

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова»
Философский факультет

На правах рукописи

Панин Станислав Александрович

**УЧЕНИЕ ГЕРМЕТИЧЕСКОГО ОРДЕНА ЗОЛОТОЙ ЗАРИ КАК
ФОРМА ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА И РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Специальность: 09.00.14 – философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
к.ф.н., доцент В.В. Винокуров

**Москва
2014**

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. История и типология исследований в области академического изучения эзотеризма.....	17
§1. Основные подходы к академическому изучению эзотеризма.....	17
§2. Проблема определения эзотеризма.....	31
Глава 2. Эзотеризм в истории западной цивилизации.....	41
§1. Эзотеризм и философия.....	41
§2. Эзотеризм и наука.....	52
Глава 3. Обзор истории и учения Герметического ордена Золотой Зари...	65
§1. Возникновение Герметического ордена Золотой Зари, его структура и учение.....	65
§2. Золотая Заря в контексте западного эзотеризма конца XIX – начала XX века.....	79
§3. Влияние Герметического Ордена Золотой Зари на западный эзотеризм и новые религиозные движения в XX веке.....	92
Глава 4. Герметический орден Золотой Зари в контексте западной культуры.....	106
§1. Золотая Заря в истории философии и социально-политической мысли.....	106
§2. Герметический Орден Золотой Зари в истории искусства и науки.....	119
Заключение.....	140
Библиография.....	145

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования обусловлена рядом факторов. Среди них можно отметить постоянно растущий интерес к эзотеризму среди широких слоев населения. Этот интерес поддерживается большим количеством популярных художественных произведений, от историй про Гарри Поттера до книг Дэна Брауна, которые обеспечили значительную популярность темам, связанным с историей эзотеризма и тайными обществами. В то же время, эзотеризм – важная часть западной культуры, во многом определившая развитие искусства, науки и философии. В этом смысле исследование истории эзотерических течений имеет большое значение для формирования целостной картины истории западной цивилизации. Понимание истории западного эзотеризма в XX веке, в свою очередь, невозможно без изучения Герметического ордена Золотой Зари, поскольку значительное число работ современных авторов в той или иной степени опирается на учение этой организации. В свете этого неудивительно, что интерес к наследию Золотой Зари сегодня по-прежнему велик, несмотря на то что со времени существования ордена прошло уже более ста лет. Кроме того, в различных странах в настоящее время действуют организации, в той или иной степени обязанные своим возникновением Золотой Заре. К их числу относятся как организации, реконструирующие оригинальный орден, так и различные группы, творчески переосмысливающие учение Золотой Зари. После 2000 года наблюдается рост интереса к истории и учению Золотой Зари в России, выражающийся в появлении значительного числа переводных публикаций по данной теме.

Помимо этого, сегодня и в России, и во всем мире остро стоит вопрос о характеристике организаций, иногда называемых «деструктивными сектами», «культами» и т.п. Следует отметить, что эта тема является сложной и неоднозначной. С одной стороны, очевидно существование преступных организаций, мимикрирующих под религиозные и эзотерические группы.

Выявление подобных организаций является необходимой составляющей деятельности правоохранительных органов, следовательно, необходимы экспертные оценки деятельности той или иной организации. В то же время, такие оценки должны иметь профессиональный характер, т.е. исходить от специалистов, быть объективными и беспристрастными. Очевидна абсурдность ситуации, когда за экспертизу подобных объединений отвечают лица не только далекие от науки, но и явным образом ангажированные, выражающие откровенную тенденциозность и нетерпимость по отношению к представителям определенных групп, что приводит лишь к росту социального напряжения. К сожалению, сегодня подобные тенденции наблюдаются не только в России, но и во многих других странах. В качестве примера можно отметить рост популярности «сектоведения», которое является формой теологии, претендующей на академическое значение и участие в соответствующих экспертизах, но при этом эксплицитно ориентировано на борьбу с «неправильными» формами религиозности. Эта тенденция, на наш взгляд, представляет серьезную общественную опасность: как показывает исторический опыт, последствия воздействия подобных концепций на массовое сознание могут быть совершенно непредсказуемыми.

В этом смысле функция исследователя эзотеризма двойка. С одной стороны, он может предоставить точную, достоверную информацию об истории и деятельности соответствующих организаций и объединений, которую можно использовать как основу для вынесения экспертных решений. С другой стороны, тем самым он может также снизить уровень социального напряжения и предотвратить возникновение и развитие конфликтов в обществе посредством распространения объективной и достоверной информации об истории и деятельности закрытых религиозных и эзотерических групп.

Объектом исследования в данной диссертации является Герметический орден Золотой Зари.

Предметом исследования является место Герметического ордена Золотой Зари в западной культуре XIX – XX века, влияние, оказанное им на развитие западного эзотеризма, а также на западную культуру в более широком контексте.

Состояние научной разработанности проблемы. В то время как отдельные аспекты деятельности Золотой Зари и биографии некоторых членов организации изучены достаточно подробно, многие темы по-прежнему остаются вне поля зрения исследователей. Первой крупной работой, освещающей историю ордена с основательной опорой на первоисточники, стало исследование Э. Хоува «Маги Золотой Зари». Интересно, что последователи учения Золотой Зари отнеслись к появлению работы Хоува довольно скептически. И. Регарди, например, называет книгу Хоува «забавной», а самого Хоува – «одним из наиболее деструктивных критиков системы Золотой Зари».¹ Такие оценки связаны с тем, что интерпретации некоторых событий, предлагаемые Хоувом, ангажированы и далеки от беспристрастности. Несмотря на это, работа Хоува и сегодня представляется довольно интересной и заслуживающей внимания в силу того, что в ней значительное внимание уделяется анализу первоисточников. Многие работы, связанные с исследованием Золотой Зари, фокусируются на биографиях отдельных членов этой организации. К числу работ этого типа относится книга М. К. Грир «Женщины Золотой Зари: бунтовщицы и жрицы»², посвященная исследованию биографий женщин, входивших в ряды членов ордена и игравших в его жизни существенную роль. Традиционно большое внимание исследователи уделяют и такой знаменитой фигуре в рядах Золотой Зари как У. Б. Йейтс. Среди работ, посвященных ему, можно выделить следующие: «Мудрость двоих: духовное и литературное

¹ Регарди И. Церемониальная магия. М.: Энигма, 2009. С. 117.

² Greer M.K. Women of the Golden Dawn: Rebels and Priestesses: Maud Gonne, Moina Bergson Mathers, Annie Horniman, Florence Farr. Vermont, Park Street Press, 1996. 512 p.

сотрудничество Джорджа и У.Б. Йейтсов»³, «Золотая Заря Йейтса»⁴ и др. Пользуется популярностью и фигура основателя Золотой Зари С. Л. Мазерса. Ей посвящено исследование И. Колгахоуна «Меч мудрости: МакГрегор Мазерс и Золотая Заря»⁵ и работа Н. Фаррелла «Король над водой: Сэмюэль Мазерс и Золотая Заря».⁶ Большое количество работ посвящено личности одного из самых одиозных членов Золотой Зари, Алистера Кроули. Многие из них переведены на русский язык; в их числе уместно будет упомянуть «Жизнь Мага» М. Бута, «Megatherion» Ф. Кинга, «Легенду об Алистере Кроули» П. Р. Стивенсона. Из работ, доступных на английском языке, к ним следует добавить «Perdurabo» Р. Качински, которая не только включает материалы по биографии Кроули, но и в значительной мере проливает свет на личности других членов Золотой Зари. Помимо этого, существуют и работы, посвященные Золотой Заре в целом и пытающиеся вписать ее в более широкий контекст оккультизма в викторианской Англии. К новым работам в этой области можно отнести книгу Э. Батлер «Викторианский оккультизм и создание современной магии».⁷ Среди монографий, посвященных истории Золотой Зари, одним из наиболее авторитетных источников остаются работы Э. Хоува, а также монография Р. А. Гилберта «Откровения Золотой Зари».⁸

Впрочем, нельзя не отметить, что далеко не все работы, затрагивающие данную тему, носят объективный научный характер. Например, Ж. Бержье и Л. Повель в книге «Утро магов» пытаются свести деятельность Золотой Зари к банальному сатанизму: «Все эти движения: современные розенкрейцеры, “Золотая Заря”, германское Общество Вриля (которые ведут нас к группе Туле, где мы найдем Гаусхофера, Гесса, Гитлера) были в большей или

³ Harper M.M. *Wisdom of Two: The Spiritual and Literary Collaboration of George and W.B. Yeats*. Oxford University Press, 2006. 382 p.

⁴ Harper G.M. *Yeats's Golden Dawn: The Influence of the Hermetic Order of the Golden Dawn on the Life and Art of W.B. Yeats*. Aquarian Press, 1987. 322 p.

⁵ Colquhoun I. *Sword of wisdom: MacGregor Mathers and the Golden Dawn*. Neville Spearman, 1975. 307 p.

⁶ Farrell N. *King over the water. Samuel Mathers and the Golden Dawn*. Kerubim Press, 2012. 364 p.

⁷ Butler A. *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. 248 p.

⁸ Gilbert R. A. *Revelations of the Golden Dawn*. Quantum, 1997. 200 p.

меньшей степени могущественным и хорошо организованным теософическим обществом. Теософия добавила к новоязыческой магии фрагменты восточной философии и индуистскую терминологию. Или, вернее, она открыла определенному люциферовскому Востоку путь на Запад».⁹ Однако, справедливости ради, следует отметить, что исследователи, занимающиеся изучением данных вопросов с академических позиций, книги, подобные «Утру магов», рассматривают скорее как некий занимательный казус и воспринимают их критически. Появляются подобные работы и в России. Вместо того, чтобы объективно проанализировать место и роль этой организации в истории западной культуры, их авторы видят в качестве своей задачи «разоблачение» деятельности эзотерических учений и отождествляют их с «сатанизмом», ссылаясь при этом не на первоисточники и научные исследования, а на религиозных авторитетов и конспирологические сочинения. Типичным примером такого подхода может служить диссертация А. В. Саввина «Современный сатанизм. Идейные истоки, доктрина, практика», в которой автор ставит «Золотую Зарю» в один ряд с «Церковью Сатаны» Антона Шандора ЛаВея, демонстрируя полное незнание учения, истории и практики обеих организаций. «Основываясь на различных источниках, – пишет он, – автор исследования показывает, что современный сатанизм – это совокупность различных оккультно-мистических движений, созданных в конце XIX – начале XX столетия и реанимированных в 60-е годы в США. Одну из главных ролей в этом процессе сыграл Антон Шандор ЛаВей и его “Сатанинская библия”. В исследовании показано, что по своим мировоззренческим характеристикам, типам объединений, формам деятельности сатанизм разнообразен, поэтому наибольший акцент ставился на рассмотрении наиболее распространенных и влиятельных движений “Золотая Заря” и “Церковь Сатаны”».¹⁰ Помимо очевидных фактических ошибок, работа характеризуется сомнительным выбором источников: среди

⁹ Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. Киев: София, 1994. 480 с.

¹⁰ Саввин А.В. Современный сатанизм. Идейные истоки, доктрина, практика. Дисс. на соискание степени канд. филос. наук. – М., 1999. С. 136.

197 пунктов библиографии в тексте, относящем Золотую Зарю к сатанинским организациям и «ставящей акцент» на анализе ее учения, не представлены сочинения таких ключевых деятелей Золотой Зари как Мазерс или Уэйт. Первоисточники по двум «наиболее распространенным и влиятельным сатанинским движениям» ограничиваются всего тремя изданиями: «Сатанинской Библией» ЛаВея и двумя работами А. Кроули.

К сожалению, в настоящее время русскоязычному читателю доступно лишь ограниченное число источников и зарубежных исследований, освещающих учение Золотой Зари. Не переведены на русский язык письма Эйтона; из исследований, посвященных истории Золотой Зари, русскоязычный читатель может познакомиться только с «Магами Золотой Зари» Хоува. В то же время, такая ключевая для данной темы работа как монография Гилберта на русском языке не издавалась. Таким образом, можно констатировать, что изучение Золотой Зари для русскоязычного научного сообщества остается во многом *terra incognita*. В последние годы, однако, появляются качественные исследования, посвященные данному вопросу. В качестве примера такого рода можно отметить статью В. В. Винокурова «“Институт хаоса”: экстремизм и геополитические аспекты “энохеанской магии”» в двух частях¹¹, а также статьи Р. Х. Халикова «Рефлексия над таро как продукт просветительского мировоззрения»¹² и Е. В. Зори «Автоистория в оккультизме: история фактическая и история мифологическая»,¹³ в той или иной мере освещающие данную тему. Тем не менее, работы такого рода в настоящее время по-прежнему являются

¹¹ Винокуров В. В. «Институт хаоса»: экстремизм и геополитические аспекты «энохеанской магии» // Вестник Орловского государственного университета. – 2011. – Том 17, № 2. – С. 200-204. Винокуров В. В. «Институт хаоса»: экстремизм и геополитические аспекты «энохеанской магии» (Часть вторая) // Вестник Орловского государственного университета. – 2011. – Том 17, № 3. – С. 163-167.

¹² Халиков Р. Х. Рефлексия над таро как продукт просветительского мировоззрения // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. "Тайное и явное": многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск). Под. ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2011. С. 158-166.

¹³ Зоря Е. В. Автоистория в оккультизме: история фактическая и история мифологическая // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции. Под. ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010. С. 122-130.

относительно редким явлением. Кроме того, существуют достаточно многочисленные работы, посвященные конкретным деятелям Золотой Зари, прежде всего, знаменитому британскому поэту У. Б. Йейтсу. Подобные работы, однако, носят преимущественно литературоведческий характер. Из их числа наиболее близки к нашему исследованию следующие: А. В. Маинян «Мифологическая поэтика драматургии У. Б. Йейтса» (2000), Е. В. Косачева «Йейтс и Блейк: Мистический язык и миф» (2002), Г.М. Кружков «Communio poetarum: У. Б. Йейтс и русский неоромантизм» (2003), К. Э. Соболева «Фольклорное и мифологическое в английской литературной традиции XX века (Дж. Р. Р. Толкин, У. Б. Йейтс)» (2005). Примечательно, что все указанные работы появились после 2000 года, что свидетельствует о постепенном росте интереса к этой теме. Другая положительная тенденция выражается в появлении в России, начиная с 2000 года, все большего числа новых переводов первоисточников и исследований по рассматриваемой проблеме. Несмотря на это, в русскоязычном академическом пространстве данная тема по-прежнему остается малоосвоенной, что обуславливает необходимость ее дальнейшей разработки. Хотя ритуалы ордена описаны в настоящее время достаточно подробно, в изучении истории Золотой Зари по-прежнему остается немало неразработанных проблем, среди которых можно выделить следующие:

1. Взаимоотношения Золотой Зари с другими крупными эзотерическими организациями того времени: масонством, Всемирным Теософским обществом и т.д.
2. Судьбы отдельных членов Золотой Зари, их мировоззрение, в частности, таких фигур как Ч. Л. Такки, Дж. С. Джоунс, А. Беннет.
3. История разделения ордена и судьба отколовшихся от него организаций.
4. Современные организации, занимающиеся реконструкцией учения Золотой Зари и рассматривающие его как руководство для

собственной деятельности, включая организации на постсоветском пространстве.

