 322; see also Broda E. Op. cit. P. 21.

<sup>5</sup> Both Michael Molnar (Freud Museum, London) and Christian Huger (Freud Museum, Vienna) have not traced a single reference to Wolf Messing in their archives, other than stemming from the Messing side of the story (email communication in July 2004).

<sup>6</sup> The single exception is an article by Wilfried Kugel, who simply referred to the anecdote as told by Lungin and then admitted that no further evidence for the encounter was traced (Kugel W. *Ohne Scheuklappen: Albert Einstein und die Parapsychologie*. P. 60, 71).

The only reference Barbara Wolff (Albert Einstein Archives, Jerusalem, email correspondence July 2004) could find on a combination of Messing and Einstein, was Kugel's article, and she made clear that were the anecdote to be true, the meeting had to have been in Freud's apartment, in 1913 (not 1915).

<sup>7</sup> Lungin T. Op. cit. P. 45; Küppers T. Op. cit. P. 247, and Strongin V. L. Op. cit. P. 42.

<sup>8</sup> Nanda B. R. Mahatma Gandhi: A Biography. P. 262. See also Walker R. Sword of Gold. A Life of Mahatma K. Gandhi. P. 98–99.

Congress in Gauhati, and resumed travelling the country early in 1927<sup>1</sup>. Exhausted, he stayed in Mysore until he felt strong enough in June to resume his walks to villages. On November 2, 1927, Gandhi was in Delhi, followed by three weeks in Ceylon (Sri Lanka), and Madras in December to attend the annual National Congress meeting.

Combining Messing and Gandhi's paths of life in 1927, there is no proof that Messing and Gandhi met, or could have met, unless other circumstantial evidence surfaces. Still, the event described is just a small tale; there is not much to give it the weight of importance that the Freud & Einstein test would have given the story!

### *1.3.3. Did Stalin really test Messing?*

«We'd thought a lot of things about Stalin, but never that he was a psychic researcher», Ostrander & Schroeder expressed an initial doubt concerning Stalin's involvement with Messing<sup>2</sup>. They disregarded their suspicion after several conversations with communist scientists, and relied on the judgement of Ludmila Svinka-Zielinski:

It is important to remember that under the conditions prevailing in the USSR anything done or written by such controversial personality as Messing had to be scrutinized, criticized, and subjected to constant censorship, so that he could not get away with fraud, attempted fraud, or anything that even approached a vain boast. In fact, we can be convinced that to survive and to exist in the environment on such a level, Wolf Messing must be thoroughly authentic<sup>3</sup>.

When searching literature for further evidence on Stalin in connection with Wolf Messing ten years ago, I considered no more than two observations worthwhile, even though they didn't come close to the probability that Joseph Stalin (1879–1953) and his men tested Messing's psychic abilities<sup>4</sup>. Of recent date is a publication by Nicolai N. Kitaev, 'a distinguished Russian jurist and legal researcher', who researched Messing's whereabouts extensively<sup>5</sup>. The out-

---

<sup>1</sup> Walker R. Op. cit. P. 98.

<sup>2</sup> Ostrander S., Schroeder L. *Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain*. P. 42.

<sup>3</sup> Ostrander S., Schroeder L. Op. cit. P. 55; also Svinka-Zielinski L. Op. cit. P. 16.

<sup>4</sup> According to Bernice Rosenthal there was «no direct evidence that Stalin believed in the occult, but we know that he was superstitious», and that he «banned hypnotism in 1948» (*Rosenthal B. G. Political Implications of the Early Twentieth-Century Occult Revival*. P. 407, 413). Lungin T. Op. cit. P. 66 claimed that Stalin's interest in Messing proved the exception to the rule that under Stalin all research in the supernatural was taboo.

<sup>5</sup> Steel B. Wolf Messing – a Lesson for Wikipediacrats // Brian Steel's Soapbox. 31.12.2012 // [URL]: <http://briansteel.wordpress.com/tag/n-n-kitaev>. According to Steel, the study of N. N. Kitaev, «Forensic Psychic» Wolf Messing. Truth and Fantasy, was published first in 2006 as a booklet of c. 100 pages. In 2008 an article appeared, and in 2010 a book. The link to the 2006 reference doesn't exist anymore; the references to the other two publications are: *Kitaev N.N. «Kriminalisticheskii ekstrasens» Volf Messing: Pravda i vymysel*. P. 102–143, and the info of the 2010 book is available at <http://www.e-reading.ws/book.php?book=135247>.

come of 30 years of investigation: Kitaev didn't trace any files in major archives to verify the stories that the KGB or others tested Messing's extraordinary talents.

#### *1.4. The journalist M. V. Khvastunov invented Messing's anecdotes*

Having assessed three of the anecdotes that are associated with Messing, and not been able to obtain any notices, or newspaper clippings of shows of the «world's greatest telepath», it seems obvious that the Messing narrative was created on purpose. But who did this and why? The person is said to be the journalist Mikhail Vasilievich Khvastunov (pseudonym, M. Vasiliev), head of the science department of the daily «Komsomolskaya Pravda», who simply wanted to make a bestseller, that is, money.

One lead to Khvastunov is the previously referred to text by N. N. Kitaev, another lead is an article by the Russian journalist Alexander Kharkovsky (a US immigrant, living in New Jersey). Kharkovsky claimed to have befriended Messing at the Esperanto club in Moscow, where he introduced Messing to Khvastunov, and witnessed a few conversations between Khvastunov and Messing in which they talked about the matter<sup>1</sup>. Besides this slice of information, Kharkovsky's article is terribly hagiographic, and appears to build on Lungin's book, and/or the articles Khvastunov produced. Different yet similar is the narrative about Messing by the author, painter, and hypnotist Yuri Zverev (b. 1935). Also Zverev stated that Khvastunov wanted to write Messing's biography for the money, and then he set off to write a complete, alternative «real» story about Messing's life<sup>2</sup>. Zverev claimed to have met the Polish journalist Ignatiy Shenfeld, who had shared with him what he knew of Wolf Messing. In this narrative it is said that Messing and Shenfeld had their roots in the same village, Góra Kalwaria. They encountered one another in 1941, in a prison in Tashkent (Uzbekistan). There, Messing told Shenfeld a lot about his personal life. Being one of the richest men of the USSR, Messing, who probably co-operated with the KGB, had been ordered to donate 1 million rubles to build an aeroplane for the Soviet army. When he refused, he was sent to Tashkent. After paying the money, Messing was released, whereas Shenfeld had to spend 8 years in imprisonment.

---

<sup>1</sup> Kharkovsky A. Volf Messing – prorok v svoem otechestve (Wolf Messing – A prophet in his own country) // Vestnik. Vol. 6.1. N 5 (81). 08.03.1994. P. 41–44 (in Russian). Messing biography by Kvastunov was published many years later: Vasiliev M. Ya telepat (I am a Telepath). Moscow: Interkinocentre, RIA, North-West, 1990 (I haven't seen the book). See also Lungin T. Op. cit. P. 77: «My friend [Messing told Lungin], the writer and journalist Mikhail Vasiliev, with whom I spent several days at his country house near Moscow» <...> Vasiliev was then collecting material for a series of books to be called “Man and the Universe”».

<sup>2</sup> Zverev Y. Volf Messing: mif i realnost' (Wolf Messing: Myth and Reality) // Kartiny zhizni. Proizvedeniya Yurya Zvereva (Life's pictures. Yury Zverev's works) // [URL]: <http://zverev-art.narod.ru/ras/41.htm> (in Russian). For the record: I found indications that Zverev got this Shenfeld's information from N. N. Kitaev's publication, see note 40, and see the website: <http://www.kp.ru/daily/24397.3/573634>.

Taking Kitaev's research into account, and believing that there are no records of Messing in major Russian archives, it is nevertheless likely that Zverev's article on Messing is another imaginative Messing tale. By putting Messing in prison, and forcing him to pay a huge amount of money, Zverev's story has nevertheless ingredients to make it more plausible than Khvastunov's.

## *2. Messing's life is in need of further research*

To put things simply: there is much that we do not know about Wolf G. Messing's life. Probably unaware and unintended, Ostrander & Schroeder, and many, if not all others played a role in spreading false stories about the man. But can this imply that Messing was just a minor psychic stage performer? Someone who let himself become a legendary figure? Why had he gone along with Khvastunov's plan to write a hagiographic biography? And what about Tatiana Lungin? Did she know Messing's encounter with Freud and Einstein hadn't happened, that Messing hadn't met Gandhi, so on and so forth? That is, had Messing told her about his life as it was *after* (he and) Khvastunov had invented it, or had he been honest about the facts? In other words, was Lungin fully aware of the mystification of Messing's life, and was she perhaps in it for the money too? In case Messing wanted Lungin to author a book that its readers would remember, it may even be possible that he convinced her to include the false stories. Lungin portrayed Messing as a chain smoker, energetic on stage but often tired off stage, at times somewhat grumpy yet still sympathetic. He had some (serious?) health problems. Since Messing comes to the fore as a sensitive, sincere man, not as a clever fraud, the questions just raised beg for answers. We don't know what really has gone on behind the scene(s). The way in which Messing's life has become entangled in myth-making, and his – perhaps genuine – extraordinary abilities, ought to lead to further investigations. Three questions stirring my curiosity are the following.

### *2.1. What is behind the military aircraft named Wolf Messing?*

One of the pictures in Strongin's biography shows Wolf Messing and another man beside a military aircraft. The plane carries Messing's name. This indicates a connection between the Polish mentalist and the Soviet military: Is Shenfeld's story about the imprisonment of Messing true? Did Messing indeed have so much money that he could buy an aircraft and donate it to the army? To be more precise, he seemed to have donated two, the first in 1942, the second in 1944. On the other hand, Lungin quoted Messing on not trying to hide his considerable monetary resources due to good earnings: «... in my situation, I thought it most reasonable to give my savings to the army. Such donations were then widely publicized to inspire Soviet patriotism. I decided that the best use for my money would be to buy a plane»<sup>1</sup>. This explanation is not in resonance

---

<sup>1</sup> Lungin T. Op. cit. P. 61; Küppers T. Op. cit. P. 309.

with Shenfeld's. Who then, is telling the truth?<sup>1</sup> Moreover, was Messing a subject of interest for the KGB? If so, in what way?

D-9907



till his seventies to work for Goskonzert (the State Concert). Even though his talents failed him, Messing was told «in unmistakable terms it was his duty to entertain his public»<sup>3</sup>. If Messing was allowed a special place in the USSR during and after WWII, what have been the dynamics that came along with it?

## 2.2. *How did the concept of «thought reading» develop in the USSR?*

Scattered throughout the narrative about Messing, are the anecdotes in which he (was believed to) read people's thoughts. It was also obvious to some of them that authorities dictated an official explanation for Messing's remarkable talent. Messing's directors had received in May 1950 a notice from the Committee of Artistic Affairs of the Council of Ministers of the USSR ordering that a specifically prepared introductory text had to be read out loud by Messing's assistant at the beginning of each performance:

The psychological experiments you are about to witness testify to the fact that Wolf Messing possesses some extraordinary powers. He is capable of carrying out any command – precisely and unerringly – that anyone present may wish to mentally dictate to him. At first glance, this capability may seem to be the result of some supernatural power. However, there is nothing supernatural in the performance.

These demonstrations can be completely explained according to the canons of conventional hard science. In order to make the nature of these demonstrations clear to you, I will briefly explain the basis of the gift<sup>4</sup>.

What followed was a physiological theory about thoughts that were instantly transmitted from brain cells to impulses in muscles in the rest of the body. As a result, thoughts involuntarily influence physical behaviour, muscle movements, that scientists call «ideomotor» acts, also described as «biocommunication».

<sup>1</sup> There is more information, see the article (in Russian) by Lyubimski L. Samolyoty Volfa Messinga (Aircraft of Wolf Messing) // Voenno-promyshlenny kur'er. 27.12.2006. Iss. 50 (166) // [URL]: <http://vpk-news.ru/articles/3230>.

<sup>2</sup> Lungin T. Op. cit. P. 26.

<sup>3</sup> Gris H., Dick W. Op. cit. P. 17.

<sup>4</sup> Lungin T. Op. cit. P. 70. The official text was prepared by psychologist M.G.Yaroshevsky.

tion». Messing's «supernatural powers» were thus explained by the idea that he was highly trained in noticing such subtle muscle movements, in particular when the inductor held his arm.

The notion of mind reading goes back to the French Marquis Amand de Puységur (1751–1825). In Russia, the interest for thought reading and thought transfer entered late, but spread quickly. Under the Soviet communist ideology, the development of theoretical notions of thought transfer, or the possibilities thereof, had its own dynamics. Very influential ideas on telepathy came from Leonid L. Vasiliev (1891–1966)<sup>1</sup>. One needs to know much more of the intricate relationships between communist ideology, sciences, and secret services to find an entrance into Messing's place or role in the totalitarian regime of the USSR, and to make sense of the diverse, even contradictory explanations one finds in the literature about Messing's «mind reading» performances.

### *2.3. What comes to the fore when Messing is compared with contemporaries?*

Taking the social milieu of the circus into account, it is likely that Messing knew persons who performed acts on stage similar to his. Thus, when Messing talked with Lungin about «a certain Jan Guzik» and «Erik Jan Hannussen [sic], who undoubtedly belonged in the category of psychics who exaggerated their powers», it could be that he told her the truth<sup>2</sup>. In order to make sense of Messing's invented narrative, it will be worthwhile to compare him with contemporaries. For Messing isn't the only one to whose name a made-up narrative is glued: building an extraordinary, mystified aura comes with the profession.

Persons that ought to be looked into are the two just mentioned, Erik Jan Hanussen aka Hermann Steinscheider (1889–1933)<sup>3</sup>, and Jan Guzyk (or Guzik, 1875–1928)<sup>4</sup>. But also for instance Harry Houdini aka Ehrich Weiss (1874–

---

<sup>1</sup> Vasiliev L. L. Experiments in distant influence: Discoveries by Russia's foremost parapsychologist / Ed. by A. Gregory. London: Wildwood House, 1976.

<sup>2</sup> Lungin T. Op. cit. P. 53, 82, 85.

<sup>3</sup> Born near Vienna in a poor Jewish family, Herman Steinschneider left home at a young age. Around 1910 he developed an interest in occultism and hypnotism. A few years later he met Joe Labéro from whom he learned the art of «muscle reading», which was synonymous for «thought reading», and involved tricks. Steinschneider discovered that he could hypnotise people, and became very successful as a psychic entertainer. Although Hanussen's biographers have demystified the popular life history of the man, at least a sense of authenticity in his psychic abilities remain. Sources: Kugel W. Hanussen. Die wahre Geschichte des Hermann Steinschneide. Düsseldorf: Grupello Verlag, 1998; Gordon M. Erik Jan Hanussen: Hitler's Jewish Clairvoyant. Los Angeles: Feral House, 2001; Magida A. The Nazi Séance: The Strange Story of the Jewish Psychic in Hitler's Circle. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>4</sup> Jan Guzyk, a Polish materialisation medium, was «the son of a weaver whose strange powers first manifested in his years of apprenticeship in the tanning trade at Warsaw. There were raps, blows on the walls and a stirring of objects as soon as evening approached. At the age of 15, under the domination of M. Chłopicki, at the time an acknowledged spiritualist, he became a professional medium» (Fodor N. Encyclopaedia of Psychic Research. P. 156). Guzyk achieved great success in St. Petersburg, but was often caught in fraud. It may be explained

1916)<sup>1</sup>, Bert Reese aka Berthold Reeße (1851–1926)<sup>2</sup>, Arnold Henskens (1912–1948)<sup>3</sup>, and Washington Irving Bishop (1855–1889)<sup>4</sup>. Half of these men had Jewish backgrounds like Messing, and all exhibited extraordinary powers. Albeit faked or genuine, they puzzled the minds of their audiences and those who tried to test them on their merits.

Comparing these persons will illustrate how complex and varied the ways are in which the «paranormal» and «entertainment» are intertwined. In Hanussen's case most of the «supernatural» acts were proven trickery. Houdini had his own amazing acts, and tried to debunk spiritualists who claimed supernatural powers. Guzyk was a fraud but at the same time seemed to have had genuine paranormal abilities. Arnold Henskens had a religious mission and it is difficult to dismiss his extraordinary acts as tricks. Somewhere in this range of possibilities Messing will fit in, but where?

---

by the fact that his powers were highly commercialized and he gave as many as five séances a day.

<sup>1</sup> Born in Budapest, Houdini emigrated at the age of four with his parents to the USA. He made his debut in 1912 with the famous Chinese Water Torture Cell escape at the Circus Busch in Berlin. On Houdini see, among others, *Ernst B. M. L., Carrington H.* Houdini and Conan Doyle: The story of a strange friendship. London: Hutchinson & Co., 1933, and *Meyer B. C. Houdini: A Mind in Chains. A Psychoanalytic Portrait.* New York: E. P. Dutton & Co., 1976.

<sup>2</sup> Bert Reese specialized in reading «clairvoyantly» small written notes, and was a subject of interest for several academics (*Fodor N.* Op. cit. P. 325).

<sup>3</sup> Arnold Henskens, an artist working for an advertising company, was related to Hannie Schaft, a woman well known in the Netherlands for her work in the Dutch resistance during WWII. One night in 1945, Schaft (by that time already killed) appeared in a dream. After waking up the next morning, Henskens discovered to his own surprise a portrait of Schaft that he must have made that night. More dreams and visions followed, as did feelings of physical invulnerability, and a religious urge. Out of a God-sent mission, Henskens began to visit pubs, where he ate glass and razorblades. His body was pierced by rusty knives, or by sharpened wheel spokes. Nothing hurt him – he was invulnerable indeed. Continuing such performances (demonstrations) in the role of a fakir, he turned down an offer from the Circus Barnum and Bailey to perform for the payment of a million dollar for one month in the US. His argument: «My invulnerability is not about money, only the spiritual matters», but he did cooperate with several medical investigations (*Groot J. D. de. De Onkwetsbare Profeet: Het Nederlandse Fenomeen Mirin Dajo.* P. 64, my translation).

<sup>4</sup> Washington I. Bishop's physique resembles Messing's cataleptic performances as a boy. Bishop gave «thought reading» demonstrations in 1881 to people who founded the Society for Psychical Research the following year: «Bishop vacated the room and a chosen person hid an object or agreed to concentrate exclusively on something in the room; Bishop would return, and, lightly holding the hand of the chosen person, would claim to be led to the object by reading their thoughts. Other tricks involved asking subjects to concentrate on a pain in their body, which the «reader» isolated, or reading the numbers on banknotes whilst blindfolded. <...> Unlike popular music-hall entertainers, Bishop claimed no supernatural powers – indeed, he published a short guide on the secret mnemonics employed by alleged clairvoyants, attacking those «too ready to ascribe to the supernatural that which they do not understand». The American Bishop tended to ascribe his own powers to acute muscular sensitivity – reading thoughts from unconscious bodily cues (*Luckhurst R. The Invention of Telepathy, 1870–1901.* P. 63).

### *3. Messing is an enigmatic figure*

Dozens of other questions can be asked but it is time to wind up the discussion. The main conclusion I feel able to draw from my investigation into Wolf Messing is an insight only. Due to the hagiographic literature Messing remains an interesting but enigmatic figure. And due to the complexity of scientific, political and social forces of the era, research into the man and/or his psychic abilities complicate investigations enormously. There is also a language barrier: over the last decade much new material has appeared on the internet but since I do not speak Russian, I am severely handicapped in assessing that data. Hopefully others will continue in-depth research on the man and on his work.



## BIBLIOGRAPHY

- Bonch-Burevich B.* Can One Read Thoughts? // International Journal of Parapsychology. 1965. Vol. 7. N 4. P. 395–398 (originally in: Komsomolskaya Pravda. 14.07.1962, in Russian).
- Broda E.* Einstein und Österreich. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980.
- Ernst B. M. L., Carrington H.* Houdini and Conan Doyle: The story of a strange friendship. London: Hutchinson & Co., 1933.
- The ESP Papers: Scientists Speak Out from Behind the Iron Curtain / Ed. by S. Ostrander, L. Schroeder. New York: Bantam, 1976.
- Fodor N.* Encyclopaedia of Psychic Research. New York: University Books, 1966.
- Gordon M. Erik Jan Hanussen:* Hitler's Jewish Clairvoyant. Los Angeles: Feral House, 2001.
- Gris H., Dick W.* The New Soviet Psychic Discoveries: A First-hand Report. London: Souvenir Press, 1979.
- Groot J. D. de.* De Onkwetsbare Profeet: Het Nederlandse Fenomeen Mirin Dajo. Enkhuizen: Frontier Publishing, 2003.
- Jones E.* Sigmund Freud: Life & Work. Hogarth, 1980.
- Kakade R. T., Veerabhadra Rao A.* Shirdi to Puttaparthi. Hyderabad: IRA Publications, 1993 (6<sup>th</sup> ed.).
- Kitaev N. N.* «Kriminalisticheskii ekstrasens» Wolf Messing: Pravda i vymysel («Forensic Psychic» Wolf Messing: Truth and Fantasy) // V zaschitu nauki (Defending Science). Moscow: Nauka, 2008. Bulletin 4. P. 102–143 (in Russian).
- Kharkovsky A.* Wolf Messing – prorok v svoem otechestve (Wolf Messing – A prophet in his own country) // Vestnik. Vol. 6.1. N 5 (81). 08.03.1994. P. 41–44 (in Russian).

*Kugel W.* Ohne Scheuklappen: Albert Einstein und die Parapsychologie // Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie. 1994. Vol. 36. N 1/2. P. 59–71.

*Kugel W.* Hanussen. Die wahre Geschichte des Hermann Steinschneider. Düsseldorf: Grupello Verlag, 1998.

*Küppers T.* Wolf Messing: Hellseher und Magier. München: Langen Müller, 2002.

*Levenson T.* Einstein in Berlin. New York: Bantam Books, 2003.

*Luckhurst R.* The Invention of Telepathy, 1870–1901. Oxford: Oxford University Press, 2002.

*Lungin T.* Wolf Messing: The True Story of Russia's Greatest Psychic / Ed. by D. Scott Rogo. New York: Paragon House, 1989.

*Lyubimski L.* Samolyoty Volfa Messinga (Aircraft of Wolf Messing) // Voenno-promyshlenny kur'er. 27.12.2006. Iss. 50 (166) // [URL]: <http://vpk-news.ru/articles/3230> (accessed November 2013) (in Russian).

*Magida A.* The Nazi Séance: The Strange Story of the Jewish Psychic in Hitler's Circle. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

*Marin V.* Messing Predicts // The ESP Papers: Scientists Speak Out from Behind the Iron Curtain / Ed. by S. Ostrander, L. Schroeder. New York: Bantam, 1976. P. 38–40.