Ответы эти и другие вопросы имеют принципиальное значение для дальнейшего изучения Золотой Зари, а вместе с тем – изучения истории западного эотеризма в целом. Помимо этого, важно отметить, что исследование истории и учения Золотой Зари имеет большое значение для решения целого ряда теоретических проблем, связанных с исследованием западного эотеризма. Золотая Заря является типичным примером эотерической организации начала XX века, и в связи с этим на ней можно апробировать гипотезы, относящиеся к природе западного эотеризма и эотеризма в целом, а изучение истории Золотой Зари может помочь прояснить многие спорные теоретические вопросы и способствовать выдвижению новых продуктивных гипотез.

Целью исследования является анализ учения Герметического ордена Золотой Зари как формы западного эотеризма и религиозной философии. Значение этой цели состоит в том, что ее достижение позволит углубить наше понимание места эотерических организаций в западной культуре конца XIX – XX века. Герметический орден Золотой Зари понимается нами как яркий пример успешной эотерической организации этого периода, которая впоследствии послужила образцом для создания иных эотерических организаций. Весь западный эотеризм XX века можно рассматривать как находящийся под весьма ощутимым влиянием этой организации как в теоретическом, так и в практическом плане, поэтому рассмотрение истории Золотой Зари является важной апробацией для любых теоретических построений относительно западного эотеризма рассматриваемого периода.

Для достижения вышеуказанной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Дать обзор актуального состояния разработанности данной темы и проанализировать посвященные ей отечественные и зарубежные публикации.
2. Разработать общую концепцию о месте эзотеризма в западной культуре.
3. Проанализировать историю Золотой Зари и дать характеристику учению ордена.
4. Проанализировать влияние ордена Золотой Зари на западный эзотеризм и его значение в западной культуре XX и сделать вывод о том, подтверждает ли проведенный анализ более общую концепцию.

Решению каждой из указанных задач посвящена соответствующая глава данной работы.

Методология исследования базируется на идеях британских и американских исследователей: А. Верслуиса, Дж. Пирсон, Н. Гудрика-Кларка, представляющих «англо-американскую школу» в изучении эзотеризма. В частности, при проведении исследования используется метод «симпатического эмпиризма», предложенный американским исследователем Артуром Верслуисом.¹⁴ В ходе проведения исследования автор руководствовался такими фундаментальными методологическими принципами, принятыми в религиоведении, как принцип объективности и принцип историзма. Следование принципу объективности выражается в стремлении автора минимизировать влияние личных и групповых интересов, установок, иных субъективных факторов на процесс и результаты исследования и отказе от вынесения оценочных суждений в пользу объективного изложения фактического материала. Принцип историзма подразумевает рассмотрение анализируемых явлений в динамике, в перспективе их становления и развития, а также с учетом исторического контекста конкретной эпохи. В ходе проведения исследования были также

¹⁴ См.: Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., РАНХиГС, 2013. – № 4 (31). – С. 11-35.

использованы общенаучные и общепhilosophические методы, в частности, восхождение от абстрактного к конкретному, абстрагирование, классификация, анализ и синтез, дедукция и индукция. К религиоведческим методам, используемым в работе, можно отнести каузальный, генетический и сравнительно-исторический метод.

Источники исследования многообразны и могут быть условно разделены на несколько типов. Основное содержание учения ордена изложено в сочинениях непосредственных его членов и последователей этого учения, входивших в дочерние организации, образованные после распада Золотой Зари: С. Л. Мазерса, М. Мазерс, А. Уэйта, А. Кроули¹⁵, Д. Форчун, И. Регарди¹⁶, С. Т. Цицero, Ч. Цицero. Некоторые из их работ являются первоисточниками по данной теме, в то время как другие можно считать самостоятельными исследованиями или интерпретациями. Например, в книге «Полная система магии Золотой Зари» И. Регарди приводит множество первоисточников, и эта работа, несомненно, относится к числу первоисточников. Однако в других своих работах («Древо жизни», «Церемониальная магия») Регарди выступает как исследователь и интерпретатор, действовавший в большей или меньшей степени под влиянием идей, внешних по отношению к учению Золотой Зари, поэтому такие работы не отражают непосредственно учение ордена, хотя и могут дать ценную информацию о его истории и учении. Таким образом, можно выделить три типа источников данного исследования:

1. Работы непосредственных членов Золотой Зари (таких, как супруги Мазерсы или Уэйт) и оригинальные документы ордена.

¹⁵ Кроули некоторое время состоял в Золотой Заре, однако впоследствии отказался от ее идей ради развития собственного учения под названием «Телема». Несмотря на это, его воспоминания и идеи как человека, находившегося в близких отношениях с руководителем Золотой Зари С.Л. Мазерсом и бывшего непосредственным очевидцем многих событий в жизни ордена, заслуживают самого пристального внимания.

¹⁶ Хотя Регарди и находился в близких отношениях с А. Кроули, сам он всегда отмечал, что считает себя магом, принадлежащим к традиции Золотой Зари. См., например, Регарди И. Древо Жизни. М., ФАИР-ПРЕСС, 2003. С. 11.

2. Работы людей, входивших в организации, образовавшиеся после ее распада (например, Дион Форчун).
3. Работы последующих интерпретаторов, создающих собственные построения на основе идей и документов Золотой Зари.

Все эти издания имеют определенную ценность для целей настоящего исследования, однако ценность эта не одинакова и потому подобное разделение является условием наиболее эффективного использования указанных сочинений. В то время как работы первого типа, в большинстве случаев, могут использоваться в качестве первоисточников по учению Золотой Зари, с работами второго типа необходима большая осторожность. Следует, в частности, отличать те из них, где авторы транслируют идеи Золотой Зари, от тех, где они предлагают читателям собственные оригинальные построения. Первоисточники Золотой Зари, главными из которых являются Шифрованная рукопись, письма S.D.A. и Хартия Храма Исиды-Урании, в настоящее время довольно хорошо освоены исследователями и по большей части опубликованы. Это же относится и к иным внутренним документам ордена, предназначенными для использования его членами. Впрочем, несмотря на публикацию большинства ключевых первоисточников Золотой Зари, в области их анализа по-прежнему появляются новые неожиданные открытия и новые направления работы. К числу таковых можно отнести весьма неожиданные результаты, полученные Кристофером Макинтошем при анализе писем фройляйн Шпренгель и опубликованные в 2011 году в статье «“Фройляйн Шпренгель” и истоки Золотой Зари: неожиданное открытие»¹⁷ (более подробно открытие Макинтоша анализируется нами в §1 главы 3). Подобные факты лишь подтверждают в очередной раз, что, несмотря на доступность первоисточников и обилие исследований по данной теме, она в настоящее

¹⁷ McIntosh C. 'Fräulein Sprengel' and the Origins of the Golden Dawn: A Surprising Discovery // Aries. - Brill, 2011. – Vol. 11, Issue 2. – Pp. 249-257.

время отнюдь не может считаться исчерпанной. Большое значение имеет и публикация личных документов членов ордена. В частности, в 1985 году Э. Хоув опубликовал переписку У. А. Эйтона, одного из ключевых деятелей Золотой Зари, которая проливает свет на различные аспекты жизни ордена и его членов.¹⁸ Многие первоисточники были опубликованы в США в рамках серии брошюр «The Golden Dawn Studies Series» в издательстве «Holmes Publishing Group». Другие первоисточники доступны в изданиях, выпущенных А. Кроули, И. Регарди и П. Залевски и некоторыми другими авторами. Помимо этого, следует упомянуть большой пласт материалов, включающий автобиографии членов Золотой Зари и иные воспоминания непосредственных участников событий. Сюда можно отнести сочинения А. Уэйта, У. Б. Йейтса, А. Кроули. Статьи с воспоминаниями и некрологи также проливают свет на позицию непосредственных участников событий по различным вопросам.

По итогам проведенного исследования **на защиту выносятся следующие положения:**

1. Эзотеризм представляет особую форму мировоззрения, основанную на гнозисе, представляющем собой непосредственное внерациональное «откровение» относительно природы трансцендентных сущностей, вселенной и человека. Вместе с тем, эзотерические учения часто содержат в себе рациональный компонент, который можно назвать «надконфессиональной синкретической религиозной философией».

2. Учение Золотой Зари является попыткой синтеза эзотерических и религиозных течений различных регионов и временных периодов, как древних, знания о которых черпались, в том числе, из доступных членам ордена академических исследований (например, элементы древнеегипетских религиозных представлений, индийской философии и др.), так и

¹⁸ Howe E. The Alchemist of the Golden Dawn. The Aquarian Press, 1985. 112 p.

относящихся ко времени появления Золотой Зари (например, учение французского эзотерика Элифаса Леви).

3. Золотая Заря, несмотря на непродолжительное время существования, во многом определила облик западного эзотеризма своего времени и оказала существенное влияние на развитие западного эзотеризма и новых религиозных движений в XX веке.

4. Учение Золотой Зари может рассматриваться не только как разновидность западного эзотеризма, но и как религиозно-философское учение.

5. Существовала связь между интересом к эзотеризму и профессиональной деятельностью членов Золотой Зари. Эзотеризм служил источником вдохновения для поэтов, писателей и деятелей театра, состоявших в ордене, а члены ордена, профессиональная деятельность которых была связана с научной работой, пытались совместить свои научные занятия с эзотерическими учениями.

Научная новизна исследования состоит в рассмотрении учения Золотой Зари в качестве формы надконфессиональной синкретической религиозной философии, что позволяет поставить его в один ряд с теософией Е. П. Блаватской, антропософией Р. Штайнера и рериховской агни-йогой. В ходе исследования проведено обобщение данных, полученных в результате исследования Золотой Зари в последние годы, с привлечением широкого круга источников, включая воспоминания современников, сведения биографического и автобиографического характера, сведения, связанные с профессиональной деятельностью членов Золотой Зари. Новизна исследования для русскоязычного академического пространства, обуславливается введением в научный оборот исследований, посвященных истории Золотой Зари и западного эзотеризма в целом, которые до недавнего времени оставались малоизвестными в России. Эта задача была реализована, в том числе, путем подготовки и публикации переводов важных для данного

исследования работ А. Верслуиса и М. Пази, опубликованных в 2013 году в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом».

Теоретическая и практическая значимость полученных результатов связана с возможностью их применения для анализа деятельности современных организаций, учение которых связано с учением Золотой Зари. Ряд таких организаций в настоящее время действуют и на территории Российской Федерации.

Апробация работы была проведена в ходе обсуждения положений диссертации на следующих научных мероприятиях: конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» (Москва, 2012), V и VI Научная конференция «Мистико-эзотерические течения в теории и практике» (Санкт-Петербург, 2011; Москва, 2013), XIV и XV Межвузовская учебно-методическая конференция «Актуальные проблемы химико-технологического образования» (Москва, 2012, 2013), Международный молодежный научный форум «Ломоносов – 2013» (Москва, 2013), конференция «Современные подходы к изучению религии» (Москва, 2013). Содержание работы прошло обсуждение на межкафедральном методологическом аспирантском семинаре философского факультета МГУ им. Ломоносова в 2013 году. Основные положения диссертации отражены в 10 научных публикациях, в том числе в 3 публикациях в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И ТИПОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ В ОБЛАСТИ АКАДЕМИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ЭЗОТЕРИЗМА

§ 1. Основные подходы к академическому изучению эзотеризма

Исследование эзотерических учений – область, относительно новая для русскоязычного академического пространства. Поскольку в российских университетах до недавнего времени отсутствовали специализированные программы подготовки специалистов по данной теме, а само сообщество исследователей, изучающих эзотеризм с научных позиций, в настоящее время все еще находится на начальном этапе процесса институционализации, исследования в этой области традиционно проводятся в рамках близких к этой теме специализаций: этнографии, филологии, религиоведения, истории искусства, истории науки, религиоведения. При этом, однако, становится все более очевидно, что специфика эзотерики как особого пласта культуры, находящегося на стыке искусства, науки и религии, не позволяет рассматривать ее целиком в рамках одной из перечисленных выше дисциплин. Именно поэтому к настоящему времени в Европе и США исследование эзотерики выделилось в особую междисциплинарную область, в рамках которой исследователи пытаются соединить различные подходы к общей для них теме и, таким образом, сформировать целостную картину. Кафедры, специализирующиеся на этой теме, существуют уже на протяжении полувека (в Европе первая кафедра, занимающаяся исследованием эзотерики как феномена культуры, была основана в 1964 году).¹⁹

Временем появления академического исследования эзотеризма в современном смысле слова как особой области научных исследований

¹⁹ Hanegraaff W. J. *Western Esotericism: The Next Generation // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg) / Ed. by Sergey Pakhomov.* St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. P. 114.

следует, вероятно, считать XIX век. Несомненно, определенные суждения касательно некоторых областей культуры, относимых к эзотеризму, обнаруживаются еще в глубокой древности. Однако отдельные знания об эзотеризме, содержащиеся в трудах древних авторов, следует отличать от его академического исследования. Появление последнего предполагает, как минимум, наличие нескольких ключевых элементов, главным из которых является четко сформулированная ориентация на *изучение* эзотерического пласта культуры в противоположность любому другому отношению (которое может варьироваться в широком диапазоне от направленности на критику до полной включенности, подменяющей собой исследование). Также оно требует привлечения определенных научных методов и формирования собственного терминологического аппарата. При этом методы, используемые в конкретном исследовании, могут варьироваться в широком диапазоне в зависимости от избранного автором подхода.

Именно поэтому появление академического исследования эзотеризма в современном виде следует отнести лишь к XIX веку. Первоначально интерес к этой теме в Европе и США обуславливался двумя основными факторами: запросами конкретных, в особенности только формирующихся в это время, наук (прежде всего, психологии), и стремлением найти в эзотеризме мировоззренческую базу для научной деятельности и, шире, для обновления европейской культуры в целом. Таким образом, ученые, обращавшиеся к исследованию эзотеризма, видели в нем способ разрешения кризисной ситуации, сложившейся в западной культуре к концу XIX века. Это приводило к тому, что авторы этого периода нередко выходили за рамки объективного исследования, превращая свои работы в изложение собственных философских построений. Тем не менее, именно в это время закладываются основные черты современного исследования эзотеризма. Например, в работе Карла Дюпреля «Введение в изучение оккультических наук» заметны многие характерные черты, присущие работам середины и второй половины XX века. В частности, Дюпрель, стремясь определить

место эзотерических учений в истории западной культуры, анализирует творчество Канта, выявляя его отношение к практике спиритизма и связанному с ним мировоззрению. Этот анализ носит глубокий историко-философский характер, включает исследование и введение в научный оборот малоизвестных произведений Канта, позволяющих составить более полное представление о его отношении к мистицизму. В результате своего анализа Дюпрель приходит к выводу о близости идей Канта эзотерическому мировоззрению, указывая на взаимное влияние Канта и эзотерических учений его времени.²⁰ Анализируя содержание лекций Канта, Дюпрель обосновывает идею о том, что из учения Канта о душе напрямую следует вера в мир духов и, более того, что сам Кант «ничуть не сомневался в том, что учение о душе надобно строить на почве оккультических наук».²¹ Рассматривая дальнейшее развитие западной философии, Дюпрель затрагивает и работы других авторов, в частности, Шопенгауэра и Гартмана. Без сомнения, некоторые из утверждений Дюпреля сегодня могут показаться исследователям тенденциозными или спорными. Однако несомненно и то, что именно Дюпрель стал одним из первопроходцев в академическом исследовании эзотеризма в том смысле, в каком эта область исследований оформилась к настоящему моменту. Первопроходцем же в систематическом историческом исследовании эзотеризма следует считать Карла Кизеветтера, опубликовавшего в 1891 году сочинение «История новейшего оккультизма». Сочинение Кизеветтера, в отличие от философских трудов Дюпреля, относится к области исторических исследований и небезосновательно считается пионерской работой в области истории эзотеризма.²² Данная работа содержит уже вполне последовательный исторический анализ развития современного западного эзотеризма с времен Агриппы до конца XIX века. Таким образом, можно утверждать, что как теоретическое, так и

²⁰ Дюпрель К. Введение в изучение оккультических наук. М., Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 34.