*Menzel B.* Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s // The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions / Ed. by B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal. München – Berlin: Otto Sagner, 2012. P. 151–185.

*Meyer B. C.* Houdini: A Mind in Chains. A Psychoanalytic Portrait. New York: E. P. Dutton & Co., 1976.

*Nanda B. R.* Mahatma Gandhi: A Biography. New Delhi: Oxford University Press, 1958.

The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions / Ed. by B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal. München – Berlin: Otto Sagner, 2012.

The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. by B. G. Rosenthal. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

*Ostrander S., Schroeder L.* Russian Telepath: Wolf Messing // Fate. 1969 (May). N. 23(5). Iss. 230. P. 62–67.

*Ostrander S., Schroeder L.* Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain. New York: Prentice-Hall, 1970.

*Padmanaban R.* Love Is My Form. Vol. 1. The Advent (1926–1950). Bangalore: Sai Towers Publishing, 2000.

*Reznichenko V.* The Boy in the Crystal Coffin // The ESP Papers: Scientists Speak Out from Behind the Iron Curtain / Ed. by S. Ostrander, L. Schroeder. New York: Bantam, 1976. P. 32–37.

*Rosenthal B. G.* Political Implications of the Early Twentieth-Century Occult Revival // The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. by B. G. Rosenthal, Ithaca, London: Cornell University Press, 1997. P. 379–418.

*Sandweiss S.* Spirit and Mind. San Diego: Birthday Publishing Company, 1985.

*Sathya Sai Baba. 57.* Live up to Sai ideals // Sathya Sai Speaks. Vol. XIV (1978–1980). [Lecture]. 22.11.1980. P. 364–365.

*Steel B.* Paranormal References: Wolf Messing and Kirlian (Revised). 2002 // [URL]: <http://bdsteel.tripod.com/More/stories3.htm> (accessed November 2013).

*Steel B.* Wolf Messing – a Lesson for Wikipediacrats // Brian Steel's Soapbox. 31.12.2012 // [URL]: <http://briansteel.wordpress.com/tag/n-n-kitaev> (accessed November 2013).

*Strongin V. L.* Wolf Messing: sud'ba proroka (Wolf Messing, the fate of the prophet) (in Russian). Moscow: AST-Press Kniga, 2002.

*Svinka-Zielinski L.* Wolf Messing // Newsletter of the Parapsychology Foundation. 1969, January – February. P. 14–16.

*Vasiliev L. L.* Experiments in distant influence: Discoveries by Russia's foremost parapsychologist / Ed. by A. Gregory. London: Wildwood House, 1976.

*Vasiliev M.* Ya telepat (I am a Telepath). Moscow: Interkinocentre, RIA, North-West, 1990. (in Russian).

*Walker R.* Sword of Gold. A Life of Mahatma K. Gandhi. London: Indian Independence Union, 1945.

*Zverev Y.* Wolf Messing: mif i realnost' (Wolf Messing: Myth and Reality) // Kartiny zhizni. Proizvedeniya Yurya Zvereva (Life's pictures. Yury Zverev's works) // [URL]: <http://zverev-art.narod.ru/ras/41.htm> (in Russian) (accessed November 2013).

# ЭЗОТЕРИЗМ В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ

С. О. Зотов

## ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ АЛЛЮЗИИ В НОВЕЛЛЕ АХИМА ФОН АРНИМА «ОУЭН ТЮДОР»<sup>1</sup>

Ахим фон Арним – выдающийся писатель гейдельбергского романтизма, практически неизвестный современному российскому читателю, что связано, в первую очередь, с почти полным отсутствием изданных переводных книг. Новеллы занимают особое место в творчестве Арнина: именно в них он вводит фантастические элементы в исторический нарратив. Среди мотивов творчества этого немецкого писателя можно выделить мотив эзотерического знания, особенно повлиявший на культурный контекст и сформировавший целую литературную традицию: произведения Э. Т. А. Гофмана и Г. Майринка во многом опираются на темы, введенные в литературу Арнимом.

Неподалеку от повседневности выбранной писателем исторической эпохи всегда находится нечто экзотическое, мистическое или тайное: Арним предпочитает описывать незаурядные явления, и в его новеллах непременно появляются секты с необычными порядками, чужеземная эзотерика или же распространенные в узких аристократических кругах мистические практики (гадание на картах Таро, гностические верования). Фантастические мотивы Арнина вводят читателя в доселе незнакомые и романтические миры: к примеру, в новелле «Майорат» автор обращается к еврейской оккультной мифологии, в «Изабелле Египетской<sup>2</sup>» – к цыганской мистике, а в новелле «Мелюк Мария Блэнвиль, надомная прорицательница из Аравии» – к турецкому колдовству. Мы видим, что таким образом как нарратор, так и сам автор демонстрируют свою осведомленность в «сакральной», или «засекреченной», культурной традиции. Приобщая при этом «профанного» читателя к эзотерическому знанию, Арним формирует закрытую группу знающих людей, которые в состоянии понять тонкую игру отсылок к малоизвестными оккультным практикам и насладиться ею. Однако для погружения в непривычную для механизмов восприятия проективную реальность от читателя не требуется усилий больших, чем собственно прочтение новеллы. Гораздо более интересным для исследования представляется другая область арнимовской игры «эзотерическим» –

---

© С. А. Зотов

<sup>1</sup> *Arnim A. von. Erzählungen und Romanen. 1. Band. Leipzig, 1981.*

<sup>2</sup> Более подробно об образе, роли и функции цыган в новелле «Изабелла Египетская» см. в статье: Зотов С. О. Стратегии репрезентации цыган в «Изабелле Египетской» Ахима фон Арнина // Стратегии визуализации и вербализации социокультурных практик. Сборник научных трудов. Казань, 2012. С 166–174.

когда автор делает лишь кивок в сторону, непрозрачный намек на заключенную в без того перенасыщенном мистикой и экзотикой тексте тайну. Имплицитная информация вкупе с высокой степенью аллюзивности текста дает оценить по достоинству заключенную в небольшом тексте игру смыслами только небольшой группе по-настоящему внимательных и образованных читателей. Один из ярчайших примеров такой игры смыслами с применением эзотерических, а именно, гностических аллюзий, является новелла Арнима «Оуэн Тюдор».

В этой новелле Арним изображает Англию XV в. и выстраивает псевдobiографическую линию отношений Екатерины Валуа с Оуэном Тюдором, изящным вымыслом заполняя лакуны истории. Сплетни о низком происхождении Тюдоров определенно повлияли на арнимовский образ Оуэна: герой представляется читателю помощником своего дяди,смотрителя пруда святого Бенно<sup>1</sup>. По старому поверью тот, кто увидел в этом пруду вместо своего отражения лицо святого, получит исцеление<sup>2</sup>. Работа юного Тюдора – наряжаться святым Бенно и нырять под воду, являя паломникам, приходящим к пруду за исцелением, вместо их отражения свой собственный лик. Пользуясь легендой для привлечения паломников, Оуэн обманывает людей, но и дает им надежду. Однажды Оуэна отправляют в качестве пажа ко двору французской принцессы Екатерины Валуа, которая станет его женой через несколько десятков лет. Ральф Гриффитс и Роджер Томас в своем исследовании «Становление династии Тюдоров»<sup>3</sup> указывают на непроясненность обстоятельств знакомства Валуа и Оуэна Тюдора – Арним работает с несколькими версиями знакомства, и смешивает их воедино. По одной версии, Оуэн на балу танцевал так, что упал прямо на колени к королеве. По другой, Валуа увидела, как Оуэн плавает по реке и влюбилась в него. У Арнима Оуэн приглянулся Валуа еще в ее молодости, так как был превосходным танцором. Их первая встреча спустя годы, проведенные в замужестве с Генрихом V, произошла на пруду, когда королева захотела омыть ноги, а Оуэн, искусный пловец, все также изображающий святого Бенно, вынырнул ей навстречу из-под воды. Встретившись после долгой разлуки, герои решают обвенчаться, и для того, чтобы дать основания браку королевы Англии с безродным валлийцем, они придумывают историю чудесного спасения Тюдором тонущей в пруду королевы. Так как исторические обстоятельства морганатического брака Валуа и Тюдора также до сих пор являются загадкой, Арним вновь воспользовался этим и

---

<sup>1</sup> Не следует путать уэлльского святого Беуно (St. Beuno), жившего в VII в., со святым Бенно Мейссенским (St. Benno of Meissen), патроном города Мюнхена, жившим гораздо позже. Арним в данной новелле путает только имена, но не самих святых.

<sup>2</sup> Поверье об исцеляющем источнике святого Беуно правда существовало: мы встречаем упоминание о нем у Генри Воллама Мортона в книге «Англия и Уэльс. Прогулки по Британии».

<sup>3</sup> Гриффитс Р., Томас Р. Становление династии Тюдоров // [URL]: <https://bookmate.com/books/OeeYSJw2> (20.09.2012).

придумал псевдobiографическую вариацию, кажущуюся и сегодня достаточно правдоподобной.

Заострить внимание стоит на эпизоде первой встречи героев после смерти Генриха V: вдова короля ищет Оуэна и по совету знакомой приезжает в Клинног, чтобы помолиться у пруда святого Бенно. Зайдя в воду, королева роняет кольцо – подарок покойного Генриха. Заметив пропажу, королева взывает к святому Бенно и тут к поверхности воды, перекрывая своим лицом ее отражение, всплывает Оуэн Тюдор с кольцом во рту. Королева не знает, кто это: Бенно, Оуэн или наваждение, но не успевает она взять кольцо, как его хватает ее ручной сокол, спугнувший Тюдора. На следующий раз королева начинает говорить со своим отражением, дожидаясь явления Бенно, и в шутку целует его, но к ее удивлению ее губ касаются настоящие губы Оуэна. Затем ныряльщик хватает королеву и плывет с нею под водой в тайное укрытие.

При прочтении этого эпизода невольно вспоминается миф о Нарциссе; однако стоит заметить, что в изложении Арнима королева видит не только свое отражение. Основой для этой сцены является другой миф – о Гиласе, юноше, который любовался своим отражением в источнике и был унесен наядами под воду. В этом контексте также интересна этимология названия деревеньки Клинног, в которой происходит действие новеллы: *Clynnog* можно перевести как «the place of holly-trees», а Гилас – дитя леса (его имя восходит к др. греч. ὄλη – лес), что дает нам право предполагать знакомство Арнима с древнегреческим мифом и намеренную квазиэтимологическую контаминацию имени и топонима вокруг единого смыслового



Ф. О. Рунге. Мать с ребенком у источника. 1804.

сравнивая его с описанными в «Герметическом своде» событиями творения мира<sup>1</sup>. Древнейшее сочинение высокого герметизма, «Поймандр», описывает, как изначальный Человек совокупился с низшей Природой,

центра – понятия «лес». Казалось бы, что на этом аллюзивная цепочка заканчивается, но Арним подготовил внимательному читателю немало сюрпризов: в основанном на греческой мифологии любовном эпизоде скрыта аллегория мироустройства. Ф. Ф. Зелинский рассматривает миф о Гиласе в контексте гностических верований,

<sup>1</sup> Зелинский Ф. Ф. Гермес Трижды-Величайший. С. 348–349.

приманившей к себе Человека его собственным отражением на водной глади: «И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов, показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспыпал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он это возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ. Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви. И вот почему единственный из всех существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности. Бессмертный и властелин всех вещей, он подчинен Судьбе <...><sup>1</sup>. Бессмертный Человек, полюбив Природу, становится смертным, отдавая ей свою энергию, «Свет»<sup>2</sup>. Меняя местами роли персонажей (ведь в «Оуэне Тюдоре» мужчина вынужден привлекать с помощью отражения женщину, а не наоборот), Арним, тем не менее, сохраняет основную идею герметической притчи: герой теряет свою силу из-за любви. Королева Екатерина воплощает собой Природу, и не случайно: по словам историков, «она не могла полностью обуздать свою плоть»<sup>3</sup>. Последствия «растраты плодородия»<sup>4</sup> главного героя актуализируются уже за рамками новеллы Арнима, имеющей счастливый конец — жизнь Тюдора закончилась казнью из-за его женитьбы на вдове короля. Новелла становится универсальной, превращаясь в вариацию и продолжение герметической притчи, и легитимируется с помощью древнего, нисходящего знания. Подытоживая вышеизложенное, можно следующим образом структурировать развернутую аллюзивную цепочку, созданную Арнимом в анализируемом отрывке: псевдобиографический пассаж о женитьбе Тюдора на вдовствующей королеве отсылает к мифам о Нарциссе и Гиласе; миф о Гиласе является структурообразующим мотивом для герметической притчи о слиянии Человека и Природы. Таким образом, отсылка к герметической традиции в арнимовском повествовании не только выполняет «универсализирующую» функцию, трансформируя частный сюжет во всеобъемлющий миф, но и является своего рода *пророческой аллюзией* на смерть главного героя, предчувствием его гибели за границами фабулы новеллы. Герметическая аллегория поглощения Тьмой Света превосходно вписывается в общую эстетику арнимовских новелл: мотив гибели индивида, символизирующий закат определенного исторического периода и

<sup>1</sup> Поймандр Гермеса Триждывеличайшего // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 13.

<sup>2</sup> Йонас Г. Религия Гнозиса // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 438.

<sup>3</sup> Гриффитс Р., Томас Р. Указ. соч.

<sup>4</sup> В новелле ненавязчиво намекается на интимную связь главных героев сразу после похищения. В реальности у Тюдора и Екатерины было минимум четверо детей.

упадок его культуры, встречается почти в каждом произведении автора. Данный сюжет может содержать и отсылки к личной ситуации автора: несмотря на то, что Арним оставался женатым до самой своей смерти, его жена Беттина жила по большей части отдельно от него. Возможно, что оставшаяся за рамками сюжета новеллы смерть Оуэна Тюдора подтверждает жизненную позицию Арнима, выраженную, по мнению Ф. Гофмана, в следующих словах: «<...> не женись, <...> если хочешь стать хорошим поэтом»<sup>1</sup>.

Несомненно, Арним тяготел к гнозису, однако тяга эта не была методичной: Стефан Хеллер, подтверждая данный тезис, пишет, что среди романтиков, не удовлетворенных обыденной жизнью и находившихся в поисках необычных состояний сознания, «присутствовал некоторый гнозис, хотя и несколько бесформенный»<sup>2</sup>. Скорее всего, гнозис для Арнима был одним из способов аллегоризации и «универсализации» сюжетов в нарративном пространстве, наряду с использованием символики карт Таро и отсылок к различным оккультным традициям. Играя с мотивом отражения, Арним опирается еще и на романтическую концепцию экспликации духовного через двухмерное: в качестве примера стоит упомянуть знаменитую картину Рунге «Мать с ребенком у источника», где отражения объектов в воде имеют роли более значимые, чем непосредственно сами объекты. Связывая воедино в художественных произведениях различные философские схемы, Арним беллетризует<sup>3</sup> философию своего времени, и потому так часто обращается к образам из греческой или христианской мифологии, нужных автору для компрессии смыслов в монолитный образ.

Итак, мы видим, что мотив эзотерического знания становится для Арнима стержнем, формирующим гармонию сюжета. Без всеобъемлющего восприятия аллюзий читатель попросту не сможет увидеть внутреннюю согласованность текста, и тогда новеллы Арнима покажутся хаотическим нагромождением разносортных образов, бесконечно ссылающихся друг на друга. Подобную характеристику творчества Арнима предлагают некоторые советские исследователи, в частности, Н. Я. Берковский и М. И. Бент, не пытавшиеся дать его произведениям интерпретаций, в наиболее полной степени соотносящихся с культурно-историческим контекстом.

<sup>1</sup> Hoffmann V. Künstliche Zeugung und Zeugung von Kunst (28.01.2004) // Goethezeitportal // [URL]: [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/-arnim/hoffmann\\_zeugung.pdf](http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/-arnim/hoffmann_zeugung.pdf) (20.09.2012).

<sup>2</sup> Хеллер С. Гностицизм // [URL]: <http://castalia.ru/gnostitsizm-perevody/1032-stefan-heller-gnostitsizm-glava-11-nasledie-gnostitsizma-gnosticheskoe-vozrozhdenie.html> (20.09.2012).

<sup>3</sup> А. Л. Доброхотов из-за такой беллетризации сравнивает романтиков с гностиками: «Вторичная беллетризация философии происходит также во времена романтиков, которые в этом – и не только в этом – отношении могут без натяжек сравниваться с гностиками». (Взять хотя бы обыгрывание алхимических процессов под видом сказок в романтической литературе). Подробнее см.: Доброхотов А. Л. Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля // [URL]: <http://www.hegel.ru/dobrohotov.html> (20.09.2012).

## ЛИТЕРАТУРА

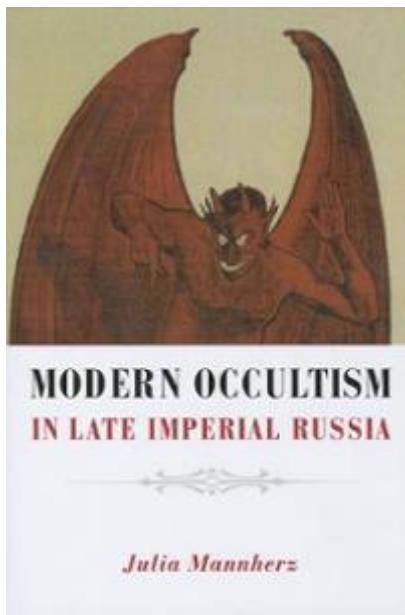
- Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. Л., 1973.
- Гриффитс Р., Томас Р.* Становление династии Тюдоров // [URL]: <https://bookmate.com/books/OeeYSJw2> (20.09.2012).
- Доброхотов А. Л.* Миѳологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля // [URL]: <http://www.hegel.ru/dobrohotov.html> (20.09.2012).
- Зелинский Ф. Ф.* Гермес Трижды-Величайший // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., comment., пер. К. Богуцкого. Изд.-е 2. М.: Новый Акрополь, 2013. С. 326–370.
- Зотов С. О.* Стратегии презентации цыган в «Изабелле Египетской» Ахима фон Арнима // Стратегии визуализации и вербализации социокультурных практик. Сборник научных трудов. Казань, 2012. С. 166–174.
- Йонас Г.* Религия Гнозиса // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., comment., пер. К. Богуцкого. Изд.-е 2. М.: Новый Акрополь, 2013. С. 429–452.
- Мортон Г.* Англия и Уэльс. Прогулки по Британии // [URL]: <http://lib.rus.ec/b/400031> (20.09.2012).
- Поймандр Гермеса Триждывеличайшего* // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., comment., пер. К. Богуцкого. Изд.-е 2. М.: Новый Акрополь, 2013. С. 10–18.
- Хеллер С.* Гностицизм // [URL]: <http://castalia.ru/gnostitsizm-perevody/1032-stefan-heller-gnostitsizm-glava-11-nasledie-gnostitsizma-gnosticheskoe-vozrozhdenie.html> (20.09.2012).
- Arnim A. von.* Erzählungen und Romanen. 1. Band. Leipzig, 1981.
- Hoffmann V.* Künstliche Zeugung und Zeugung von Kunst. (28.01.2004) // Goethezeitportal // [URL]: [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/-arnim/hoffmann\\_zeugung.pdf](http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/-arnim/hoffmann_zeugung.pdf) (20.09.2012).

# РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

B. Menzel

## BOOK REVIEW

**Mannherz, Julia.** *Modern Occultism in Late Imperial Russia.* – DeK-alb: Northern Illinois University Press, 2012. – 316 pages, 115 ill.



Most of the studies on Russian occultism published in the past decade concentrate on certain aspects and therefore more or less confirm the traditional assumption that the occult can be confined to clearly separated spheres (literature: Bogomolov, Obatnin, Leighton; culture: Wünsche; science: Treitel; art: The Spiritual in Art; Okkultismus und Avantgarde; photography: Chéroux; architecture: Birksted; theosophy: Carlson; collected volumes by Rosenthal, Menzel)<sup>1</sup>. Other, more general studies, like the German anthropologist Doering-Manteuffel<sup>2</sup>, trace the occult from the Renaissance til today as a history of media in the shadow of European enlightenment, arguing from the safe position of modern rationalism. Julia Mannherz chose a different approach. By taking personal experience with the supernatural seriously, without prejudging, (the claim to «settle the question» would be «presumptu-

---

© B. Menzel

<sup>1</sup> *Bogomolov N.* Russkaya literatura nachala XX veka i okkultizm. M: NLO, 2000; *Obatnin G.* Ivanov-Mistik. Okkultnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova. M: NLO, 2000; *Leighton L.* The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature. Decembrism and Freemasonry. Pittsburg: Pennsylvania, University Press, 1994; *Wünsche I.* Harmonie und Synthese. Die russische Moderne zwischen universellem Anspruch und nationalkultureller Identität. München: Fink 2008; *Treitel C.* A Science for the Soul. London: Johns Hopkins University Press, 2004; The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985 / Ed. by E. Weisberger. New York: Abbeville Press, 1986 (German: Das Geistige in der Kunst: Abstrakte Malerei 1890–1985 / Hrsg. von M. Tuchman und J. Freeman. Stuttgart: Urachhaus, 1988); Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915. Ostfildern: Edition tertium, 1995; *Chéroux C.* The Perfect Medium. Photography and the Occult. New Haven: Yale University Press, 2005; *Birksted J. K.* Le Corbusier and the Occult. London: MIT-Press, 2009; *Carlson M.* No Religion Higher Than Truth. A History of the Theosophical Movement in Russia (1875–1922). Princeton: Princeton University Press, 1993; The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. by B. G. Rosenthal. Ithaca: Cornell University Press, 1997; *Menzel B.* The Occult in Russia Today and Its Impact on Literature // The Harriman Review. 2007 (Spring). Vol. 16. N 1. P. 1–14.

<sup>2</sup> *Doering-Manteuffel S.* Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web. Munich: Siedler, 2008.

ous and dishonest») she is interested not in the events but in the people who experienced them. And precisely because of this her study offers fundamentally new insights: the subject of this monograph is the significance of the occult in private lives of the contemporaries and its role in mass culture. In this field disparate belief about life and death, science and entertainment, individual self-fashioning, intellectual debates and popular culture are connected. People of all social strata shared the «desire to experience and explain a concealed aspect of the world that many considered to be painfully unexplored». Their prime concern was «to interact with and study a hidden and greater dimension of reality». By looking at Late Imperial Russian society as a whole, Mannherz can identify the occult as a mainstream-phenomenon, which cuts across conventional binary oppositions such as high-low, rural-urban, private-public, sacred-profane. It is neither a new religious movement nor a marginal phenomenon nurturing pre-modern beliefs and attitudes, but in this period it lay at the cultural center and at the same time on the religious, social and scientific peripheries. It was «a way of thinking, feeling, and describing the world», nothing less than an expression of the experience of European modernity.