²¹ Там же. С. 35.

²² Kiesewetter K. Geschichte des neueren Okkultismus: Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Ansata Verlag, 2007. 672 S.

историческое исследование эзотеризма уже вполне сформировалось к концу XIX в.

Представляется, что сегодня в изучении западного эзотеризма достаточно прочно оформились два основных подхода, которые можно условно назвать «естественнонаучным» и «гуманитарным» (что соответствует английскому делению наук на «science» и «humanities»). Эти подходы существуют в научном сообществе в значительной мере обособленно и на сегодняшний день редко пересекаются друг с другом, поскольку опираются на разную методологию и стремятся к разным целям. В то же время, соединение этих подходов в рамках новой, междисциплинарной области «академического исследования западного эзотеризма» или «эзотериологии» можно считать важным шагом в дальнейшем развитии данного направления исследований. Исследования, которые проводятся в последние годы на стыке «естественнонаучного» и «гуманитарного» направлений, постепенно формируют новую область, которую некоторые авторы обозначают как «когнитивное исследование эзотеризма» (по аналогии с когнитивным религиоведением).

Исторически естественнонаучный и гуманитарный подход большую часть времени существовали параллельно друг другу. Учитывая, что само обращение к исследованию оккультных феноменов, например, спиритизма, в XIX веке во многом обуславливалось запросами формирующихся конкретных научных дисциплин, прежде всего, психологии, стремящейся найти для себя таким путем прочную экспериментальную базу и влиться в число естественнонаучных дисциплин, не удивительно, что исследования эзотерики в значительной мере проводились в это время именно в рамках медицины и только зарождающейся научной психологии. В качестве примера можно указать на деятельность таких организаций, как английское «Общество психических исследований» (*Society for Psychical Research*), немецкое «Психологическое общество» (*Psychologische Gesellschaft*) и аналогичных организаций в других странах. Подробное рассмотрение связи

психологии с эзотеризмом в XIX и начале XX века на немецком материале было проведено К. Трейтел в монографии «Наука для души»²³ и Х. Вольфрамом в работе «Пасынки науки: психические исследования и парапсихология в Германии с 1870 по 1939».²⁴ В целом, в рамках естественнонаучного подхода одной из основных задач исследования является разрешение вопроса о том, какие объективные явления стоят (и стоят ли вообще) за эзотерическими практиками, каково их воздействие на организм человека и т.п. При этом в рамках данного подхода «выносятся за скобки» мировоззренческое содержание, история и культурное значение тех или иных эзотерических учений. Иными словами, исследователя, действующего в рамках этого подхода, будет интересовать обнаружение корреляций и причинно-следственных связей между теми или иными практиками и наблюдаемыми, фиксируемыми изменениями в физической реальности. В частности, большую популярность в последние десятилетия завоевало исследование медитации, которое, как считается, сможет впоследствии помочь при разработке, тестировании и внедрении нейрокомпьютерных интерфейсов. На постсоветском пространстве исследования эзотеризма с позиций естественных наук также проводились и проводятся до сих пор, хотя и не так активно, как в Европе и США. Из относительно новых работ в этом направлении можно указать, например, на доклад Н. Н. Головачева и Л. В. Гербильского «Физиологическая методология изучения мистических феноменов: адаптивная дезинтеграция психики и мозга», прочитанный в 2010 году на четвертой конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике». Из новых работ в данной области, изданных в последнее время на русском языке, можно

²³ Treitel C. A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 2004. 366 p.

²⁴ Wolfram H. The Stepchildren of Science: Psychical Research and Parapsychology in Germany, c.1870–1939. Amsterdam, New York: Rodopi, 2009. 342 p.

отметить вышедший в 2013 году перевод книги «Научная йога. Демистификация» У. Броуда.²⁵

В рамках альтернативного гуманитарного подхода эзотерика рассматривается, прежде всего, как важный феномен культуры, наравне с другими ее областями: религией, искусством и т.д. Здесь традиционно выносятся за скобки вопросы, связанные с физическими коррелятами эзотерических практик, истинностью или ложностью эзотерических учений и значимостью содержаний эзотерического опыта. В основе данного подхода лежит историческое рассмотрение эзотеризма как особой области мировой культуры, поэтому большинство признанных авторитетов в академическом исследовании эзотеризма (Н. Гудрик-Кларк, В. Ханеграафф) подчеркивают важность исторического подхода при изучении эзотеризма.

Любые попытки классифицировать школы и направления внутри гуманитарного направления сводятся к одной из двух схем: хронологической или географической. Чаще всего, избирается хронологическая схема, в которой предпринимается попытка выделить основные этапы в истории исследования эзотерических учений. В. Ханеграафф обозначил их в своем докладе на Пятой международной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» как «[изучение] западного эзотеризма 1.0», «[изучение] западного эзотеризма 2.0» и формирующееся в настоящий момент «[изучение] западного эзотеризма 3.0» (англ. Western Esotericism 1.0, 2.0, 3.0). Первый этап связан с началом институализации исторического исследования эзотеризма в качестве особой междисциплинарной области исследований. Он представлен такими фигурами как А. Корбен, М. Элиаде и тесно связан с деятельностью «Эраноса». В это же время начинает свою деятельность А. Фэвр, определивший впоследствии облик второго этапа, который Ханеграафф характеризует как «поворот к эмпиризму». Если на первом этапе эзотеризм рассматривался преимущественно как «внутреннее измерение истинной духовности», то на новом этапе был

²⁵ Бруд У. Научная йога. Демистификация. М.: РИПОЛ Классик, 2013. 416 с.

осуществлен переход к его рассмотрению как специфического учения или особой формы мышления. Отметим, правда, что в действительности истоки такого понимания эзотеризма могут быть обнаружены значительно раньше. Еще до того начала того, что Ханеграафф характеризует как первый этап в истории академического исследования западного эзотеризма, в своем труде «Истории магии и экспериментальной науки» (1923) американский исследователь Линн Торндайк отстаивал точку зрения, согласно которой история эзотеризма должна рассматриваться как часть «истории идей». Возвращаясь к описанию концепции Ханеграаффа, отметим, что финальной точкой, обозначенной им, является «[изучение] западного эзотеризма 3.0», которое, по его мнению, только зарождается и которому предстоит занять доминирующее место в ближайшем будущем.²⁶

В отличие от хронологического деления, географическое в настоящее время используется реже, хотя в последние годы оно приобретает популярность. Представляется, что оно является не только не менее, но даже более полезным, чем хронологическое. Географически в рамках современного культурологического исследования западного эзотеризма можно с некоторой долей условности выделить две основных школы, которые остаются во многом независимыми друг от друга, хотя между ними существует определенный диалог и обмен информацией.

Первая школа может быть условно названа англо-американской. Ее наиболее известными представителями являются А. Верслуис, Н. Гудрик-Кларк, Дж. Пирсон и ряд других авторов. Институционально деятельность этой школы в США связана с организацией, называемой Ассоциацией исследователей эзотеризма (*Association for Study of Esotericism*). Хотя далеко не все представители рассматриваемого подхода являются ее членами, значение данной организации для развития академического эзотеризма оказалось весьма существенным: фактически, Ассоциация исследователей эзотеризма стала первой в мире профессиональной ассоциацией

²⁶ Hanegraaff W. J. *Western Esotericism: The Next Generation*. P. 113.

специалистов по изучению эзотеризма, а организуемые ей конференции и издаваемый ей журнал «Esoterica» стали важными центрами для консолидации усилий исследователей в данной области. В истории англо-американского исследования эзотеризма важную роль сыграли такие фигуры как Л. Торндайк и Ф. Йейтс. Кроме того, специфика англо-американской модели определяется влиянием прагматической философии, приложенной У. Джеймсом к проблематике изучения мистических течений, и косвенным влиянием Эраноса через Мирча Элиаде, долгое время работавшего в Чикагском университете. В настоящее время англо-американская модель исследования эзотеризма характеризуется, на наш взгляд, следующими основными признаками:

1. Направленностью на сотрудничество с представителями эзотерического сообщества, большей терпимостью к эксплицитно «инсайдерскому» подходу.
2. Влиянием прагматической традиции философии в духе работ У. Джеймса.
3. Большим значением понятия «опыта» и отсылками к личному опыту исследователя и слушателей.
4. Большой долей полевых исследований, которые обеспечиваются вовлеченностью в научную работу представителей исследуемых эзотерических групп.

Характерной цитатой, представляющей позицию рассматриваемой школы, является высказывание А. Верслуиса относительно работ мистика Б. Робертс: «Если смысл работы Робертс состоит в том, чтобы передать нам некоторый опыт, выводящий нас за пределы нашего “Я”, то не является ли для исследователя ее работ необходимым хотя бы ограниченно постичь то, что она стремится передать, хотя бы в воображении попытаться включиться в ее реальность? Здесь я говорю о той проблеме, которая уже в течение

некоторого времени обсуждается в рамках западных академических исследований буддизма: не является ли для ученого идеальным непосредственное понимание на собственном опыте того, о чем он пишет в своей работе? Мой ответ таков: да, хотя можно интеллектуально понять и даже опосредованно поучаствовать в процессе духовного пробуждения, который описывает Робертс, идеально было бы самостоятельно пережить этот опыт».²⁷ При этом Верслуис рассматривает эзотеризм не только как самостоятельную сферу культуры, но и как внутреннее измерение, глубинную традицию внутри различных религиозных систем, что сближает его позицию с идеями «Эраноса».

Вторая школа может быть названа континентальной. Как следует из названия, она развивалась и развивается преимущественно на континенте, в таких странах как Франция, Германия и Голландия. Важнейшими фигурами, связанными с изучением эзотеризма в Западной Европе, являются представители вышеупомянутого «Эраноса»: Элиаде, Корбен, Юнг. Однако современные представители континентального направления в исследовании эзотеризма, как правило, стремятся отмежеваться от своих предшественников, полагая, что их работы являются чрезмерно близкими к эзотеризму и не соответствуют позитивистским стандартам, предъявляемым современными европейскими исследователями. Такие авторы как Ханеграафф в первую очередь настаивают на четком и последовательном разделении роли исследователя и инсайдера в процессе научной работы. Ханеграафф обозначает эту проблему как разведение «эмического» и «этического» подходов к пониманию эзотеризма. Как отмечает Ханеграафф, исследование требует «эмического материала и этической интерпретации».²⁸ Работы предшествующих авторов он критикует как «устаревшие парадигмы» в исследовании эзотеризма, а все современные авторы, испытавшие влияние этих альтернативных подходов критикуются как приверженцы этих

²⁷ Versluis A. *Mysticism and Study of Esotericism // Esoterica*. – 2005. – Vol. 5. – P. 38.

²⁸ Hanegraaff W.J. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany: State University of New York Press, 1998. P. 6.

устаревших парадигм, которые нуждаются в обновлении. Более ранние авторы, работы которых были непосредственным образом связаны с исследованием западного эотеризма, например, К. Кизеветтер, Л. Торндайк или М. Мюррей, вовсе не включаются Ханеграаффом в число представителей академического исследования западного эотеризма. Несмотря на спорный характер такой историографии исследований западного эотеризма, следует отметить, что Ханеграафф справедливо отмечает многие актуальные проблемы в рамках исследования западного эотеризма, решение которых имеет определяющее значение для развития данного направления исследований. Среди таких проблем особого внимания заслуживает, на наш взгляд, то, что Ханеграафф описывает как «провинциализм и недостаточное внимание к междисциплинарным исследованиям».²⁹

Актуальное состояние академического исследования эотеризма в России во многом связано с ситуацией в континентальной Европе, поскольку до недавнего времени зарубежные контакты российских исследователей были преимущественно связаны с европейскими странами, в особенности – с Германией и Нидерландами. Академическое исследование эотеризма в России имеет долгую историю. Оно началось еще до 1917 года, когда в конце XIX века стали появляться переводы работ зарубежных исследователей и первые исследования российских авторов. Среди последних важное место занимают «Лекции по истории новой философии» профессора Московского университета Льва Михайловича Лопатина, в которых рассматривается влияние эотерических учений на историю европейской философии. В число важнейших фигур в истории западной философии Нового времени он включает Парацельса и Беме, говоря об эпохе Возрождения, Лопатин отмечает влияние на философию этого времени «веры в магию, в алхимию, в астрологию, в еврейскую каббалу, в пифагорейские числа».³⁰ В особенности интересен анализ учения Спинозы, проведенный Лопатиным. Истоки

²⁹ Hanegraaff W. J. *Western Esotericism: The Next Generation*. P. 122-123.

³⁰ Лопатин Л. *Лекции по истории новой философии*. М., «КомКнига», 2007. С. 28.

философии Спинозы Лопатин усматривает в творчестве Дж. Бруно, которое он называет «поэтическим и глубоким прототипом спинозизма».³¹ В то же время, Лопатин проводит глубокий анализ религиозного фундамента философии Спинозы, во многом определяющего ее характер. В качестве такого фундамента Лопатин рассматривает «еврейскую религию», в особенности в ее мистической форме, представленной каббалой, идеи которой он характеризует как близкие к неоплатонизму.³² Таким образом, в исследованиях Лопатина история западной философии и история западного эзотеризма предстают как неразрывное целое, в котором второе подпитывает первое и является важнейшим фактором его развития.

Актуальное состояние академического исследования эзотеризма в России во многом связано с ситуацией, имевшей место в советское время. В Советском Союзе развитие данной области носило неоднозначный характер. Доминирующей тенденцией, конечно, являлась радикальная критика эзотеризма, базирующаяся на представлении об «иррациональности» эзотеризма и «вере в сверхъестественное» как его основе. Показательны в этом отношении такие работы как книга П. С. Гуревича «Возрожден ли мистицизм?» (1984), в которой возрождение интереса к эзотеризму на Западе рассматривается как вызов науке и, шире, вызов в адрес всей западной рациональности. Но даже из таких критических работ внимательный читатель мог почерпнуть для себя полезную информацию. Работа Гуревича, к примеру, содержит экскурс в историю эзотеризма, ссылки на работы современных автору зарубежных исследователей и краткий критический обзор некоторых их идей. Кроме того, именно в советские годы издавались не только критические работы, подобные книге Гуревича. В это время также развивались традиции самостоятельного и объективного изучения эзотеризма, ставшие основой для последующих работ в этой области. К числу наиболее известных исследователей эзотеризма, работавших в

³¹ Там же. С. 149.

³² Там же. С. 123.

советский период и продолживших свою работу после распада СССР, можно отнести, например, исследователя алхимии В. Л. Рабиновича, культуролога и философа науки В. М. Розина и некоторых других исследователей.