In six chapters, structured thematically as well as chronologically, Mannherz approaches her topic from different angles: the first chapter on the history of spiritualism in Russia is the least original since much has been explored in other recent studies (Gordin, Vinitsky)<sup>1</sup>, but her conclusion sets the tone for her basic argument: spiritualism became the «missing middle, providing opportunities for self-fashioning, erotic attraction and life-affirming optimism». The second chapter addresses the relationship between the occult and science by analysing the debate on the non-Euclidean and higher dimensional geometry, at first among scientists and intellectuals and then moving on to mass culture «where it was marked by contradictory claims and theoretical messiness». Hypnosis is an excellent example for the paradigmatic role of the occult in Russia on the threshold of modernity: reconciling science and the occult, for medicine as well as experimental psychology, it was also associated with faith healing and folkloric magic. Here, as elsewhere, the author includes the European context of debates and thus proves the international connectedness of the discourse on the occult.

Between the 1870s and 1910 the sphere of the occult expanded massively, especially in the capitals, from the elite trying to find scientific explanations for supernatural phenomena to the mass-popular sphere where it became more eclectic, pluralistic and at the same time directed towards practical use. Occult trainings offered numerous techniques to open inner paths for everybody, however, as Mannherz emphasizes, not only to gain power over others but as «mental prayers» also to reassure the inner self, tapping into the unconscious, and

---

<sup>1</sup> Gordin M. D. Loose and Baggy Spirits: Reading Dostoevskii and Mendeleev // Slavic Review. 2001 (Winter). Vol. 60. P. 756–780; Vinitsky I. Ghostly Paradoxes: Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

seeking a communal experience to unify knowledge and belief in ambiguous realities.

Just as techniques of hypnosis were addressed exclusively to male individuals, the «disorderliness» of the extraordinary boom of haunted houses is highly gendered by female actors and symbols. Using psychoanalytic methods to analyse her material, contemporary press-articles, letters and police reports, Mannherz concludes that haunted houses expressed ambiguities, epistemological voids, satirical views of clergy, the speechlessness of female workers, anxieties as well as desires; protest of social inferiors, erotic fears and fantasies.

The failure of Russian Orthodoxy to take a leading role in the contemporary heated discussion, in a period of declining traditions and beliefs, raised the appeal of the occult to the masses. The author finds a stark division in public reactions of orthodox theologians for different audiences: infantilizing paternalism and vulgar conspiracy theories for the uneducated masses, and a sometimes amazingly open discussion addressed to an intellectual audience. Mannherz assumes even cross-fertilization between occultism and orthodoxy, as she identifies a number of mutually shared concerns in relation to the supernatural: the relation to scientific explanatory models, belief in miracles, and immortality of the soul.

The last chapter traces the decline of occultism and explains the significance of the demarcation in this pivotal period caused by World War I, the Rasputiniada and the revolution. A case-study of a public trial between an aristocrat and a former prostitute with all the attributes of a popular scandal shows how the occult first turned patriotic and then into the persistent negative stigma as exclusively associated with social and moral decadence which it has kept ever since.

Mannherz's thorough study and her cautious, humane approach to this topic help return a dimension to academic studies which has been «actively ignored or written out of history» since the early 20<sup>th</sup> century. The book should be standard reading for all scholars interested in modern Russian cultural history.

## BIBLIOGRAPHY

- Birksted J. K.* Le Corbusier and the Occult. London: MIT-Press, 2009.
- Bogomolov N.* Russkaya literatura nachala XX veka i okkultizm (Russian Literature in the Beginning of the XX Century and Occultism). M: NLO, 2000 (in Russian).
- Carlson M.* No Religion Higher Than Truth. A History of the Theosophical Movement in Russia (1875–1922). Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Chéroux, C.* The Perfect Medium. Photography and the Occult. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Doering-Manteuffel S.* Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web. Munich: Siedler, 2008.
- Gordin M. D.* Loose and Baggy Spirits: Reading Dostoevskii and Mendeleev // Slavic Review. 2001 (Winter). Vol. 60. P. 756–780.
- Leighton L.* The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature. Decembrism and Freemasonry. Pittsburgh: Pennsylvania, University Press, 1994.
- Menzel B.* The Occult in Russia Today and Its Impact on Literature // The Harriman Review. 2007 (Spring). Vol. 16. N 1. P. 1–14.

*Obatnin G. Ivanov-Mistik. Okkultnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova* (Ivanov as Mystic. Occult Motives in the Poetry and Prose of Vyacheslav Ivanov). M: NLO, 2000 (in Russian).

The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. by B. G. Rosenthal. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian 1900–1915. Ausstellungskatalog. Ostfildern: Edition tertium, 1995.

The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985 / Ed. by E. Weisberger. New York: Abbeville Press, 1986. 435p. (German: Das Geistige in der Kunst: Abstrakte Malerei 1890–1985 / Hrsg. von M. Tuchman und J. Freeman. Stuttgart: Urachhaus, 1988.)

*Treitel C. A Science for the Soul.* London: Johns Hopkins University Press, 2004.

Vinitsky I. Ghostly Paradoxes: Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

*Wünsche I. Harmonie und Synthese. Die russische Moderne zwischen universellem Anspruch und nationalkultureller Identität.* München: Fink, 2008.

Ю. Ф. Родиченков

## ВТОРАЯ ЕЖЕГОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ФЕНОМЕН АЛХИМИИ В ИСТОРИИ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, КУЛЬТУРЕ» (1–2 ноября 2013 г., Вязьма)

1–2 ноября 2013 г. в Вязьме (Смоленская обл.) прошла Вторая ежегодная научная конференция «Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре». Конференция была организована Ассоциацией исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ) и Филиалом ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского» в г. Вязьме. Как и в прошлом году, это мероприятие привлекло внимание специалистов самых разных областей. В конференции приняли участие философы, культурологи, историки, востоковеды из Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Донецка, Минска, Смоленска и Вязьмы. Российские, украинские и белорусские специалисты представили доклады, посвященные различным аспектам феномена алхимии – философии, символике, семиотике, алхимическим трактатам, рецепции алхимии в современном мире.

С приветственным словом к участникам конференции выступили члены оргкомитета конференции: председатель АИЭМ, к. ф. н. С. В. Пахомов, заместитель директора Вяземского филиала МГУТУ к. э. н. Г. В. Кораблева и доцент ВФ МГУТУ к. ф. н. Ю. Ф. Родиченков.



В ходе конференции всего было прочитано тринадцать докладов. Работа первой секции (модератор к. ф. н. С. В. Пахомов) открылась докла-

дом «Философ, поэт, культуролог», посвященном памяти ученого, литератора и переводчика В. Л. Рабиновича, вклад которого в изучение алхимии в СССР и на постсоветском пространстве трудно переоценить. Выступавший с докладом доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Филиала МГУТУ в Вязьме А. Н. Бабушкин рассказал о его биографии, а также работах по алхимии, средневековой культуре, философии, искусству и многогранном художественном творчестве В. Л. Рабиновича.

Со следующим докладом «Традиционная индийская алхимия: символы, категории, легенды» выступил **С. В. Пахомов** (Санкт-Петербург), к. ф. н., доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ, председатель АИЭМ. Доклад, посвященный философии, основным концептам, истории и дискурсу индийской алхимии, был с интересом воспринят участниками конференции.

Доклад «Даосская алхимия в жизни и творчестве сунского поэта Лу Ю» представила **Я. В. Шекера** (Киев), к. филолог. н., доцент Института филологии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко. Выступление было посвящено специфике внутренней алхимии в эпоху Сун (960 – 1279 гг.), а также ее влияние на жизнь и творчество выдающегося государственного деятеля и поэта Лу Ю. Внимание докладчика было сосредоточено на даосском учении о «вскрмливании жизни» в жизненной практике поэта (эта концепция стала главной для сунской интеллигенции), а также на связи художника с «Книгой Желтого дворика» и отражение ее идей в его творчестве; проанализирован ряд стихотворений в жанре *ши* на предмет наличия сугубо даосских мотивов и образов.

Работу второй секции (moderator к. ф. н. Ю. Ф. Родиченков) открыл доклад **Е. Г. Абромчик** (Минск) «”Технический” пласт алхимии: лабораторная практика в алхимической традиции». Докладчик отметил, что в алхимии всегда присутствовал так называемый «технический пласт»: экспериментальная практика в лабораториях, работа с металлами и минералами, широкий лабораторный арсенал в виде колб, атаноров и водяных бань – все это составляло алхимическую традицию и существовало в ее истории. Нельзя алхимическую традицию представлять в качестве исключительно духовной, не обращая внимания на этот ее «технический» пласт. И многие исследователи постулируют не только духовность алхимии, но и утверждают реальность существования лабораторной работы и философского камня, наделяя эти концепты собственным специфическим смыслом.

Следующий доклад, «The Phenomenon of Western Alchemy in its Traditional and Modern Dimensions», прозвучавший на английском языке, представили **К. М. Родыгин** (Донецк), аспирант кафедры философии Донецкого национального университета, член АИЭМ и **М. Ю. Родыгин** (Донецк), к. х. н., научный сотрудник Института физико-органической химии и углеродной химии им. Л. М. Литвиненко НАН Украины. Работа была посвящена рассмотрению западной алхимии как социокультурного феномена в мире премодерна и современности. Авторы обратили особое внимание на про-

блематичный характер устоявшейся идеи соотношения сроков существования западной алхимии с хронологическими рамками Средневековья. Алхимическое мышление с его специфическим синтезом науки, искусства и философии, «духовного» и «материального» компонентов бытия оказывается актуальным в контексте кризиса модернового сциентистского мировоззрения. По мнению авторов, этот фактор в сочетании с консервативными тенденциями человеческой ментальности обеспечивает продолжение существования феномена алхимии в XX – XXI вв.

С интересом участники конференции прослушали доклад независимого исследователя, к. культурологии **О. В. Клещевич** (Санкт-Петербург) «Семиотический подход к изучению культурных кодов и смыслов алхимической традиции». В докладе были рассмотрены итоги применения автором семиотического подхода к интерпретации символов и смыслов алхимического Великого Делания на примере анализа трактата Ф. М. ван Гельмонта «157 алхимических канонов». Используя собственную методику семиотического анализа алхимических текстов, автор представил описание модели, в котором они существуют, их структуру, цели, способы процессов коммуникации и познания в алхимической традиции, а также культурные коды смыслов алхимической терминологии. О. В. Клещевич отметила выявленные в процессе исследования стоические корни алхимии и необходимость более широкого изучения философии стоиков в связи с алхимией и герметической традиции в целом.

С работой «Роберт Бойль о трансмутации и деградации» выступил **Ю. Ф. Родиченков** (Вязьма), к. ф. н., доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологий и управления, член АИЭМ. Предметом доклада стала алхимическая составляющая творчества известного английского мыслителя Р. Бойля, в частности, его трактат «О деградации золота», переведенный Ю. Ф. Родиченковым. В докладе были рассмотрены взгляды Р. Бойля на трансмутацию, его отношение к алхимии, ее традиции и практике.



к. ф. н. **Ю. Л. Халтурин**.

Доклад **Д. А. Ратникова** (Смоленск), аспиранта кафедры философии Смоленского государственного университета «Музыка сфер в герметизме и европейской традиции» открыл работу секции. В работе было рассмотр-

Завершил работу первого дня конференции круглый стол «Восточная и западная алхимия: общее и особенное» (moderators к. ф. н. С. В. Пахомов и к. ф. н. Ю. Ф. Родиченков).