В 1990-е годы количество работ, посвященных исследованию эзотеризма, начинает возрастать. Среди важнейших публикаций того времени, связанных с академическим исследованием эзотеризма, следует упомянуть сборники «Магический кристалл» (1994) и «Знание за пределами науки» (1996). Первый сборник весьма интересен по своей структуре, которая задана подзаголовком сборника: «Магия глазами ученых и чародеев». Соответственно, в структуре сборника выделяется три раздела: первый посвящен антропологическому изучению магии, второй является как бы переходным от науки к эзотеризму и озаглавлен «Психология и парапсихология о магии», третий раздел содержит переводы первоисточников, в том числе, работ А. Кроули и К. Кастанеды. Сборник «Знание за пределами науки» имеет несколько иной формат и содержит переводы первоисточников по западному эзотеризму, включая тексты Плотина, Ямвлиха, Альберта Великого и других классиков западного эзотеризма, снабженные соответствующими научными комментариями. В создании сборника принял участие В. М. Розин, подготовивший вступительную статью, и крупный немецкий исследователь К. Хюбнер, вошедший в состав редколлегии сборника.

Среди публикаций 2000-х годов следует особо отметить сборник «Дискурсы эзотерики», опубликованный в 2001 году ИФ РАН и оказавшийся одной из самых резонансных публикаций по этой теме начала 2000-х. В отличие от сборников 1990-х годов, «Дискурсы эзотерики» – не подборка переводов с комментариями, а собрание вполне самостоятельных исследований. Впрочем, уровень опубликованных в нем работ оценивается весьма неоднозначно; сборник получился довольно однонаправленным, нацеленным преимущественно на критику эзотеризма. Ответственный редактор сборника Л. В. Фесенкова вполне четко формулирует во введении

его задачу: произвести разведение науки и эзотерики, указав на их принципиальное различие, чтобы «помочь читателю трезво подойти к оценке статуса эзотерики и ее положения в современном общественном сознании».³³

В этом отношении сборник вполне наследует советским работам, посвященным описанию и критическому анализу места эзотеризма в современной культуре, с той лишь разницей, что в нем вместо пропаганды атеизма заметна тенденция к пропаганде религии. Типичным примером этого может служить статья А. Ю. Севальникова «Возвращение чародея, или Новый Фауст», в которой автор, противопоставляя герметическую космологию христианской, утверждает, что лишь последняя может быть адекватной основой для построения науки. «Творение *ex nihilo*, “из ничего” – один из основных, фундаментальных догматов христианства. Именно следствия из него утверждают возможность не мистического познания мира».³⁴ Таким образом, автор утверждает, что новоевропейская наука представляет собой явление сугубо христианское. Язычество же и «магико-герметическая традиция», основу которых автор усматривает в рассмотрении физической вселенной как тела Бога, по мнению Севальникова, не создало и не могло привести к созданию экспериментальной науки. Развивая эту идею, автор утверждает, что «магико-герметисты» могли допустить исследование мира исключительно мистическим путем, оставаясь на противоположном полюсе относительно науки и христианства, подвергая гонениям ученых, пытавшихся демифологизировать природу.³⁵ Признавая вскользь принадлежность к «магико-герметической традиции» таких выдающихся деятелей европейской науки как Бруно и Кеплер,³⁶ автор отказывается от более подробного рассмотрения вопроса об их научных достижениях и о том, не были ли эти достижения связаны с их интересом к герметизму. Тем не менее, несмотря на несколько ангажированный и весьма неоднозначный

³³ Фесенкова Л. Предисловие // Дискурсы эзотерики (философский анализ). М., Эдиториал УРСС, 2001. С. 7.

³⁴ Севальников А. Возвращение чародея, или Новый Фауст // Дискурсы эзотерики (философский анализ). М., Эдиториал УРСС, 2001. С. 42.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 43.

характер этой и других работ сборника, «Дискурсы эзотерики» стали одним из важных этапов в развитии академического исследования эзотеризма на постсоветском пространстве, став поводом для активных обсуждений, дискуссий и появления новых исследований.

Таким образом, несмотря на все существующие проблемы, можно констатировать, что исследование эзотеризма на постсоветском пространстве отнюдь не оставалось вне поля зрения научного сообщества. Однако до недавнего времени в России исследования в этой области носили раздробленный, несистематический характер, что не способствовало знакомству авторов с исследованиями коллег, занимающихся сходными проблемами, или адекватной оценке качества подобных работ. Лишь несколько лет назад в научном сообществе наметилась тенденция к консолидации специалистов, занимающихся академическим изучением эзотеризма, вне зависимости от того, с каких позиций они таким исследованием занимаются: с исторических, философских, психологических или религиоведческих. В 2009 году это стремление к консолидации получило конкретное воплощение в создании Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма. Следующим логичным этапом в развитии академического исследования эзотеризма на постсоветском пространстве стало открытие в 2014 году на базе РХГА (Санкт-Петербург) первой в России магистерской программы, посвященной изучению эзотеризма, в рамках обучения по специальности «Религиоведение».

Подводя итоги по вопросу о развитии академического исследования эзотеризма в России и за рубежом, следует отметить, что за последние десятилетия в этой области наметились серьезные изменения, которые выражаются в том, что академическое исследование эзотеризма постепенно институционализируется как самостоятельная область научной деятельности на стыке истории, религиоведения, востоковедения, философии, этнографии, психологии и ряда других областей. Появление специальных исследований и учебных программ, посвященных этой теме, способствует более глубокому

анализу данной проблематики и дальнейшему развитию научного сообщества, стимулирует появление большего количества качественных исследований, посвященных рассматриваемому вопросу.

§ 2. Проблема определения эзотеризма

Термин «эзотеризм» происходит от древнегреческого прилагательного ἑσωτερικός, означающего «внутренний». Древнейшие примеры использования этого термина можно обнаружить у таких античных авторов, как Лукиан Самосатский и Ямвлих. Лукиан использует слова «эзотерический» и «экзотерический» для обозначения двух аспектов учения Аристотеля. В работе «Продажа жизней», считающейся первым известным случаем употребления прилагательного «эзотерический», он пишет о философе-перипатетике: «Он кажется снаружи одним, а изнутри – другим. Поэтому, если купишь его, то различай эзотерического и экзотерического».³⁷ Ямвлих в сочинении «О пифагоровой жизни» говорит об эзотеризме применительно к прошедшим первоначальные испытания ученикам пифагорейской школы: «Если их признавали достойными стать причастными к учению на основании испытания их образа жизни и других нравственных качеств и после пятилетнего молчания, то они, наконец, становились эзотериками и, допущенные за занавес, слушали Пифагора, находясь рядом с ним, и смотрели на него. До этого долгое время, пока их нравы были предметом испытания, они вникали в его учение, просто слушая Пифагора по другую сторону занавеса и не видя его».³⁸ Некоторые авторы возводят происхождение термина «эзотерический» к традиции античных мистерий. Так, В. В. Винокуров указывает на связь понятия эзотерический с делением мистерий на внешние и внутренние, указывая, что «эзотерическими» назывались те священнодействия и учения, которые открывались только

³⁷ Лукиан. Сочинения. Т. 2. М.: Алетейя, 2001. С. 238.

³⁸ Ямвлих. О пифагоровой жизни. М.: Алетейя, 2002. С. 57.

узкому кругу «посвященных».³⁹ Таким образом, в работах античных авторов прилагательное «эзотерический» применяется к внутренним, тайным, скрытым от непосвященных аспектам философских учений, религии, человека, а также самой природы.

Современные определения эзотеризма демонстрируют достаточно большое разнообразие. Весьма распространенным в отечественной литературе является представление о т.н. «эзотерическом разрыве» как одной из основных черт эзотерических организаций. Согласно этой концепции, эзотерическими являются те организации, которые имеют несколько «уровней» учения, противоречащих друг другу: один уровень – для «профанов», другой (или несколько других уровней) – для членов организации. Эта концепция присутствует в трудах таких православных авторов как А. Кураев и А. Дворкин: «При поступлении в секту, при вербовке человеку никогда не сообщается об истинном содержании учения секты, о том, что будет потом. Скажем, “Трансцендентальная медитация” проводит абсолютно бесплатную вводную лекцию о своем “научном методе”, не связанном с религией. Потом оказывается, что нужно записаться на платные курсы. Человек платит, и ему говорят, что нужно прийти в определенное место и принести с собой белый платочек, какой-нибудь круглый фрукт (типа яблока или апельсина) и цветок. Человек приходит и приносит все это. Его проводят в темную комнату, где сооружено нечто вроде алтаря, на котором стоит портрет индийского гуру, горят свечи. У приглашенного берут платок, расстилают перед портретом, кладут на него фрукт, в руках он держит цветочек. Инструктор говорит, что сейчас начнется небольшая этническая церемония, связанная с народным индийским фольклором – ведь гуру родом из Индии, – и начинает читать текст на санскрите, который вновь пришедший, естественно, не понимает. Этот текст – молитва, обращенная к гуру. То, что человек принес, – жертвоприношение гуру. Таким образом, он, сам того не зная, принимает участие в

³⁹ Винокуров В. В. Фигура круга в эзотерических учениях. М.: Прогресс-традиция, 2008. С. 66.

идолопоклонническом жертвоприношении».⁴⁰ Ошибочность данного подхода к определению эзотеризма столь очевидна, что на нем не было бы смысла останавливаться, не обладай он определенной популярностью. Однако его распространение в современной отечественной литературе вынуждает нас привести его критический анализ.

Слабость данного подхода, во-первых, состоит в том, что указанный признак неспецифичен: он присущ не только эзотерическим организациям, но также широкому спектру социальных групп, организаций, индивидов. Примерами социальных субъектов с «эзотерическим разрывом» может быть не только любая религиозная группа (впервые пришедший в православную церковь, как правило, знает о православном вероучении не больше, чем начинающий последователь Трансцендентальной медитации об учении этой группы, и также вряд ли знает церковнославянский), но также спецслужбы, политические партии, наконец, рекламные агентства, создающие с помощью подобного «разрыва» идеализированный образ рекламируемых товаров и услуг. Понимая это, сторонники концепции «эзотерического разрыва» вынуждены добавлять массу уточнений и оговорок, которые делают очевидной искусственность данного построения. Так, А. Кураев отмечает: «“Эзотерический разрыв” <...> надо отличать от научной и философской процедуры наращивания знаний. Если бы из первично сообщаемой информации можно было бы логически вывести последующие ходы – перед нами была бы философская доктрина. Но в “эзотеризме” “тайная” доктрина с каждым посвящением открывает нечто, совсем не очевидное с предыдущей ступени. “Гнозис”, сообщаемый на высшей ступени, не вытекает из того, что было сообщено на низшей, а иногда даже прямо его отрицает. “Эзотерический разрыв” надо отличать от педагогических и миссионерских упрощений или умолчаний. Речь идет не о том, что сознание

⁴⁰ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Гл. 3, ч. 2 / Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/21.html> (дата обращения: 10.01.2013).

новообращенного неизбежно должно обогащаться и что представления неопита об обретенной им общине будут изменяться; дело не в углублении его первоначальных познаний. “Эзотерический разрыв” надо также отличать от присущей любой религиозной традиции практики путешествия к конечному постижению, “погружения в смысл” – когда конечное “переживание” и “постижение” предполагается просто недостижимым без предварительной практики по перемене сознания адепта.⁴¹ Итак, сторонники данного подхода однозначно приписывают эзотерическим группам вполне определенную модель поведения: сознательный и злонамеренный обман «профанов» и «неопитов», своеобразную «мимикрию», единственной причиной которой является желание выглядеть более респектабельными и заманить новые несчастные души в тенета оккультизма. В процитированных выше «Уроках сектоведения» Кураев утверждает, например, что самоопределение себя в качестве христиан сторонниками некоторых оккультных обществ было обусловлено исключительно тем, что «прямо проповедовать антихристианские идеи было небезопасно», а отнюдь не личными убеждениями и мировоззрением членов этих групп. Между тем, в реальности все обстояло иначе: за редкими исключениями, обращение к христианству и самоопределение в качестве христиан было вызвано отнюдь не конъюнктурными соображениями, но как раз личными убеждениями членов этих организаций. Характерен в этом отношении пример представителей советского «оккультного андерграунда», таких, как В. Г. Степанов, обращение к православию в учении которых в брежневские годы едва ли можно объяснить желанием придать респектабельности своим идеям. Другим примером в этом отношении может быть принятие христианства в качестве обязательного условия вступления в некоторые масонские организации. Это же относится и к другим случаям «эзотерического разрыва», каждый из которых на деле может быть объяснен

⁴¹ Кураев А. Уроки сектоведения. Часть 1. / Миссионерский портал Андрея Кураева [Электронный ресурс]. URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_remository&Itemid=54&func=fileinfo&id=21 (дата обращения 10.01.2014).

«наращиванием знаний», «миссионерскими упрощениями и умолчаниями» или «погружением в смысл».

Во-вторых, далеко не все эзотерические организации, особенно сегодня, обладают каким-либо специфическим скрытым от непосвященных учением. Многие направления эзотеризма, такие как викка, хаос-магия и некоторые направления масонства, характеризуются тем, что их ключевые материалы опубликованы и доступны любому заинтересованному читателю. Вообще, в современных условиях понятие «эзотеризм» в смысле таинственности, замкнутости, недоступности для непосвященных в значительной мере размывается, поскольку Интернет открывает доступ к большинству материалов даже наиболее закрытых групп. Также и современные объединения, враждебно настроенные по отношению к христианству, в подавляющем большинстве случаев отнюдь не скрывают свои убеждения, а вполне открыто и последовательно демонстрируют их, будь то сторонники ЛаВея или последователи кроулевской телемы.

Наконец, те организации, где по-прежнему строго поддерживается иерархия и градация уровней доступа к информации, далеко не всегда имеют противоречия между этими уровнями. Напротив, более глубокие уровни как правило предназначены для того, чтобы развить и углубить понимание предшествующих ступеней и не вступают в противоречие с ними. Представление же о том, что все тайные общества намеренно вводят в заблуждение «профанов» ради того, чтобы скрыть некие «темные тайны», является по существу конспирологическим, и в этом смысле оно не может считаться научным. Кроме того, определение через понятие «эзотерического разрыва» нацелено на решение вполне теологической задачи: искусственное разведение эзотеризма и религиозной (в частности, христианской) мистики на основании того, что последняя не имеет «эзотерического разрыва». Между тем, подобное разведение лишено особого смысла, в силу того, что по большинству своих существенных признаков религиозная мистика может быть включена в понятие «эзотерического».

Итак, попытка определения эзотеризма через введение понятия «эзотерический разрыв» на сегодняшний день не может быть признана сколь бы то ни было удовлетворительной для определения эзотеризма. Неудовлетворительным является и понимание эзотеризма как скрытого измерения каких-либо экзотерических (доступных широкой общественности) традиций, поскольку многие эзотерические течения сегодня являются вполне самостоятельными и не могут рассматриваться как внутреннее измерение какой-либо экзотерической традиции. В связи с этим на сегодняшний день в науке вырабатываются новые стратегии определения эзотеризма.

Некоторые авторы пытаются подойти к корректному определению эзотеризма, выделив основные элементы, общие для всех эзотерических учений. Такой подход можно рассматривать как попытку дать сущностное определение эзотеризма, определить и перечислить его наиболее характерные признаки. Практическая значимость такого подхода состоит в том, что он предоставляет возможность четкой классификации каждого конкретного течения как относящегося или не относящегося к эзотеризму. Наиболее известным сторонником этого подхода является А. Фэвр. В работе «Введение в западный эзотеризм» он выделяет следующие основные признаки эзотеризма:⁴²

1. Аналогии между различными частями природы (макрокосма) и человека (микрокосма) – то есть, вера в герметический принцип «то, что вверху, подобно тому, что внизу».
2. Вера в живую, одушевленную природу. Природа рассматривается не как простой набор объектов, но как цельный живой организм.
3. Вера в силу воображения, которое рассматривается как орган духовного восприятия реальности.
4. Опыт трансмутации – субъект эзотерических практик переживает опыт кардинального перерождения, изменения собственной личности.