Во второй день конференции начала свою работу третья секция (moderator

рено одно из центральных понятий музыкальной эстетики Античности и европейского Средневековья – «Музыка сфер». Прослеживая тонкую взаимосвязь пифагорейского теоретико-числового учения о музыкальной гармонии с герметизмом, неоплатонизмом и философией европейских алхимиков, автор приходит к выводу, что введение в музыкально-числовую систему роли человека-музыканта как проводника между макро- и микрокосмом послужило толчком для создания единой теории «музыки сфер», объединяющей музыкально-числовой пифагореизм и традиции герметизма и алхимии.

**Ю. И. Петров** (Москва), к. и. н., доцент кафедры организации и правового регулирования таможенного дела Московского государственного университета путей сообщения, представил работу «Русские алхимики на государственной службе». В докладе автор рассмотрел приказную систему управления Московского государства, основные периоды ее становления и развития, уделяя особое внимание аптекарскому приказу, созданному во время правления Ивана Грозного. В номенклатуре должностей этого приказа, кроме аптекарей, водочников, травников и др. были еще алхимики, аптекарских и алхимических дел ученики. Автор предпринял попытку рассмотреть особенности работы алхимистов, их роль, функции и должностную специфику в системе государственной службы того времени.

Интерес присутствующий вызвал также доклад независимого исследователя, члена АИЭМ, к. ф. н. **Ю. Л. Халтурина** (Москва) «Алхимические смыслы масонских символов в российском розенкрейцерстве XVIII – XIX веков». Автор рассмотрел специфику и значение алхимических символов русских масонов и розенкрейцеров, а также представил примеры анализа и толкования символики.

**С. О. Зотов** (Москва), магистрант Российского государственного гуманитарного университета, выступил с докладом «Занимательная алхимия» и советский (анти)оккультный дискурс». В попытке демонстрации тесной связи науки традиционной с наукой оккультной в раннем Советском Союзе, автор предпринял анализ алхимических аллюзий в научно-популярных работах В. В. Рюмина и Я. И. Перельмана – основоположников научно-популярной литературы в СССР, популяризаторов науки и техники, также пропагандировавших теорию К. Э. Циолковского, недалеко отстоящую от псевдонаучного оккультизма. Автор отмечает, что даже в научно-популярные работы этих авторов попадали разного рода ссылки к не признаваемым советской властью областям знания, в частности, к алхимии.

**П. Г. Носачев** (Москва), к. ф. н., доцент Национального исследовательского университета Высшая школа экономики и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член АИЭМ, выступил с докладом «Алхимический мир Евгения Головина», в котором он остановился на специфике отношения знаменитого филолога, культуролога и поэта Е. В. Головина к необъятному миру алхимии, ее основным идеям и концептам.

Завершил работу секции доклад «Рецепция алхимии в ролевых играх живого действия», который представил **Д. А. Король** (Киев), к. культурологии, доцент кафедры культурологии Национального университета «Киево-Могилянская академия». Работа была посвящена восприятию и преобразованию феномена алхимии в такой составляющей современной культуры, как ролевые игры живого действия. Немногие разработчики ролевых



игр знакомы с многогранными трудами покойного ныне В. Л. Рабиновича, но, по мнению автора, нередко его выводы находят яркое интуитивное воплощение в игровых моделях. Автор отметил, что среди участников и разработчиков ролевых игр России и Украины есть проблема ложной ассоциации магического и мистического пластов традиционной людской ментальности с популярными литературными и кинопроизведениями в жанре фэнтези, в то время как на так называемой «исторической реконструкции» никакой «магии места нет».

Также во второй день работы конференции прошел круглый стол на тему «Алхимия и инициатические организации» (модератор к. ф. н. Ю. Л. Халтурин).

По окончании были подведены итоги работы конференции.

*P. X. Халиков*

**КРУГЛЫЙ СТОЛ  
«ВЕКТОРЫ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА –  
ВОСТОК, ИСЛАМ, ЯЗЫЧЕСТВО»  
(16 ноября 2013 г., Донецк)**

Круглый стол «Векторы традиционализма: Восток, ислам, язычество» прошел 16 ноября 2013 г. в Донецкой областной универсальной научной библиотеке им. Н. К. Крупской. Это был уже третий круглый стол, посвященный проблематике традиционализма. Первое подобное мероприятие – круглый стол «Традиция и традиционализм» – прошло 11 ноября 2011 г. и было приурочено к 125-й годовщине со дня рождения Р. Генона. Следующий круглый стол – «Феноменология религии и традиционализм М. Элиаде» – был посвящен 105-летию румынского религиоведа. Дата его проведения снова пришлась на осень (10 ноября 2012 г.), поскольку организаторами было решено сделать цикл мероприятий, проходящих с интервалом в год. Нынешний, третий круглый стол, продолживший данный цикл, также

прошел в середине ноября и был посвящен 115-летию рождения Юлиуса Эволы.

Организаторами круглого стола выступили Ассоциация философов и религиоведов, Донецкая областная молодежная ассоциация религиоведов, Центр религиоведческих исследований и международных духовных отношений, Творческая группа «Aghlaqin» и Украинский центр исламоведческих исследований. Местом проведения круглого стола вот уже во второй раз стала центральная областная библиотека, активно сотрудничающая с донецкими инициативными группами по вопросам организации интеллектуальных мероприятий. К мероприятию был издан сборник, включающий в себя материалы нынешнего и предыдущего круглых столов (материалы первого круглого стола были изданы в 2011 г.). Из первоначально заявленных более чем тридцати докладчиков прозвучали выступления примерно двадцати человек, представлявших такие города, как Донецк, Киев, Нежин, Одесса, Мелитополь, Архангельск.

Первая секция («Юлиус Эвola и теоретические проблемы традиционализма») была посвящена в основном различным аспектам наследия юлиуса эволы, в сравнении с другими представителями консервативной и традиционалистской мысли. После приветственных слов организаторов трибуна была предоставлена

**Марии Назаренко** (к. ф. н., Институт философского образования и науки Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова, Киев), выступившей с докладом «Философия искусства Юлиуса Эволы: между традиционализмом и антитрадиционализмом». В докладе М. С. Назаренко отметила, что Юлиус Эвola, будучи по своему мировоззрению традиционалистом, между тем, в практической сфере (в том числе – в своем видении искусства занимал нередко не просто модернистские, но даже авангардистские позиции. В дальнейшем взгляды Эволы на искусство, как и предположения об антитрадиционалистском характере некоторых его взглядов, не раз звучали в ходе мероприятия.

Вторым докладчиком секции стал представитель Украинского традиционалистического клуба **Эдуард Юрченко** (Национальный транспортный университет, Киев), доклад которого назывался «Традиционализм и либертарный консерватизм: сравнение и перспективы синтеза (взгляд в контексте творчества Х.-Х. Хоппе и Ю. Эволы)». Докладчик сосредоточился в выступлении на том, что Хоппе и Эвola, представляя диаметрально противоположные мировоззренческие позиции в рамках консервативной мысли, нередко сходятся в практических следствиях своих взглядов (например, в признании необходимости иерархического устройства общества, позитивной оценке органических сообществ, отрицании некритического прогрессизма). В ходе сравнительного анализа Э. А. Юрченко уделял больше вни-



мания рассмотрению концепции Ханса-Херманна Хоппе, предположив, что общее понимание взглядов Юлиуса Эволы есть у каждого из присутствующих. Выступление Э. А. Юрченко вызвало бурную дискуссию о том, может ли схожесть (иногда даже равенство) практических идей быть основанием для утверждения возможности синтеза при диаметрально противоположных взглядах на метафизическую составляющую.

Третий доклад – «Ю. Эвала vs М. Хайдеггер: не-(до)-понимание как источник «конфликта интерпретаций» – представил в рамках первой секции **Иван Ревяков** (к. ф. н., Донецкий НИИ судебных экспертиз Министерства юстиции Украины, Донецк). В докладе И. С. Ревяков рассмотрел основные позиции критики Эволой Хайдеггера, доказывая, что эта критика была адресована не действительному Хайдеггеру, а Хайдеггеру-как если бы он был экзистенциалистом (в то время как он, по мысли докладчика, экзистенциалистом не был). И. С. Ревяков, сравнивая мировоззрение Эволы и Хайдеггера, пришел к выводу о том, что Хайдеггер является в своих высказываниях и действиях более последовательным традиционалистом, чем сам Эвала, который скорее имеет славу традиционалиста, нежели является таковым на самом деле.



**Татьяна Колесникова** (Донецкий национальный технический университет, Донецк) в докладе «Особенности Примордиальной Традиции в работах Рене Генона» сделала попытку сжато представить основные особенности, которые Р. Генон выделил в рамках изначальной Традиции, а также проследить, как эти элементы преломляются в конкретных традиционных формах. Докладчица пришла к выводу о том, что традиционные формы Востока, с точки зрения Генона, в полноте сохранили основные черты Примордиальной Традиции, и наиболее целостным выражением последней является адвайта-веданта, несмотря на то, что исторически данная школа появляется всего около тысячи лет назад.

Последним в рамках секции выступил **Александр Ткаченко** (независимый исследователь, Ясиноватая) с сообщением «Юлиус Эвала и гендерный миф традиционализма». В выступлении А. Ю. Ткаченко поставил под вопрос саму связь традиционализма с миром традиционным, говоря о не-принятии традиционализма представителями традиционных обществ. Одной из проблемных концепций в рамках традиционализма исследователь назвал противопоставление мужского и женского начал, характерное, в том числе, для Ю. Эволы, но не характерное для традиционных обществ, где эти два начала скорее дополняют друг друга, нежели находятся в противодействии.

К первой секции была присоединена третья, «Языческий традиционализм – Украина и европейские этнорелигии», в связи с тем, что присутствовали только двое докладчиков из третьей секции. Первым из них выступил **Валентин Кузнецов** (Одесский национальный университет

им. И. И. Мечникова, Одесса), рассказав о результатах исследования рецепции идей традиционализма в украинском неоязычестве. Исследование В. А. Кузнецова проводилось, с одной стороны, с помощью метода контент-анализа произведений наиболее известных украинских авторов-неоязычников, а с другой стороны – с помощью анкетирования рядовых представителей неоязычества. Предметом исследования были трактовки понятия «традиция» в основных текстах украинского неоязычества, а также понимание традиции и традиционализма рядовыми верующими. В докладе В. А. Кузнецова отметил, что разнятся не только представления разных лидеров и основополагающих текстов о традиции, но и представления верующих нередко не совпадают с декларируемыми в основных документах и текстах лидеров общин.

Выступление Анастасии Бортниковой (Запорожский национальный университет, Мелитополь) затронуло интересующую многих присутствующих тематику сакральной географии. В докладе «От Апи до Папая: сакральное пространство Скифии» А. Е. Бортникова сопоставила двух божеств-прародителей из скифского пантеона (Апи и Папая) с толосами, ограничивающими на западе и востоке скифскую ойкумену. По мнению докладчицы, скифы считали, что эти божества, центры поклонения которым находились, соответственно, на о. Хортица и на Кавказе, оберегают скифов, проживающих на сакральной территории, и заботятся о них.

После двух объединенных секций участники отправились на кофе-брейк, в ходе которого общались в неформальной обстановке, фотографировались, пили чай. Также в это время проходили книжная выставка о традиционализме, организованная сотрудниками библиотеки, и выставка плакатов, устроенная православной молодежной организацией и посвященная единению науки и религии.