⁴² Faivre A. Access to Western Esotericism. Albany: SUNY Press, 1994. Pp. 10-15.

5. Практика поиска согласия между различными, зачастую исторически и географически удаленными друг от друга традициями, попытки их соединения.
6. Передача знания с помощью инициации.

Несмотря на все сильные стороны такого подхода к определению эзотеризма, у него присутствует и один существенный недостаток: чем больше признаков мы вносим в определение, тем более узким оно становится. В частности, определение Фэвра было создано на основе обобщения материалов, охватывающих вполне конкретные географические и хронологические рамки, в связи с чем оно может оказаться неприменимым для течений, возникших в других регионах или в другие временные периоды (в частности, характеристики Фэвра неприменимы для «хаос-магии», где не только стирается представление об особом значении инициации, но также и другие выделенные Фэвром признаки имеют меньшее значение, чем в эзотеризме Нового времени).

В. Ханеграафф, один из наиболее авторитетных на сегодняшний день исследователей западного эзотеризма, придерживается представления об эзотеризме как «отвергнутом знании», понимая это двояко: как знание, отвергнутое западной культурой в целом, и как знание, долгое время отвергавшееся и игнорируемое наукой, которая с определенного момента приобрела в западной культуре значение культурного ядра. Фактически, маркируя эзотеризм как отвергнутое знание, т.е. знание, выходящее за границы «мэйнстрима» той культуры, в которой оно существует, Ханеграафф отказывается от попыток дать сущностное определение эзотеризма. Как отмечает Ханеграафф, «для того, чтобы изучать его (и объяснить другим, изучением чего мы занимаемся), нет нужды в субстанциальных определениях того, что такое эзотеризм “на самом деле”»: достаточно прояснить, какие течения, идеи и персоналии оказались в мусорной корзине

истории».⁴³ При этом конструктивная задача исследователя эзотеризма видится Ханеграаффу в том, чтобы «перевернуть корзину» и проанализировать ее содержимое, поставив его на соответствующее место в истории западной культуры. Полностью соглашаясь с предложенным Ханеграаффом описанием отношения к эзотеризму со стороны «обывателя», т.е. представителя «мэйнстримной культуры», и с той ролью, которую Ханеграафф отводит исследователю эзотеризма, нельзя не отметить и проблематичность предлагаемого Ханеграаффом подхода. Во-первых, он применим исключительно для западного эзотеризма (собственно, Ханеграафф и формулирует его применительно к западному эзотеризму). Таким образом, он, подобно подходу Фэвра, не дает выхода на эзотеризм в целом и открывает мало перспектив в отношении понимания общих признаков эзотеризма как такового и проведения сравнительных исследований. Во-вторых, даже в рамках западной культуры он характеризуется чрезмерной узостью и, по сути, игнорирует наиболее «респектабельные» направления эзотеризма, такие как рериховское движение, антропософию или космизм. Это означает навязывание эзотеризму определенного атрибута («отверженности») вместо попытки понять реальную природу изучаемого явления.

Н. Гудрик-Кларк отмечает по поводу определений такого рода, что, «пытаясь определить эзотеризм в терминах поведения или культуры, мы превращаем его из философского и духовного инсайта в рефлексивную культурную категорию»,⁴⁴ подчеркивая, таким образом, недопустимость редукционизма при определении эзотеризма. Альтернативная стратегия определения эзотеризма состоит в попытке понять, что же в эзотеризме является наиболее значимым для самих эзотериков, иначе говоря, выявить ядро, конституирующее эзотерическую реальность. Кроме того, корректное определение эзотеризма не должно быть, с одной стороны, чрезмерно узким,

⁴³ Hanegraaff W.J. *Western Esotericism: The Next Generation*. P. 127.

⁴⁴ Goodrick-Clarke N. *The Western Esoteric Traditions*. P. 13.

а с другой стороны – не должно размывать понятие «эзотеризма», смешивая эзотеризм с другими формами культуры, например, с религией.

Наиболее перспективным в этом отношении, на наш взгляд, является подход американского исследователя А. Верслуиса, акцентирующий внимание на «гнозисе» как основополагающем элементе эзотерического знания. Под гнозисом в данном случае понимается «непосредственное духовное озарение, имеющее метафизический или космологический характер».⁴⁵ В зависимости от характера знания-гнозиса эзотеризм делится на два больших раздела: магия (основанная на «космологическом гнозисе») и мистицизм (основанный на «метафизическом гнозисе»). Исходя из данной идеи, определение эзотеризма можно конкретизировать как некую совокупность учений, отвечающих двум ключевым критериям:

1. Апелляция к гнозису, представляющему собой прямое, абсолютно достоверное для его субъекта постижение скрытых сторон существования.
2. Закрытость, таинственность, основанная на том, что это постижение является доступным только для относительно маленькой группы лиц либо по причине того, что его эксклюзивно хранит и воспроизводит некая закрытая группа («орден», «клан», «гильдия»), либо по причине его сложности, непонятности для непосвященного.

Таким образом, эзотеризм может быть определен как форма мировоззрения, основанная на «гнозисе», в которой основополагающее значение придается идее закрытости и сохранения тайны, недоступности своих верований и практик для «непосвященных». Это позволяет отказаться от попыток составить более детальную характеристику эзотеризма, поскольку частные признаки, в действительности, могут существенно различаться географически и хронологически, а следовательно попытка составить их исчерпывающий

⁴⁵ Versluis A. Magic and mysticism. Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2007. P. 2.

список, скорее всего, приведет к тому, что мы, подобно Февру, попытаемся подменить эзотеризм его конкретно-исторической формой. Возможно, когда-то в будущем мы и сможем составить подобный список, но прежде, чем это станет возможным, нам предстоит проделать огромную работу по изучению конкретных форм эзотеризма. Между тем, достаточно широкое определение эзотеризма, избранное нами, как раз и открывает возможность перейти к исследованию конкретных эзотерических традиций, подразумевая, что в дальнейшем это определение может быть уточнено в процессе получения новых результатов исследований.

Таким образом, мы рассмотрели основные существующие подходы к пониманию западного эзотеризма и определили подход А. Верслуиса как наиболее продуктивный, на наш взгляд, для дальнейшего использования в данном исследовании. Однако два дополнительных теоретических вопроса требуют особого рассмотрения: вопрос об отношении эзотеризма и науки и об отношении эзотеризма и философии в истории западной цивилизации.

ГЛАВА 2. ЭЗОТЕРИЗМ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

§ 1. Эзотеризм и философия

Когда мы говорим об истории философии, мы обнаруживаем, что это понятие прочно ассоциируется в России с неким стандартным перечнем авторов, определенных в качестве «философов» в рамках советской парадигмы изучения истории философии. В ней философия традиционно рассматривалась как линейный процесс эволюции, направленный от первых натуралистов Древней Греции ко вполне конкретному итогу: созданию и торжеству некоторой строго определенной модели философии. Эта идеальная модель философии определялась конкретным набором присущих ей компонентов: в идеале это должно было быть что-то близкое к атеизму и диалектическому материализму. Все, что соответствовало этому образцу, считалось более прогрессивным, все, что не соответствовало – излагалось предельно кратко или вовсе исключалось. В соответствии с этим подходом, философия религиозная и иррационалистическая обыкновенно ставилась как минимум на второй план, а соответствующие философы оказывались либо полностью исключены из курса истории философии, либо о них упоминалось лишь вкратце. Исключение составляла средневековая религиозная философия, которая рассматривалась достаточно подробно. Но и рассмотрение этого предмета было неотделимо от критики схоластики, представляемой исключительно в негативном ключе. В целом, в рамках этой парадигмы никакой религиозной философии после окончания Средневековья, по большому счету, не существовало, либо она была представлена единичными и незначительными всплесками мысли. Именно такая картина создается, если открыть оглавление типичного учебника по философии, написанного в подобном ключе. Например, в по-прежнему

популярном учебнике Спиркина⁴⁶ из католических философов XX века в историко-философский раздел попал лишь Тейяр де Шарден. А ведь именно от выборки соответствующих авторов и глубины их рассмотрения, во многом зависит конечная картина.

К счастью, в последние десятилетия в русскоязычных исследованиях ситуация в целом существенно изменилась: многие пласты истории, связанные с религиозной философией, стали предметом пристального рассмотрения. Постепенно занимают подобающее им место в истории философии Бердяев, Соловьев, Толстой, Тейяр де Шарден, Маритен и многие другие религиозные мыслители. Процесс этот, однако, до настоящего времени затронул, в основном, христианских мыслителей. Даже арабская философия, как правило, обрывается где-то в Средневековье, несмотря на огромную значимость изучения мусульманской культуры в условиях современного мира. Однако одна область истории философии традиционно является наиболее явно табуированной внутри всего массива историко-философских знаний, несмотря на свою принципиальную значимость для понимания истории философии. Это табуирование является частью описанного выше процесса коллективного вытеснения определенных элементов культуры из общественного сознания, результатом которого В. Ханеграафф полагает формирование «пренебрегаемого измерения европейской культуры»,⁴⁷ представленного эзотерическими течениями. Между тем, влияние эзотеризма на процесс развития философской мысли в Европе было и остается весьма существенным. В данном разделе мы попытаемся дать обзор некоторых ключевых линий такого влияния и охарактеризовать их значение для понимания истории философии.

Джордано Бруно – человек, который традиционно считается классическим примером «свободомыслящего», защищавшего науку своего времени от церковной догматики. В советских философских словарях Бруно

⁴⁶ Спиркин А. Г. Философия. М.: Гарадрики, 2007. – 736 с.

⁴⁷ Hanegraaff W. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries. – Brill, 2001. – Vol. 1, Issue 1. – P. 30.

был охарактеризован как «борец против схоластической философии и римско-католической церкви, страстный пропагандист материалистического мировоззрения».⁴⁸ Исходя из такой характеристики, можно было бы сделать вывод, что Бруно был чужд любого рода эзотерическим учениям, однако это отнюдь не так. В вышедшей еще в 1964 году книге «Джордано Бруно и герметическая традиция» Ф. Йейтс убедительно показывает, сколь велико было влияние, оказанное на Бруно ренессансным герметизмом. Впрочем, говоря об эпохе Возрождения, следует отметить, что интерес к эзотерическим учениям был присущ не только Бруно. Напротив, такой интерес был общим местом, объединявшим интеллектуалов того времени, чьи учения выходили за рамки христианства. В явной форме такие философы, как, например, Фичино и Пико делла Мирандола интересовались различными видами магии, активно защищали и популяризировали их.⁴⁹ В этом, впрочем, нет ничего удивительного, учитывая, что само понятие «Возрождение» подразумевает нацеленность на возрождение античной культуры, для которой магические практики являлись вполне привычным явлением. Важно, однако, что с завершением эпохи Возрождения интерес к герметизму среди интеллектуалов не исчез, и философия продолжала развиваться в тесной связи с эзотерическими учениями.

Иммануил Кант – философ, которого обыкновенно принято считать критиком веры в разного рода сверхъестественные явления. В своей работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» он, как указывают многие историки философии, «отверг с крайней резкостью заверения современного шведского философа Сведенборга о его способности общаться с душами умерших людей».⁵⁰ Кант понимается в данном случае как критик и идеологический противник Сведенборга. Это, однако, демонстрирует ограниченный подход к пониманию воззрений Канта, касающихся

⁴⁸ Розенталь М. М., Юдин П. Ф. Философский словарь. М.: Издательство политической литературы, 1963. Стр. 56.

⁴⁹ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. Стр. 79.

⁵⁰ Кузнецов В. Н. Европейская философия XVIII века. М.: Академический проект, 2006. Стр. 521.

спиритизма. Между тем, в изданной еще в 1892 году книге К. Дюпреля «Загадочность человеческого существа» раскрывается совершенно иная точка зрения на философию Канта, заслуживающая, по ряду причин, определенного внимания. Дюпрель, в частности, указывает, что в своих лекциях о метафизике Кант называл идеи Сведенборга «возвышенными»⁵¹, а это несомненный признак симпатии Канта к идеям Седенборга. Более того, Дюпрель идет дальше и заявляет: «Кант ничуть не сомневался в том, что учение о душе надобно строить на почве оккультических наук»⁵². Таким образом, оценивая творчество Канта, Дюпрель полагает, что Кант симпатизировал эзотерическим течениям в гораздо большей степени, чем это было принято считать ранее. Характерно, между прочим, что критика Канта в «Грезах духовидца» направлена, в первую очередь, против тех людей, которые пытаются вывести мораль из веры в загробную жизнь, что противоречило воззрениями Канта на мораль. Основной же вывод Канта таков: «...сообразнее с человеческой природой и чистотой нравов основывать ожидания будущего мира на чувствах благородной души, чем, наоборот, ее благонравное поведение основывать на надежде на будущую жизнь».⁵³ Таким образом, критика спиритизма, предпринятая Кантом, здесь во многом носит частный характер. В то же время, он, даже в критических по отношению к спиритизму «Грезах духовидца», отмечает, что «не решается полностью отрицать всякую истинность различных рассказов о духах»⁵⁴, а эта оговорка открывает пространство для самых различных интерпретаций. Более того, отрицая возможность экспериментального доказательства существования души, Кант отмечает, что сам он склонен признавать душу существующей – хотя он и полагал, что доказать существование души с помощью чисто рациональных аргументов невозможно. Кантовское учение о человеке и, в частности, конкретно кантовские представления о душе,

⁵¹ Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 34.

⁵² Там же. С. 35.

⁵³ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 854.

⁵⁴ Там же. С. 838.

оказались весьма востребованы самыми разными эзотерическими мыслителями первой половины XX века. Это относится, разумеется, далеко не только к Дюпрелю. Так, философия Канта оказывается одной из центральных тем в работе П. Д. Успенского «Tertium organum».

Георг Вильгельм Фридрих Гегель – еще один мыслитель, тесно связанный с историей эзотерических течений. В изданной в 2001 году книге «Гегель и герметическая традиция» Г. А. Мэйги подробно рассматривает вопрос о связи между Гегелем и европейским герметизмом. Эта связь, по мнению автора, может быть прослежена как в плане источников гегелевской философии, так и в содержании учения Гегеля. Гегель постоянно ссылается на работы таких авторов, как Экхарт, Парацельс, Бруно и Беме. Мэйги также показывает связь философии Гегеля с масонством и розенкрейцеровскими манифестами. Более того, он справедливо отмечает то огромное влияние, которое оказало масонство на культуру Германии и, в частности, на немецкую философию того времени. «В последние четыре десятилетия XVIII века большое количество известных людей в Германии связало себя с масонством, включая Бюргера, Клаудиуса, Фихте, Гете, Гердера, Клингера, Кнебеля, Лессинга, Новалиса, Райнхольда, Шеллинга и Шиллера».⁵⁵ Влияние эзотерических учений на образованных людей того времени было не только прямым, но и косвенным: через работы этих авторов масонские и розенкрейцеровские идеи транслировались в более широкие слои общества, где они, во многом, формировали общественное мнение.

Однако сам факт подобного влияния еще не говорит о содержательной связи между эзотеризмом и философией и тем более не позволяет нам говорить о своеобразной «эзотерической философии». Для того, чтобы перейти к содержательному рассмотрению данного вопроса, обратимся, прежде всего, к проблеме определения философии. В словаре под редакцией А. П. Алексеева, в частности, предлагается следующее понимание философии: «Философия – форма мировоззрения, и как таковая имеющая тот

⁵⁵ Magee G. Hegel and the Hermetic Tradition. Cornell University Press, 2001. P. 55.

же предмет (всеобщее в системе мир – человек) и в основном тот же круг проблем, что и другие формы мировоззрения. Исходной проблемой в ней является проблема смысла жизни. Отличие философии от мифологической, религиозной и обыденной форм мировоззрения – в глубокой связи с наукой, а отличие от натуралистической формы, тоже входящей в науку как сферу культуры <...> в широком базисе, включающем не только весь комплекс частных (естественных, общественных и гуманитарных) наук, но и опыт художественного освоения действительности, повседневный опыт людей, вообще весь исторический опыт человечества»⁵⁶. В. С. Степин, характеризуя философию как «особую форму общественного сознания и познания мира, вырабатывающую систему знаний об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни», подчеркивает особое значение взаимосвязи научных и вненаучных идей в философских построениях, особенно применительно к современной западной философии. «Оба типа мышления (ориентированное на образно-художественное и на концептуально-научное освоение мира), – пишет он, – взаимодействуют в творчестве философов. Преобладание одного из них отличает художественно-синтетическую манеру философского размышления (Платон, Ницше, Сартр, Камю, современная философия постмодерна) от научно-аналитической (Аристотель, Кант, Гегель, позитивизм, марксизм, современная аналитическая философия). Аналитический способ философствования в новоевропейской культуре часто реализовывался в форме сциентистской ориентации. В этой культуре наука и научная рациональность играли доминирующую роль, активно влияя на все типы мышления, в т.ч. и философское. Поэтому философия часто строилась по образу и подобию науки и ориентировалась в первую очередь на анализ тех мировоззренческих следствий, которые порождают фундаментальные

⁵⁶ Алексеев А. П. (ред.). Краткий философский словарь. М.: Проспект, 2008. С. 411.

достижения науки».⁵⁷ При этом большинство авторов подчеркивает две значимые черты философии: ее рациональный характер и направленность на решение мировоззренческих вопросов. В этом контексте о философии допустимо говорить как о «теоретическом ядре мировоззрения». Философия «не занимается простым сложением всех научных знаний <...>, а интегрирует эти знания, беря их в самом общем виде и, опираясь на этот “интеграл”, строит систему знания о мире как целом, об отношении человека к миру, т.е. о разуме, о познании, о нравственности и т.п.».⁵⁸ Одновременно с этим она, как было указано выше, пытается выстроить целостную систему представлений о мире, стремится интегрировать научные знания с другими областями культуры, которые могут включать искусство, религию, повседневный опыт. Такому пониманию философии как нельзя лучше соответствует целый ряд эзотерических учений, последователи которых, хотя и основывались на непосредственном личном внерациональном опыте, в то же время стремились к его рациональному осмыслению с опорой на научные знания своего времени. В качестве примеров такого рода можно указать на учение Парацельса, теософию Е. П. Блаватской, антропософию Р. Штайнера, «научный иллюминизм» А. Кроули и целый ряд современных эзотерических учений. Вопрос состоит в следующем: если что-то включает все традиционные элементы философии и может быть органично включено в контекст истории философии, то почему мы не должны этого сделать?

Можно, конечно, предположить, что приведенные выше примеры являются лишь частными случаями, на основе которых нами делаются неправомерные обобщения. Это, однако, не так. Даже в самые, казалось бы, «материалистические» периоды истории, отмеченные пафосом «борьбы с суевериями», история западного эзотеризма сохраняла свою неразрывную связь с историей западной рациональности. В качестве яркого примера такого рода можно вспомнить о той роли, которую сыграли эзотерические

⁵⁷ Степин В. С. Философия // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 195-200.

⁵⁸ Спиркин А. Г. Философия. С. 13.

идеи в становлении философии и идеологии Просвещения.⁵⁹ Вообще же, связь западной философии и эзотеризма имела место с самого момента появления философии, что, впрочем, не должно нас удивлять, поскольку для античности и то, и другое были частями целостного, недифференцированного комплекса знаний о мире. Такие древнегреческие авторы как Пифагор (здесь, между прочим, уместно вспомнить, что именно он впервые ввел термин «философия»), Платон, Ямвлих, явным образом включены в контекст истории эзотерических учений. С другой стороны, следует отметить, что эта связь не прекратилась и до сих пор. Эзотеризм развивается, и это развитие происходит параллельно с развитием западной философии. Выше уже было отмечено, как эзотерические авторы включили в развиваемые ими концепции философию Канта и начали выстраивать свои системы с учетом основных достижений кантианства. Такую же привязку к истории философии можно наблюдать и в XX веке, когда появление философии постмодерна привело к созданию особого типа постмодернистского эзотеризма, который иногда невозможно развести с философией. Это относится, например, к работам популярного автора Р. А. Уилсона, который представляется наиболее ярким примером такого рода.

Для того чтобы включить философию, развивавшуюся в недрах эзотерических течений, в историю философии, следует, прежде всего, определить ее место в ряду общепризнанных к настоящему времени философских систем. Одним из возможных вариантов решения этого вопроса является отнесение ее, в соответствии с ее содержанием, к религиозной философии. Религиозная философия, как правило, базируется на определенном религиозном учении, принимая его догматы в качестве своих основных предпосылок. Для некоторых эзотерических течений это также справедливо, например, для еврейской каббалы, которая может быть рассмотрена как разновидность иудейской религиозной философии. В то же время, большинство направлений эзотерической мысли, особенно начиная с

⁵⁹ См.: Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетея, Энигма, 1999. 464 с.

Нового времени, не ограничивается строгой привязкой к единственной религии. Часто эзотерические учения формулируют свою задачу как синтез различных религиозных систем. В этом случае необходимо говорить о религиозной философии, не привязанной к конкретной религиозной системе. Для такого рода религиозной философии был введен специальный термин, «надконфессиональная синкретическая религиозная философия». В учебниках по религиоведению этот термин начал использоваться еще в 1990-х годах. Например, в учебнике «Основы религиоведения» под редакцией И. Н. Яблокова в рамках надконфессиональной религиозной философии рассматриваются учения Блаватской, Штайнера, Рерихов⁶⁰. Использование этого термина, однако, к настоящему времени, все еще не получило должного распространения. Кроме того, даже в тех случаях, когда подобные течения включаются номинально в категорию «философия», они продолжают рассматриваться как некоторая «вещь в себе», как будто они существуют независимо от всей остальной истории философии.

Между тем, как это было показано выше, на протяжении всей истории западной культуры то, что мы привыкли считать «философией», и то, что обычно называется «эзотерическими учениями», было подвержено непрерывному взаимному влиянию, развивалось в тесной связи друг с другом. В одно и то же время в них отмечаются сходные процессы, и нередко в истории эзотерики и истории философии можно обнаружить одни и те же имена. Все это подводит нас к постановке актуальной задачи в рамках истории философии: возвращению в нее специфического пласта «окультурной философии», т.е. философии, разрабатываемой в рамках эзотерических учений. Без такого возвращения невозможно создание целостной картины истории философии, а многие ее элементы будут попросту непонятны. Осознание подобной необходимости постепенно приходит к современным исследователям данного вопроса. В частности, Г. В. Гриненко в своем

⁶⁰ Яблоков И. Н. (ред.). Основы религиоведения. М.: Высшая школа, 1994. С. 233.

учебнике «История философии»⁶¹ включает в список рассматриваемых тем каббалу, суфизм, учения Парацельса и Сведенборга.

Среди современных отечественных исследователей, разрабатывающих рассматриваемую проблематику, следует особо отметить творчество профессора СПбГУ Игоря Ивановича Евлампиева. В своих работах и выступлениях он развивает концепцию, согласно которой история европейской философии должна рассматриваться исключительно в контексте христианства. В частности, в своем докладе 19 марта 2012 года на семинаре «Современные проблемы онтологии» Евлампиев прямо утверждает, что европейская философия «рождается вместе с христианством»,⁶² в то время как вся античная традиция выступает относительно последующей философии лишь как некий питательный субстрат. Но христианство выступает здесь неоднородно, а проявляется в двух противоборствующих формах: с одной стороны оказывается христианство официальное, церковное, с другой – христианство «еретическое» или, как предпочитает называть его сам автор, «духовное христианство». История философии в этой связи рассматривается как рационализация этих двух направлений христианства, а конфликты философских школ – как борьба между ними. При этом основные достижения европейской философии Евлампиев связывает с той ее линией, которая была основана на «духовном христианстве». Что же представляет собой это «духовное христианство»? Евлампиев, ссылаясь на В. Бибихина, отмечает, что в современном виде в европейской философии «духовное христианство» было выражено в эпоху Возрождения, в частности, в работах Н. Кузанского: «...у Николая Кузанского появляется явная тенденция к пониманию Бога как “не совсем” завершенного, как обладающего внутренней динамикой. <...> Мир рассматривается им как «развертывание» сущностей всех вещей, содержащихся в свернутом виде в Боге. Мир есть

⁶¹ Гриненко Г. В. История философии. М.: Юрайт, 2007. 688 с.

⁶² Евлампиев И. Неклассическая история европейской философии. / Блог Российского онтологического общества [Электронный ресурс]. URL: http://konf-ontology.blogspot.ru/2012/03/blog-post_22.html (дата обращения 10.01.2014).

конкретная множественность в противоположность абсолютному единству Бога. В мире происходит разделение действительного бытия любой вещи и возможностей, “окружающих” это бытие; именно поэтому в мире любая вещь может быть не только такой, какая она есть, но и иной. Такое понимание соотношения Бога и мира полностью преодолевает средневековое представление об исключительной греховности мира и его отделенности от Бога». ⁶³ По сути, такое определение «духовного христианства» во многом тождественно основным положениям того, что Мэйги обозначает как «герметическую традицию». Таким образом, речь в данном случае идет скорее о различии в терминологии, чем о двух разных явлениях. Еще важнее другое: «духовное христианство» Евлампиева вполне подпадает под определение «эзотерического течения», поскольку оно, в представленной выше трактовке, вполне соответствует критериям определения западного эзотеризма, которые были рассмотрены нами в §2 первой главы. Таким образом, Евлампиев, по сути, говорит о противостоянии философии, основанной на догматических принципах церковного христианства, и философии, основанной на положениях, характерных для западного эзотеризма. Из этих двух линий именно с последней, с точки зрения Евлампиева, связаны основные достижения западной философии. Интересно, что к линии «духовного христианства» относятся не только Кузанский, Соловьев и Шопенгауэр, но также и (что несколько неожиданно) Ницше. Анализируя работу Ницше «Антихрист», Евлампиев отмечает, что ее недопустимо сводить лишь к критике христианства. В действительности, автор критикует не христианство в целом, но лишь его церковную форму, в то же время, консолидируясь с «духовным христианством».

Связь эзотеризма с философией предполагает наличие в эзотерических учениях рационального измерения. Этот тезис, как может показаться на

⁶³ Евлампиев И. Николай Кузанский, Анри Бергсон и концепция всеединства в русской философии XX века. // Материалы конференции «Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования». Совет молодых ученых СПбГУ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sovmu.spbu.ru/main/sno/cent-med-cult/2006/21.pdf> (дата обращения 10.01.2014).

первый взгляд, вступает в противоречие с пониманием эзотеризма как формы мировоззрения, основанной на внерациональном озарении-«гнозисе». Между тем, речь идет лишь о двух уровнях эзотерических учений: источником эзотерических учений является «гнозис», который зачастую впоследствии подвергается рациональному осмыслению в рамках того или иного эзотерического учения. Именно теоретический уровень эзотерического мировоззрения может быть рассмотрен в качестве «эзотерической философии», а поскольку эзотерические «озарения» зачастую происходят в контексте конкретной религиозной традиции, об «эзотерической философии» можно говорить как об «эзотерической философии религии», в той мере, в какой она предполагает рациональное рассмотрение «откровений» и «озарений», существующих в рамках различных религиозных традиций, а также их сопоставление друг с другом. С другой стороны, поскольку эзотерические учения обычно претендуют на универсальный характер, выходящий за рамки конкретной конфессии, о них можно говорить как о «надконфессиональной философии». Наконец, помимо претензии на универсальный характер своих построений, эзотерические учения характеризуются также довольно специфическим этическим требованием, состоящим в том, что каждый последователь эзотерического учения, в идеале, должен иметь самостоятельный опыт «гнозиса», достигаемый посредством исполнения различных эзотерических практик (ритуалов, медитации и т.п.). Это отличает эзотеризм от религии и отчасти сближает его с наукой, хотя опыт, о котором говорят эзотерики, и опыт, на который опирается научное познание, это, конечно, совершенно разные виды опыта.

Итак, эзотеризм выступает в истории западной культуры в тесной связи и постоянном пересечении с философией. Рассмотренные выше тенденции в изучении данного вопроса, вне всякого сомнения, демонстрируют значительный прогресс в этом направлении, однако многое еще предстоит сделать, прежде чем удастся создать по-настоящему целостную картину

истории европейской философии, в которой эзотерические учения займут свое законное место в качестве одной из ее составляющих.

§ 2. Эзотеризм и наука

Вопрос о взаимоотношении эзотеризма и науки в истории западной цивилизации является весьма сложным и неоднозначным. Несмотря на то что уже немало было сказано по этой теме, необходимо констатировать, что до сих пор не выработано единого достаточно убедительного взгляда на то, как соотносятся между собой эти области западной культуры. Вариантов ответа на этот вопрос два: их можно рассматривать либо как противостоящие друг другу области западной культуры, либо как близкие друг другу и даже взаимосвязанные части некоего единого культурного феномена. Все остальное, так или иначе, является разновидностью одного из этих двух возможных ответов.

Для работ советских исследователей было характерно определение эзотеризма (как магии, так и мистики) как явления, относящегося исключительно к области религии. Можно сказать, что зачастую современные российские авторы во многом остаются под влиянием этого подхода, часто воспринимаемого некритически. В СССР и религия, и различные формы эзотеризма традиционно определялись как разновидности «веры в сверхъестественное» и на этом основании отождествлялись. Впоследствии этот подход был подвергнут критике, в том числе, в русскоязычном академическом сообществе. В то время как мистицизм действительно близок к религии и подразумевает наличие опыта, выходящего за пределы «космоса», то есть естественного, физического мира, для магии, являющейся важнейшей областью эзотеризма, не свойственна идея выхода за границы естественной реальности. В частности, российский исследователь Е. Торчинов, рассматривая в книге «Религии мира: опыт запредельного» проблему определения магии через веру в

сверхъестественное, указывает, что, «во-первых, не всякая религия есть вера в сверхъестественное, во-вторых, понятия сверхъестественного и фантастического не совпадают даже при самой атеистической интерпретации первого (представление о живущих на Луне людях вполне фантастично и ложно, но при чем здесь сверхъестественное?) и, в-третьих, магия не предполагает никакой веры ни в сверхъестественное, ни даже в чудесное (во всяком случае, первобытный маг видит в принципе магии не больше чудесного или сверхъестественного, чем физик XIX века – в эфире и флогистоне)».⁶⁴ В итоге Торчинов приходит к следующему выводу: «у религии и магии принципиально разные сферы деятельности, и отношения между религией и магией можно с некоторой натяжкой (впрочем, незначительной) сравнить с отношениями между религией и наукой».⁶⁵ Это, как несложно заметить, вполне соответствует определению магии Верслуисом, в котором магия определяется как нечто, основанное на космологическом гнозисе, то есть на озарениях о космосе, естественном мире. В то же время, интересно, что Торчинов указывает на наличие некоего подобия между магией и наукой (следуя в этом отношении традиции, заложенной еще Фрезером). Представление, согласно которому магия тесно связана с историей науки, было развито в работах целого ряда исследователей. Например, Линн Торндайк в работе «История магии и экспериментальной науки» рассматривает историю магии и историю науки как единое целое. Он пишет: «Моя идея состоит в том, что магия и наука были связаны в своем развитии, что маги были, возможно, первыми экспериментаторами и что история как магии, так и экспериментальной науки может быть лучше понята в том случае, если мы будем изучать их вместе».⁶⁶ Сходные идеи мы, без сомнения, обнаружим и в более современных работах, например, у Н. Гудрик-Кларка, который указывает,

⁶⁴ Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. С. 64.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Thorndike L. A History Of Magic And Experimental Science. Vol. 1. New York: Columbia University Press, 1923. P. 2.