За кофе-брейком последовали вторая и четвертая секция, которые также были объединены. Вторая секция была посвящена восточному вектору традиционализма и отличалась от других тем, что в ходе нее прошли презентации двух недавно вышедших книг. Поэтому работа секции получилась наиболее долгой, по сравнению с другими. Первым выступающим стал Сергей Капранов (к. ф. н., Отделение Дальнего Востока Института востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины, Киев), доклад которого назывался «Восток в мысли Ю. Эволы». В докладе С. В. Капранов говорил о востоковедческих интересах Эволы, перечислил соответствующие сочинения Эволы и переводы восточных текстов, в которых он участвовал. Докладчик отметил, что Эволова, в отличие от Генона, не был горячим поклонником Востока и утверждал необходимость для европейцев следовать западной традиции, с учетом опыта традиций восточных.



Вторым выступлением на секции стал доклад **Сергея Григоришина** (к. ф. н., Нежинский государственный университет им. Николая Гоголя, Нежин) «Критерии отбора первоисточников в антологию “Священные тексты народов мира” М. Элиаде». С. В. Григоришин, анализируя упомянутые критерии, пришел к выводу о неудовлетворительности подхода Элиаде, который обошел вниманием весьма важные тексты, в том числе, тексты авраамических религий, что снизило репрезентативность антологии. Докладчик предположил, что антология была адресована широкой публике, в отличие от «Трактата по истории религий», и несла отпечаток идеологической нагрузки, которую Элиаде вложил в нее, и начинать знакомство с историей религий с этой антологией было бы неправильным с точки зрения формирования целостной картины.

Доклад **Игоря Козловского** (к. и. н., Донецкий национальный технический университет, Донецк) «Сампрадая как феномен индийской религиозной культуры» был посвящен описанию механизма традиционной передачи знания в Индии, к которому обращались (и обращаются по сей день) представители различных религиозных традиций. Отвечая на вопросы, И. А. Козловский сравнил механизм передачи традиции, использующийся в индийских религиозных системах, с механизмом, используемым в суфизме, найдя их функционально схожими. Отметив, что схожесть может частично быть объяснена заимствованием, докладчик все же склонился к тому, что такой механизм передачи традиции (особенно, устной и эзотерической) наиболее практичен и мог быть выработан в разных культурах без непосредственного влияния одной на другую.

**Евгений Смицкий** (Международное общество сознания Кришны, Донецк) в своем выступлении продолжил тему, заявленную предыдущим докладчиком: его доклад «Преемственность традиции в вайшнавизме, на примере Браhma-Мадхва-Гаудия-сампрадаи» был сфокусирован на передаче традиции в рамках конкретной религиозно-философской традиции. Как и И. А. Козловский, Е. И. Смицкий говорил о вайшнавской традиции в качестве живой линии передачи знаний, которая не замыкается на архаических верованиях, а заново прочитывается каждым последующим поколением в лице легитимных трансляторов. Именно для продолжения и нового прочтения вайшнавской традиции вайшнавы совместно с религиоведами провели круглый стол «Традиционная ведическая культура в современном мире», сборник материалов которого Е. И. Смицкий представил участникам мероприятия.

Следующей представила свой доклад **Александра Бибик** (Донецкий национальный технический университет, Донецк), выступление которой было обозначено как «Философско-религиозный фундамент японского традиционализма». А. Н. Бибик отметила, что в японском обществе традиционализму нет необходимости функционировать в качестве отдельного философского течения, поскольку он присущ японской культуре в целом. Докладчица также проследила традиционалистское влияние конфуцианства на японскую культуру, отметив при этом, что не все исследователи

согласны признать существенное влияние конфуцианства на японскую мысль.

Завершил вторую секцию доклад **Юрия Завгороднего** (к. ф. н., Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев) «Идеи представителей философского традиционализма в академических исследованиях», в рамках которого автор представил участникам круглого стола свою монографию «Рецепция индийской философии в Украине: 1840–1930. Линия Вед». Парадигму традиционализма докладчик назвал одной из альтернатив пришедшему в упадок модернистскому позитивизму, который уже не в силах быть абсолютной методологией научных исследований и нуждается в замене. Ю. Ю. Завгородний отметил, что традиционализм как философское течение был знаком украинским исследователям индийской религиозно-философской мысли уже в 1930-е гг. Так, в текстах украинских авторов встречаются ссылки, например, на работы Генона. Докладчик призвал участников круглого стола использовать традиционалистскую методологию в академических исследованиях, демонстрируя практические возможности для этого на примере своей монографии.

В связи с нехваткой времени из пятерых заявленных участников четвертой секции выступили с докладами только двое. Первому слово было предоставлено **Антону Пастухову** (Институт социально-гуманитарных и политических наук С(А)ФУ им. М. В. Ломоносова, Архангельск), представившему доклад на тему «Ислам и Примордиальная Традиция». В своем выступлении А. Д. Пастухов сравнил такие использованные Р. Геноном образы, как Агартха, Царь Мира и др. с образами, представленными в работах Г. Гурджиева. На материале сравнения двух систем А. Д. Пастухов пришел к выводу о традиционности воззрений Гурджиева как суфия и необходимости учитывать его систему при построении традиционалистского дискурса.



Последним докладом круглого стола стал доклад **Сергея Исмагилова** (Украинский центр исламоведческих исследований, Донецк) «Проблема внутриконфессиональной самоидентификации исламского традиционализма и «традиционного ислама»». С. В. Исмагилов рассмотрел различные исламские движения и организации, претендующие на звание традиционалистов и традиционного ислама, отметив, что все они имеют некоторое основание на эти претензии, но ни одна не может быть названа исключительным представителем исламской традиции. Кроме того, докладчик говорил о несостоятельности дискурса о так называемом «традиционном исламе», столь популярного на постсоветском пространстве и часто подменяющего ислам этническими традициями.

Для большинства участников конференции это было первое знакомство с проблемами исламоведческого традиционализма. Участники обсудили актуальность и перспективы дальнейших исследований в этом направлении.

Завершило мероприятие подведение итогов, в ходе которого обсуждались планы дальнейших мероприятий цикла. В частности, прозвучали рекомендации к организаторам окончательно перейти в будущем к формату конференции, поскольку постоянно нарастающее количество участников делает с каждым годом все более сложным регламент круглых столов. Ю. Ю. Завгородний предложил сотрудничать в организации конференций с АИЭМ, пообещав содействие в этом вопросе. С. В. Капранов напомнил о недостаточном раскрытии проблематики ислама, которая в этот раз оказалась несколько ущемлена из-за нехватки времени, и необходимости посвятить одно из мероприятий данной теме. Также прозвучали предложения обсудить тематику связи традиционализма и христианства, традиционализма и эзотеризма. Завершила мероприятие общая фотография, после чего участники продолжили кулуарные беседы за пределами библиотеки. Организаторы круглого стола поблагодарили всех участников и выразили надежду на дальнейшее сотрудничество при проведении мероприятий, издании литературы и других проектах, посвященных традиционализму.



## SUMMARIES

### **Boris K. Dvinyaninov. Main stages of development of studies for «High Hermeticism».**

The texts of High Hermeticism, which have survived till nowadays, include hermetic treatises, texts from the 6<sup>th</sup> codex of the Nag Hammadi library, citations from unpreserved hermetic works and also the “Corpus Hermeticum”. Since a publication by M. Ficino’s translation of the “Corpus Hermeticum”, they were interested not only to adherents of the hermetic tradition, but also for a wide range of researchers. Starting with the critical work of Isaac Casaubonus it is possible to speak about a whole tradition of investigations of this phenomenon. To Hermeticism were devoted works by R. Pietschmann, L. Menard, R. Reitzenstein, B. Turayev, A. Festugière, F. Yates, F. Zelinski, U. Eco, L. Szilard, N. Shaburov and many other ones.

### **Yuriy F. Rodichenkov. Transmutatio euterpes. Notes of the alchemical poetry.**

The alchemical poetry of the Middle Ages and the period of the late alchemy is analysed in the paper. The purpose of the work is an attempt to take into account the content aspect, determined, first of all, by the objectives pursued by the author, and the genre of the work itself, and its literary and poetic significance. On the basis of this approach to the analysis of alchemical poetry the classification into three main types of works can be proposed. They can be called genres of alchemical poetry. Firstly, it is *a poetic alchemical treatise*, i. e. a work a poetic form of which is not fundamentally important, but the content (theoretical reasoning or prescription) is principle for the author. Secondly, it is *spiritual and philosophical poetry*, usually rich of symbols, often containing elements of meditation, a prayer, etc. Thirdly, it is *a literary work, but thematically related to alchemy*. The poetic works by such authors as J. Lydgate, J. Gower, N. Flamel, W. Backhouse, J. Donne, H. Vaughan, J. Chaucer, and others are analysed.

### **Evgeny L. Kuzmishin. Codex Copiale. Research and translation (part II, completion).**

This is a completion of the publication of the once-sensational ciphered document recently discovered and decoded by Kevin Knight’s research team at the USC Vitterbi School of Engineering. The Codex Copiale appears to be a German collection of three ritualistic texts, of which the two latter texts belong to the traditional Masonic heritage of the XVIII century, and the first one reflects the ceremonial practices of a hardly-known and sparsely studied Oculist Society that used to exist in the town of Wolfenbüttel. This is the first Russian translation of the Codex, and it includes a foreword covering the origin, structure, historical background, linguistic features of the text, and its Masonic con-

text. The translation has also been supplied with extended academic footnotes commenting on particular lines and words.

***Andrey A. Ignatiev. René Guénon. Theosophism: History of a Pseudo-Religion. Chapters V–VIII (part II, continuance) / Translation from French.***

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

***Olga V. Kleschevich. Analysis of the alchemical layer of the treatise «Aesh Metsaref» (part I, beginning).***

The aim of this paper is an analysis of the alchemical layer of the treatise «Aesh Metsaref» (in translation by K. Burmistrov), that is a part of the «Kabbalah Denudata» by Knorr von Rosenrot. Using our ways of interpretations of alchemical texts and the traditional compositional scheme of an alchemical treatise, we restore an initial sequence of fragments of the treatise and make the analysis of its principal meanings. Our work gives ground to claim that all three basic semantic layers marked by K. Burmistrov in his analysis of the kabbalistic layer of the treatise «Aesh Metsaref» (kabbalistic-alchemical, alchemical, and astrological), from the point of view of an alchemical layer, change a sense of the message, its function and informative burden. The alchemical narration opens an treatise's direction to the disclosure of kabbalists' attempts to explain processes of alchemical opus magnum by only kabbalistic methods, and also of attempts to create a general kabbalistic-alchemical system.

***Jeffrey J. Kripal. The roar of awakening. The eros of Esalen and the Western transmission of «Tantra».***

The multiple weavings of eroticism and esotericism within the history of the Esalen Institute in Big Sur, California – is a vast half-century tapestry whose multiple patterns, colors, and textures have been woven elsewhere in some detail. The present essay is a further theorization of and reflection on the results of it. The erotic and the esoteric well preceded both men (Murphy and Price) at Big Sur through the place's literary history. When Esalen turned to Asia, what it embraced was not Asia, but Asian Tantra. Indeed, it is astonishing how often explicitly Tantric themes, figures, and ideas appear at central points or nodes in Esalen's history. At Esalen this Westernization runs even deeper, since the Tantra that was transmitted to Esalen was transmitted partly through the English writings of Sri Aurobindo – in essence, and in Murphy's terms now, an «evolutionary Tantra». In effect, the New Age has led to a historically groundless conflation of «Tantra» with the «sex workshop», even as it has remained astonishingly ignorant of developments in Tantric Studies and how scholars now use the term to rigorously locate and describe a broad pan-Asian super tradition. It should hardly surprise us that so many of the Esalen actors turned to some direct or distant form of Tantric esotericism and eroticism if not for their answers, then at least for their inspirations.