что эзотерические идеи «имели большое значение в научных и религиозных дебатах на западе».⁶⁷ Таким образом, можно констатировать, что эзотеризм демонстрирует определенную связь как с религией, так и с наукой. Областью эзотеризма, смыкающейся со сферой религиозного, является мистика, с наукой – магия. Показать справедливость последнего тезиса можно, если обратиться к истории европейской науки и проследить ее тесную связь с эзотерическими учениями.

Уже упомянутая в предыдущем параграфе Фрэнсис Йейтс помимо работ, посвященных Дж. Бруно, опубликовала ряд других исследований, оказавшихся знаковыми для понимания значения эзотерических учений в истории европейской науки, среди которых можно выделить переведенное на русский язык сочинение «Розенкрейцерское просвещение». Эти работы утвердили в исследовании истории эзотерических учений точку зрения, согласно которой эзотерика – во всяком случае, в эпоху Возрождения и раннее Новое Время – не являлась периферийным культурным феноменом, сыграв ключевую роль в становлении современной европейской рациональности. Исследования Йейтс вдохновили других авторов на более внимательное рассмотрение данной темы, результатом чего стало появление большого числа работ, в которых раскрывается влияние эзотерических мыслителей на науку и философию Нового Времени. В частности, К. Трэйтел в своей книге «Наука для души. Оккультизм и истоки германского модерна» указывает на значительную роль, которую оккультизм Нового времени сыграл в становлении современной психологии. Но влияние эзотеризма в Новое время затронуло не только гуманитарные науки и психологию. В естественных и технических науках это влияние, в том числе, и в XX веке, также имело определяющее значение. Примером этого может быть биография американского специалиста в области ракетостроения Дж. Парсонса, известного также в качестве члена оккультной группы *Ordo Templi Orientis*. Можно, конечно, возразить, что мы имеем дело с единичным

⁶⁷ Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions. P. 14.

случаем, но это не так. В качестве примера достаточно лишь упомянуть о том, что масоном был руководитель НАСА в 1961-1968 гг. Джеймс Э. Вебб. Важную работу в раскрытии этой темы проделал М. Моррисон, который в монографии «Современная алхимия, оккультизм и появление теории атома» указывает на связь между эзотерическими и научными интересами членов тайных обществ первой половины XX века, включая Золотую Зарю.

Интересно, что похожая ситуация существовала не только в США, но и в Советском Союзе. Опубликованный в марте 2012 года сборник «Новый век России: оккультное и эзотерическое измерение» содержит статьи, раскрывающие связь различных направлений советской науки с эзотерическим «андерграундом». Среди направлений такой связи особое место занимает философия космизма, которая в значительной мере была инспирирована теософскими, гностическими и спиритическими влияниями. Философия космизма не только оформилась в качестве самостоятельного мистико-эзотерического учения, но и стала идеологической платформой для развития ряда направлений советской науки и техники. Такие связанные с философией космизма фигуры, как Циолковский, Вернадский и Чижевский не только вписаны в историю науки, но и непосредственным образом связаны, как это убедительно показывает, М. Хагемайстер, с эзотерическими учениями XX века на советском и постсоветском пространстве.⁶⁸ В частности, Калуга, родина Циолковского, являлась в начале XX века одним из главных центров теософского движения, так что сходство между отдельными идеями Циолковского и Блаватской представляется не случайным, а вполне объяснимым. Среди таких сходств можно выделить, например, идею Циолковского о будущем превращении людей в новую форму жизни («лучистое человечество»), лишенную тел в обычном смысле слова и представляющую собой чистую энергию, а также представление Циолковского о вмешательстве в жизнь человечества высокоразвитых

⁶⁸ См. Hagemester M. Konstantin Tsiolkovskii and the occult roots of Soviet space Travel // Menzel B., Hagemester M., Rosental B. G. (eds.) The new age of Russia. Kubon and Sagner GmbH. Pp. 135-150.

нетелесных существ (по описанию похожих на духов или ангелов). С последними, по словам Циолковского, он общался лично и получал наставления – в точности как Е. П. Блаватская при общении со своими «Махатмами». Не была чуждой Циолковскому и идея реинкарнации, правда, выраженная в более материалистической форме: согласно воззрениям Циолковского, человек представляет собой «государство» атомов, каждый из которых является самостоятельным живым существом, «атомом-духом», проходящим путь космической эволюции.

Связь между научными и эзотерическими интересами можно обнаружить и в творчестве знаменитого физика В. Паули, который испытал сильнейшее влияние К. Г. Юнга.⁶⁹ Сегодня среди ученых мы можем обнаружить людей, пытающихся соединить свои научные занятия с интересом к эзотеризму и – шире – к различным типам духовных практик. Ф. Капра, опубликовавший в 1975 году свою программную работу «Дао физики», отмечает по этому поводу: «Интересно проследить эволюцию развития западной науки, которая, избрав путь рационализма, в итоге значительно отдалила нас от своих мистических истоков и привела к возникновению мировоззрения, находящегося в остром противоречии с мировоззрением народа Дальнего Востока. На самых последних стадиях своего развития западная наука, в конечном итоге, преодолевает границы своего же мировоззрения и возвращается к взглядам восточных и ранних греческих философов».⁷⁰ Не давая оценок этому процессу, проиллюстрируем идею Капры о возвращении науки «к взглядам восточных и ранних греческих философов» на примерах. В частности, в биологии подобные идеи высказывает Р. Шелдрейк, критикующий науку как чрезмерно консервативный институт, сформировавший собственный «символ веры» и подменяющий факты положениями, принимающимися на веру.⁷¹ Шелдрейк полагает, что более гибкий подход мог бы обеспечить создание более точной

⁶⁹ См. Линддорф Д. Юнг и Паули. М.: Касталия, 2013. 282 с.

⁷⁰ Капра Ф. Дао физики. СПб: Орис, 1994. С. 14-15.

⁷¹ Sheldrake R. The Science Delusion. Coronet Books, 2012. Pp. 7-8.

и адекватной картины мира, и, следовательно, был бы более эффективным, чем догматический подход классической науки. В этом отношении идеи Шелдрейка близки к идеям П. Файерабенда. Созданная же Шелдрейком биологическая теория «морфогенных полей» постулирует наличие некой «коллективной памяти», существующей в природе. Некоторые аспекты данной концепции близки к идеям, высказываемым в работах эзотериков конца XIX – начала XX века, в частности, к учению о «Хрониках Акаши», популяризируемым в теософии Блаватской. Другим автором, на творчестве которого уместно остановиться в данном контексте, является далекий от эзотеризма математик Р. Пенроуз, который в своих работах обращается к проблематике философии сознания и предлагает использовать понятия «платоновский мир», «мир идей» или «мир абсолютов» в качестве альтернативы попперовскому понятию «третьего мира» или «мира культуры».⁷² Как отмечает С. Хокинг, Пенроуз «является убежденным платоником».⁷³ В то же время, понимание мира идей как мира математических понятий сближает концепцию Пенроуза не только с платонизмом, но и с пифагорейством, а через него – с эзотеризмом, в противоположность более типичному для представителей естественных наук редукционистскому подходу Хокинга. Наконец, прямые заимствования из эзотерических учений можно обнаружить и в современной психологии. Здесь такие авторы, как уже упомянутый выше К. Г. Юнг, В. Райх, С. Гроф, Р. Ассаджиоли, А. Минделл и их последователи напрямую обращаются к самым разным мировоззрениям и практикам, начиная от древнейшего шаманизма и заканчивая течениями «Нового Века», видя в них потенциальный инструмент разрешения актуальных социальных противоречий.⁷⁴ В последнем, на наш взгляд, нет ничего неожиданного, так как именно маги, шаманы и колдуны в древности исполняли функции

⁷² Хокинг С. и др. Большое, малое и человеческий разум. СПб.: Амфора, 2008. С. 96.

⁷³ Там же. С. 165.

⁷⁴ Подробнее тема взаимодействия психологии и эзотеризма на примере современной России была описана ранее в статье: Панин С. А. Психология религии и эзотеризм в современной России // ТОЧКИ/PUNCTA. – М.: Институт Св. Фомы, 2011. – № 1-2 (10). – Стр. 244-246.

своеобразных психологов, и потому связь между психологией и магическими представлениями вполне очевидна.

Описанное выше, однако, можно было бы назвать (как это нередко и делается) современной иррационалистической реакцией на рационализм XVIII – XIX века, необходимо показать, что подобная тенденция появилась не в последние сто лет, а сопутствовала науке с самого ее появления. Переходя ко времени окончательного оформления современной западной науки, можно обратиться к еще одной знаковой фигуре, ставшей точкой пересечения истории науки и истории эзотерических учений, человеку, заложившему основание современной физики – Исааку Ньютону. Его увлечение алхимией – факт, не вызывающий сомнений у специалистов, однако нередко предполагается, что этим его занятиям не следует придавать особого значения и что их вовсе можно игнорировать. Между тем, подробное рассмотрение данного вопроса показывает, что Ньютон не просто интересовался алхимическими и розенкрейцеровскими идеями, но был одним из крупнейших знатоков данного вопроса. Что же Ньютон хотел найти в эзотерических учениях? Немецкий исследователь Вольфрам Фрич указывает, что это, прежде всего, был некий универсальный принцип, определяющий единство мира, в качестве которого Ньютон, в итоге, стал рассматривать алхимический принцип Меркурия.⁷⁵ Вопреки распространенному мнению о том, что увлечение алхимией не отразилось на научной деятельности Ньютона, влияние герметических текстов можно проследить в основных его работах, посвященных проблемам естествознания. Ярким примером этого влияния могут служить идеи, содержащиеся в «Оптике», в частности, используемая Ньютоном теория иерархии корпускул, которая связана с его представлением о единстве материи. Ньютон не верил в существование не способных превращаться друг в друга элементов и полагал, что концепция существования неразложимых частиц и качественного различия между элементами связана с несовершенством современного ему

⁷⁵ Frietsch W. Newtons Geheimnis. Verlag Neue Wissenschaft. Gaggenau, 2006. P. 190.

экспериментального оборудования. Алхимические идеи прослеживаются и тогда, когда Ньютон пытается, исходя из корпускулярной теории материи и развиваемой им теории порядка цветов, объяснить, почему гниение воздействует на частицы веществ, «обращая их в черное»⁷⁶ – постановка вопроса здесь явно носит алхимический характер, поскольку в алхимии черный цвет соответствует стадии гниения (Нигредо). Что более важно, сама идея гравитации, разрабатываемая Ньютоном, была тесно связана с концепцией «воздействия на расстоянии», являющейся одним из краеугольных камней магического мировоззрения. Наконец, нельзя забывать, что смысл своей «натуральной философии» Ньютон видит в усовершенствовании «нравственной философии» посредством понимания, достигаемого через исследование мира, Первопричины и нашего долга по отношению к ней.⁷⁷ В этом смысле нет ничего удивительного в том, что современные историки науки, такие как Дж. М. Кейнс характеризуют Ньютона как «мага».⁷⁸ Впрочем, Ньютон, очевидно, был далеко не единственной фигурой в научных кругах того времени, относительно которой можно отметить ее связь с эзотеризмом. К числу таких авторов в Новое время относятся, например, математики Дж. Ди, Дж. Непер, Р. Декарт, Г. В. Лейбниц и др. Смещая фокус внимания к более отдаленным от нас периодам времени, мы будем видеть примеры такого рода только чаще. Марселио Фичино, Пико делла Мирандодола и Джордано Бруно в эпоху Возрождения, алхимики Средневековья или такие древнегреческие мыслители как Пифагор – вот только некоторые из многочисленных примеров связи между наукой и эзотеризмом.

Интересную концепция относительно роли магии в становлении науки Нового времени разрабатывает профессор Дж. Генри из Эдинбургского университета. Согласно его концепции, в Эпоху Возрождения и раннее

⁷⁶ Ньютон И. Оптика. Государственное издательство технико-теоретической литературы. М., 1954. С. 198.

⁷⁷ Там же. С. 307.

⁷⁸ Keynes J. M. Newton, the Man // The Royal Society, Newton Tercentenary Celebrations. Cambridge, 1947. P. 27 – 34.

Новое время часть магических представлений была заимствована новоевропейской наукой и принята ей как составляющая научной картины мира, а часть полностью отвергнута: «...значительное число элементов, традиционно относившихся к оккультным искусствам и наукам в эпоху Ренессанса и раннего нового времени, стало использоваться натурфилософами и вошло в новые направления философии. По большей части именно благодаря влиянию магии эти новые философские направления стали тем, чем они стали, – не только в том, что касается экспериментального метода, и в том, что касается нового этоса (естествознание должно быть практически полезным), но также и в том, что касается их существенного содержания. В то же время другие аспекты магической традиции безусловно отвергались».⁷⁹ Таким образом, Генри признает важное значение магии в формировании современной научной картины мира и указывает на то, что разделение научных и магических представлений было проведено уже значительно позднее, когда та часть магических представлений, которые были приняты современной наукой, стали рассматриваться как «научные», в то время как слово «магия» стало использоваться для обозначения лишь тех магических представлений, которые не вошли в состав современной научной картины мира. Следует, между прочим, отметить, что такой процесс имел место в истории западной культуры неоднократно: помимо разбираемого Генри периода раннего Нового времени, можно вспомнить и множество других примеров, в частности, гипноз или акупунктуру, которые первоначально получали распространение в эзотерических группах и лишь затем были восприняты «официальной наукой». В этой связи заслуживает внимания утверждение М. Пази, отмечающего, применительно к оккультным группам конца XIX – начала XX века, что «они обладали интеллектуальной

⁷⁹ Генри Дж. Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.– 2013. – М.: РАНХиГС. – № 1 (31). – С. 58.

открытостью, которую мейнстримные институты не могли себе позволить»⁸⁰ и, таким образом, могли становиться средой для распространения и апробации разного рода новаторских идей – от феминизма до новых научных направлений, таких как психоанализ.