***Alexandra Nagel. Wolf Messing. First steps towards a full assessment of the narrative of a psychic entertainer.***

Wolf G. Messing (1899–1974) was a Polish Jew whose psychic abilities and stage performances gave him legendary status in his lifetime. According to the narrative, he left home at a young age and wound up in Berlin, where he got his first job in the world of vaudeville. Before fleeing to Russia at the end of 1939, Messing is said to have performed throughout Europe, and countries outside Europe. He fared well, and did so too in the USSR. But was Messing truly telepathic, and an amazing stage performer? Or is the popular narrative about his life simply the result of a series of anecdotes combined with some hard facts? Based on a story invented by the Indian guru Sathya Sai Baba (1926/1929–2011), the myth surrounding Wolf Messing is scrutinized. Thus, after introducing Messing and the story told by the guru, the three anecdotes are unravelled that he wove into his story. The assessment of these anecdotes shows that Sathya Sai Baba bought into the aura of myth that is created about Messing. The second section of the article is a plea for more extensive research, because there still are many questions and open ends about Wolf Messing's life and whereabouts.

***Sergey O. Zотов. Hermetic allusions in the Achim von Arnim's novel «Owen Tudor».***

This study focuses on the esoteric motives in the novel «Owen Tudor» by Achim von Arnim. The analysis reveals a connection between Hermeticism and plot of the novel, which refers to images of femininity, Nature and masculinity,

Narcissus. These Hermetic primordial creatures correlate with characters created by Arnim.

***Birgit Menzel. Book review: Mannherz, Julia. Modern Occultism in Late Imperial Russia. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2012.***

This monograph analyses the significance of the occult in private lives of Russian contemporaries in the late 19<sup>th</sup> century and its role in mass culture. By taking personal experience seriously, it combines individual case studies, public intellectual debates (hypnosis, haunted houses, orthodox church) and popular culture as one interconnected context. As a result of the analysis, the occult is placed in the center of society and identified as an expression of the experience of European modernity.

***Yuriy F. Rodichenkov. Report on the Second International Conference «The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy and Culture» (Vyazma, November 1–2, 2013).***

The second international conference on the history and philosophy of alchemy was held on November, 1–2 in Vyazma (Smolensk region). It was organized by the Association for the Study of Esotericism and Mysticism and the Vyazma branch of the Moscow State University of Technologies and Management. Russian, Ukrainian and Belorussian specialists in the fields of history of science, philosophy, and culture from Moscow, St. Petersburg, Kiev, Donetsk, Minsk, Smolensk and Vyazma participated in the conference. 13 papers were read, and besides additional discussions were held on the alchemy of the West and East and the alchemy in secret societies.

***Ruslan Kh. Khalikov. Report on the round table «Vectors of Traditionalism – the East, Islam, Paganism» (Donetsk, November 16, 2013).***

The round table «Vectors of Traditionalism – the East, Islam, Paganism» became the third event on the topic of Traditionalism in Donetsk, after the round tables «Tradition and Traditionalism» (November 11, 2011) and «Phenomenology of Religion and Traditionalism of Mircea Eliade» (November 10, 2012). It was organized by Donetsk Regional Youth Association for the Study of Religions, Center of Religious Science Research and International Spiritual Relations, Association for Philosophy & Religious Studies, Ukrainian Center of Islamic Studies, and Creative Group «Aghlaqin», on the base of Donetsk Regional Universal Scientific Library named after N.K.Krupskaya. In the round table took part Ukrainian and Russian scientists and traditionalist thinkers from Donetsk, Kiev, Odessa, Nezhin, Melitopol, Arkhangelsk. 15 reports were presented and came into discussion. There passed also presentations of two books on topic of Traditionalism. Proceedings of the round table are published with the proceedings of round table «Phenomenology of Religion and Traditionalism of Mircea Eliade».

## АВТОРЫ НОМЕРА / AUTHORS OF THE ISSUE

1. *Двиняников Борис Кириллович* (Санкт-Петербург) – аспирант Российской христианской гуманитарной академии, религиовед, исследователь герметизма. Член АИЭМ.

*Boris K. Dvinyaninov* (Saint Petersburg) – postgraduate, PhD candidate at the Russian Christian Academy for Humanities, researcher in Religious Studies, Hermeticism. ASEM member. E-mail: raziel777@bk.ru.

2. *Родиценков Юрий Федорович* (Вязьма) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Вяземского филиала Московского государственного университета технологий и управления, исследователь алхимии. Член АИЭМ.

*Yuriy F. Rodichenkov* (Vyazma, Smolensk Region) – PhD, Associate Professor, Department of Humanities and Social-Economical Sciences, Moscow State University of Technologies and Management, Vyazma Branch, researcher of Alchemy. ASEM member. E-mail: ra3lr@yandex.ru.

3. *Кузьмшин Евгений Леонидович* (Москва) – кандидат исторических наук, кандидат филологических наук, независимый исследователь, специалист в области изучения масонства. Член АИЭМ.

*Evgeny L. Kuzmishin* (Moscow) – PhD (hist., philol.), independent researcher, researcher of Freemasonry. ASEM member. E-mail: mefuse-lah@mail.ru.

4. *Игнатьев Андрей Александрович* (Калининград) – независимый исследователь, специалист в области изучения индуистского тантризма, теософии, движения Рерихов, традиционализма. Член АИЭМ.

*Andrey A. Ignatiev* (Kaliningrad) – independent researcher, researcher in Hindu Tantra Studies, Teosophy, Roerich movement, Traditionalism. ASEM member. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

5. *Клещевич Ольга Витальевна* (Санкт-Петербург) – кандидат культурологии, независимый исследователь. Исследователь алхимии. Член АИЭМ.

*Olga V. Kleschevich* (St. Petersburg) – PhD, independent researcher. Researcher of Alchemy. ASEM member. E-mail: vdodonova@inbox.ru.

6. *Jeffrey John Kripal* (Houston) – the J. Newton Rayzor Professor of Philosophy and Religious Thought and former chair of the Department of Religious Studies at Rice University in Houston, Texas (USA). Researcher of erotics and ethics in mystical literature, American countercultural translations of Asian religious traditions, and the history of Western esotericism from ancient Gnosticism to the New Age. E-mail: jjkripal@rice.edu.

7. *Alexandra Nagel* (Amsterdam) – MA at the University of Amsterdam, PhD candidate at Leiden University, researcher of Esotericism. E-mail: xnagel@yahoo.com.

8. *Зотов Сергей Олегович* (Москва) – аспирант Российского государственного гуманитарного университета (Русская антропологическая школа), филолог, исследователь эзотеризма в литературе, истории алхимии. Член АИЭМ.

*Sergey Zotov* (Moscow) – postgraduate, PhD candidate at Russian State Humanitarian University, Russian School of Anthropology. Philologist, researcher of Esotericism in literature, history of Alchemy. ASEM member. E-mail: godlike90@rambler.ru.

9. *Birgit Menzel* (Mainz) – Professor for Slavic Literature and Culture at the University of Mainz, Faculty for Translation and Interpretation. Specialist in Soviet and Russian “occulture”. ASEM member. E-mail: bmenzel@uni-mainz.de.

10. *Халиков Руслан Халикович* (Донецк) – магистр религиоведения, независимый исследователь. Исследователь традиционализма, символики карт Таро. Член АИЭМ.

*Ruslan Kh. Khalikov* (Donetsk) – magister in Religious Studies. Independent researcher. Researcher of Tarot cards' symbols, traditionalism. ASEM member. E-mail: floringrey@gmail.com.

## 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 [aitem.asem@yandex.ru](mailto:aitem.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 от 0,5 до 2 авт. л. Публикации проходят строгий отбор. В случае принятия материалов к публикации материал редактируется в тесном сотрудничестве с автором. Редакция оставляет за собой право отклонять присланные материалы, если те не отвечают высоким научным нормативам, содержат ангажированные пассажи, имеют многочисленные орфографические и стилистические ошибки. В качестве образца оформления текста можно взять любую из размещенных в номере журнала статей.

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

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

Консультационный совет журнала: *А. П. Забияко, Р. В. Светлов, М. Седжвик, Л. А. Филипович, В. Я. Ханеграаф.*

Автор логотипа журнала – А. М. Двинянинова.

Составитель, научный и ответственный редактор выпуска – С. В. Пахомов.

Младший редактор выпуска – Ю. В. Крайко.

Страница журнала на вебсайте: [http://asem.ucoz.org/index/zhurnal\\_aliter\\_aliter\\_journal/0-34](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: [aitem.asem@yandex.ru](mailto:aitem.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, proof-readers and is open to any donations and negotiations of sponsorship.

Academic journal «Aliter». 2014, Issue 4.

*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 Sedgwick, Roman V. Svetlov, Andrey P. Zabiyako.

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

Executive and desk editor of the issue: Sergey V. Pakhomov.

Assistant editor of this issue: Yulia V. Kraiko.

Journal website: [http://asem.ucoz.org/index/zhurnal\\_aliter\\_aliter\\_journal/0-34](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

### WESTERN ESOTERICISM

<i>Boris K. Dvinyaninov.</i> Main stages of development of studies for «High Hermeticism».....	3
<i>Yuriy F. Rodichenkov.</i> Transmutatio euterpes. Notes of the alchemical poetry.....	11
<i>Evgeny L. Kuzmishin.</i> Codex Copiale. Research and translation (part II, completion).....	32
<i>Andrey A. Ignatiev.</i> René Guénon. Theosophism: History of a Pseudo-Religion. Chapters V–VIII (part II, continuance) / Translation from French.....	59

### ESOTERICISM AND MYSTICISM IN A DIALOGUE OF EAST AND WEST

<i>Olga V. Kleschevich.</i> Analysis of the alchemical layer of the treatise «Aesh Metsaref» (part I).....	81
<i>Jeffrey J. Kripal.</i> The roar of awakening. The eros of Esalen and the Western transmission of «Tantra».....	107

### ESOTERICISM AND MYSTICISM IN RUSSIA AND USSR

<i>Alexandra Nagel.</i> Wolf Messing. First steps towards a full assessment of the narrative of a psychic entertainer.....	139
--	-----

### ESOTERICISM IN LITERATURE AND ART

<i>Sergey O. Zotov.</i> Hermetic allusions in the Achim von Arnim's novel «Owen Tudor».....	156
---	-----

### REVIEWS AND SCIENTIFIC REPORTS

<i>Menzel B.</i> Book review: <i>Mannherz, Julia.</i> Modern Occultism in Late Imperial Russia. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 2012 .....	162
<i>Yuriy F. Rodichenkov.</i> Report on the Second International Conference «The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy and Culture» (Vyazma, November 1–2, 2013).....	165
<i>Ruslan Kh. Khalikov.</i> Report on the round table «Vectors of Traditionalism – the East, Islam, Paganism» (Donetsk, November 16, 2013).....	169
Summaries (in English) .....	176
Authors of the Issue .....	180
Information (in English) .....	183

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

Свидетельство ЭЛ № ФС 77 – 58956 от 11.08.2014.

Дата выпуска: 31.08.2014.

Объем: 185 с. / 12,5 авт. л.

ISSN 2225-6954

© ASEM, «Aliter», 2014 (4)