Связь между наукой и эзотеризмом не будет казаться столь неожиданной, если отказаться от позитивистских моделей науки в духе XIX века и вспомнить, что европейская наука уходит своими корнями в языческую Грецию. Сами условия, в которых началось ее формирование, обусловили неразрывную связь между наукой, философией и эзотеризмом. Как справедливо отмечает Ф. Капра, «корни физики, как и всей западной науки в целом, следует искать в начальном периоде греческой философии в шестом веке до н. э. – в культуре, не делавшей различий между наукой, философией и религией. Мудрецов Милетской школы в Ионии не интересовали такие разграничения. Они стремились постичь истинную природу, или истинное устройство, вещей, которую они именовали “физис”. Именно от этого греческого слова происходит термин “физика”, первоначальное значение которого, таким образом, – стремление постичь истинное устройство вещей».⁸¹ В этом смысле не кажется случайным крайне настороженное отношение к науке и новым научным открытиям со стороны христианства (будь то православие или католицизм), которое было продемонстрировано в определенные исторические моменты, будь то неприятие гелиоцентрической системы мира или, если говорить о более современных событиях, теории эволюции. Христианство нередко вполне резонно видит в науке проводника античных влияний, языческих и магических по своей сути, и в этом смысле относится к ее идеям как к потенциально опасным или нарушающим христианскую этику.

Таким образом, на основе вышесказанного можно сделать вывод о тесной связи и взаимном влиянии науки и эзотеризма как в период

⁸⁰ Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., РАНХиГС, 2013. – № 4 (31). – С. 293.

⁸¹ Капра Ф. Дао физики. С. 15.

зарождения европейской науки, так и в процессе ее дальнейшего развития. Наука как практика поиска рациональных обоснований и доказательств зародилась в Древней Греции, и ранние греческие авторы не проводили различия между эзотерическими учениями, научными изысканиями и занятиями философией, что хорошо видно на примере Пифагора и представителей неопифагорейских и неоплатонических течений. Показательно в этом отношении, что именно Пифагору, наряду с доказательством геометрических теорем, приписывается изобретения слов «философия» и «эзотеризм». С появлением на исторической сцене христианства эта связь не только не ослабла, но, скорее, усилилась. Христианские авторы, такие как Августин, Лактанций и другие авторы стали писать о «языческой мудрости» в целом, понимая под ней сложный комплекс научных, религиозных, философских и эзотерических представлений и противопоставляя ее христианству. Таким образом, вплоть до начала Нового времени наука понималась как часть языческого мировоззрения. Только в XVIII в. мы можем наблюдать первые попытки обособления науки в самостоятельную область культуры. В этой связи появляются первые попытки критики эзотерических учений как «суеверий» и активно развиваются материалистические направления философии, которые начинают претендовать на то, чтобы стать новым мировоззренческим основанием научной деятельности. Апофеозом этой тенденции является появление позитивизма как особого направления философии, предполагающего, что естественные науки вовсе не нуждаются в особом философском основании и что ответы на все значимые для человеческого бытия вопросы могут и должны быть получены посредством естественных наук. В то же время, далеко не все ученые согласились с такой программой, так что мировоззрение многих из них осталось, по существу, тесно связанным с эзотерическими идеями. В качестве примеров этого из числа авторов XIX – XX в. можно привести такие имена, как У. Крукс, К. Ф. Цельнер, В. Оствальд, В. Райх, К. Э. Циолковский, В. Паули, К. Г. Юнг.

Каждый из этих людей внес значительный вклад в развитие своей научной области; в то же время, для каждого из них именно эзотерические идеи сформировали мировоззренческое основание их научной деятельности. К списку такого рода авторов можно отнести и некоторых членов Герметического ордена Золотой Зари. В §2 главы 4 мы обратимся к непосредственному рассмотрению личностей ученых, являвшихся членами Золотой Зари и стремившихся так или иначе увязать свою научную деятельность с эзотерическими интересами.

Вышесказанное, конечно, ни в коем случае не следует понимать как попытку отождествления науки и эзотеризма или подмены одного другим. Скорее эзотеризм можно рассматривать как одно из возможных мировоззренческих оснований научной деятельности. Поскольку эзотерическое мировоззрение отвечает основным критериям определения философии, можно говорить о том, что во многих эзотерических учениях наравне с внерациональным компонентом присутствует рациональный компонент «надкофессиональной синкретической религиозной философии», которая является особой мировоззренческой установкой, наравне с иными типами религиозной философии – христианской, исламской и др. Таким образом, не отождествляя науку и эзотеризм, мы, тем не менее, считаем вполне допустимым сказать словами В. Фрича о том, что речь идет в данном случае о «двух сторонах одной медали», двух разных, но дополняющих друг друга, способах реализации стремления человека к познанию мира и свободному поиску истины – с одной стороны, в области метафизики, с другой стороны – в области физической, материальной реальности.

ГЛАВА 3. ОБЗОР ИСТОРИИ И УЧЕНИЯ ГЕРМЕТИЧЕСКОГО ОРДЕНА ЗОЛОТОЙ ЗАРИ

§ 1. Возникновение Герметического ордена Золотой Зари, его структура и учение

Формальной точкой отсчета в истории Золотой Зари как организации можно считать 1888 год, когда в Лондоне был основан первый храм ордена, названный «Храм Исиды-Урании». История Золотой Зари, в целом, довольно хорошо изучена и задокументирована, поэтому мы ограничимся лишь кратким ее обзором. Основателями Золотой Зари стали три британских оккультиста: Вудмэн, Уэскотт и Мазерс. Деятельность свою они основывали на нескольких документах, предположительно полученных Уэскоттом из Германии в результате переписки с некой посвященной по имени фройляйн Анна Шпренгель из Штутгарта (она же традиционно отождествляется с розенкрейцером, подписывавшимся магическим именем S.D.A.). Базовыми документами Золотой Зари являлись: Шифрованная рукопись, содержащая описание ритуалов и учения ордена, и записка, в которой говорилось о том, что в Германии живет некий розенкрейцер фройляйн Шпренгель, с которой следует связаться. Написав по указанному адресу, Уэскотт, по его словам, вступил в переписку с фройляйн Шпренгель, материалы которой сохранились и составляют следующий пласт источников учения Золотой Зари. Наконец, легитимность деятельности нового ордена Уэскотта обеспечивалась «Хартией Храма Исиды-Урании», также предположительно подписанной фройляйн Шпренгель.

Здесь следует сделать небольшое отступление и отметить ту важную роль, которую в т западном эзотеризме играет идея «преемственности». На деле, «преемственность», под которой понимается получение некоего тайного знания или линии посвящения (а зачастую и того, и другого) от предшествующей авторитетной эзотерической группы, является одним из

основополагающих способов легитимации любого эзотерического течения в классическом западном эзотеризме. Именно поэтому большинство эзотерических групп уделяют большое внимание созданию автоистории, в которой объяснялось бы появление группы и источники авторитета ее лидеров. Поскольку в эзотерических группах нередко происходят расколы, понятие «преемственности» приобретает дополнительное значение при определении того, какая из групп является наиболее авторитетной в передаче оригинального учения. Такое внимание к преемственности учения, конечно, характерно далеко не для всех групп. Многие, напротив, позиционируют себя как принципиально новые, например, основанные на полученном их создателем откровении (примером чего может являться учение «Телемы» Алистера Кроули), однако и в этом случае в дальнейшем, по мере формирования ортодоксии в рамках нового учения, понятие преемственности выходит на первый план (если продолжить рассмотрение в качестве примера учения Кроули, то здесь можно вспомнить о конфликте между различными телемитскими группами: Тифонианского О.Т.О. Кеннета Гранта и наиболее авторитетной на сегодняшний день ветви О.Т.О., оформившейся под руководством Генри Мак-Мерти, каждая из которых в определенной мере претендует на преемственность относительно оригинальной системы Кроули).

Создатели Золотой Зари также основывали свой авторитет на преемственности, которая была сконцентрирована на теме розенкрейцерства и своими корнями восходила к некой германской розенкрейцерской группе, в которую якобы входила фройляйн Шпренгель, передавшая основателям Золотой Зари право на создание соответствующей организации. В этом отношении не удивительно, что в дальнейшем – и вплоть до сегодняшнего дня – вопрос о подлинности документов, связанных с этим именем, являлся одним из ключевых для истории Золотой Зари. Надо отметить, что у исследователей в настоящее время не сложилось единого мнения по данному вопросу. До недавнего времени большинство академических авторов

основывали свои суждения на мнении одного из первых историографов Золотой Зари Эллика Хоува, предполагавшего, что указанные документы были подделкой. В качестве обоснования своей версии он приводит весьма веские замечания, которые в той или иной мере связаны с языком, которым написаны письма. Так, Хоув отмечает, что в письмах используются слова *Secretary* вместо *Sekretär*, *Lodge* вместо *Loge*, *Hermetik Wissenschaft* вместо *Hermetische Wissenschaft*.⁸² Все эти ошибки достаточно характерны для англичанина, пишущего на немецком языке, и вряд ли были бы допущены человеком, для которого немецкий язык является родным.

Однако в исследованиях в области анализа первоначальных документов Золотой Зари отнюдь не поставлена точка. В 2011 году в статье «“Фройляйн Шпренгель” и истоки Золотой Зари: неожиданное открытие»⁸³ британский исследователь Кристофер Макинтош вновь обратился к вопросу о подлинности документов фройляйн Шпренгель и попытался не только суммировать существующие точки зрения по этой проблеме и проанализировать их, но и предложить новый, неожиданный взгляд на нее, показав тем самым, что вопрос о подлинности первоначальных документов Золотой Зари сегодня отнюдь не является решенным и заслуживает дальнейшего внимания исследователей.

Макинтош обращает внимание читателей на тот факт, что в немецком тексте писем S.D.A. систематически используется применительно к автору мужской род. Это ставит под вопрос тождественность автора фигуре «фройляйн Шпренгель». Макинтош рассматривает это новое открытие применительно к вопросу о подлинности писем, анализируя две гипотезы: согласно первой («гипотеза А»), S.D.A. являлся вымышленным персонажем, согласно второй («гипотеза Б») – он являлся реальным человеком. Проблема первой гипотезы состоит в том, что она не позволяет объяснить, почему Уэскотт, предположительно выдумавший S.D.A., систематически ссылается

⁸² Хоув Э. Маги Золотой Зари. М.: Энигма, 2008. С. 60.

⁸³ McIntosh C. 'Fräulein Sprengel' and the Origins of the Golden Dawn: A Surprising Discovery.

на него как на лицо женского пола. Это можно объяснить, прибегнув к гипотезе, согласно которой Уэскотт первоначально писал поддельные письма на английском языке (где из контекста не было понятно, какого пола S.D.A.), а затем отдавал их переводчику, который готовил немецкий вариант. Если переводчик не был осведомлен о том, что S.D.A. – женщина, он мог применить к этому персонажу легенды Уэскотта формы мужского пола. Если же мы предположим, что верна «гипотеза Б», то возникают проблемы, связанные с началом истории «фройляйн Шпренгель». А началась она с записки, в которой было указано следующее: «Sapiens dom ast is a chief among the members of the goldene dammerung she is a famous soror her name is fräulein sprengel...»⁸⁴ Очевидно, что эта записка, полученная Уэскоттом, отождествляет фройляйн Шпренгель с сестрой «Sapiens dom ast», так что единственным возможным выходом из данной ситуации, с точки зрения Макинтоша, является предположение, согласно которому автор записки по ошибке объединил двух человек, и его ошибку впоследствии воспроизвел Уэскотт. Весьма вероятно, что переводчик писем мог сообщить Уэскотту о такой нестыковке, однако вероятно и то, что Уэскотт не стал бы распространяться об этом, опасаясь выставить себя на посмешище. Обе эти гипотезы могут показаться весьма натянутыми, так как требуют сильных допущений. В первом случае, необходимо предположить, что Уэскотт не сообщил переводчику пол S.D.A., а впоследствии никто из работавших с документами не указал Уэскотту на нестыковку. Во втором случае, необходимо предположить ошибку автора записки, а также то, что Уэскотт не стал исправлять сделанную им ошибку. Однако сильная сторона обеих гипотез состоит в том, что обе они позволяют объяснить странное поведение Уэскотта, который не предпринял никаких усилий для опровержения обвинений со стороны Мазерса в подделке первоначальных документов ордена.

⁸⁴ «Sapiens dom ast является руководителем goldene dammerung (Золотой Зари) она известная сестра и ее имя фройляйн шпренгель...»

Впрочем, не исключено, что на деле все обстоит еще сложнее. Р. А. Гилберт в своем фундаментальном исследовании «Золотая Заря», изданном в 1997 году, приводит английский перевод текста рассматриваемой Макинтошем записки, которым, по его версии, пользовался Уэскотт. В этом варианте перевода А. Шпренгель вовсе не называется сестрой, а упоминается как «известный член ордена» Fr. (сокращение, обычно используемое для слова «брат», но также могущее обозначать в данном контексте и «фройляйн») A. Sprengel.⁸⁵ Так что, хотя нестыковки, обнаруженные Макинтошем в какой-то мере добавляют веса идее о поддельности первоначальных документов, в этой истории все еще остается множество неясностей, и вполне вероятно, что многие из вопросов здесь останутся без ответов. В конечном счете, в настоящее время ни одна из существующих гипотез относительно подлинности документов Золотой Зари не получила однозначного признания. Более того, спектр возможных суждений отнюдь не ограничивается двумя вариантами, т.е. подделкой, подготовленной Уэскоттом, и достоверностью всех первоначальных документов ордена. Не исключено, например, что Уэскотт мог стать жертвой шарлатана или автора, который его попросту разыгрывал (подобных примеров немало в истории эзотерических групп, в том числе, в истории Золотой Зари). Кроме того, следует отметить, что независимо от подлинности или поддельности писем фройляйн Шпренгель, вопрос о происхождении Шифрованной рукописи остается открытым.

Здесь вновь высказываются различные точки зрения. Согласно Уэскотту, он получил рукопись в 1887 году от масона А. Ф. А. Вудфорда, который, в свою очередь, якобы приобрел ее в букинистической лавке. Основными версиями относительно подлинного происхождения манускрипта на данный момент являются следующие:

- Автором рукописи был сам Уэскотт.

⁸⁵ Gilbert R. A. Revelations of the Golden Dawn. P. 26.

- Автором рукописи был Э. Бульвер-Литтон.
- Автором рукописи был Ф. Хокли.
- Автором рукописи был К. Маккензи.

Последняя версия на сегодняшний день считается наиболее авторитетной и восходит к работам члена Золотой Зари А. Уэйта, который впервые попытался обосновать ее, отмечая, что он мог не только продать Уэскотту Шифрованную рукопись, но и помочь наладить связь с немецкими розенкрейцерами.⁸⁶ Среди академических исследователей этой же версии придерживается Р. А. Гильберт.

Следует отметить, что Храм Исиды-Урании проходил в документах Золотой Зари под номером три. Согласно легендарной истории Золотой Зари, этому храму предшествовала ложа «Licht, Liebe, Leben», в которую входила (или входил) S.D.A., а также Храм Германубиса, который якобы попытались основать два англичанина, владевшие Шифрованной рукописью. Согласно преданию Золотой Зари, Храм Германубиса просуществовал недолгое время, после чего был закрыт. Скорее всего, Храм Германубиса, как и ложа S.D.A., являются вымышленными магическими группами, придуманными Уэскоттом для того, чтобы обеспечить своей организации авторитетную преюмственность. Тем не менее, история о германских корнях ордена заслуживает отдельного внимания, поскольку имеет под собой вполне реальные основания, что будет подробно рассмотрено в §2 данной главы.

Рассмотрев кратко историю создания Золотой Зари, обратимся к учению и практикам этой организации. Основу деятельности Золотой Зари составляли инициатические ритуалы, которые символизировали продвижение члена организации по ступеням обучения. Процедура инициации имела для членов ордена решающее значение: она символизировала включение нового члена в пространство ордена как в

⁸⁶ Waite, A.E. *Shadows of Life and Thought: A Retrospective Review in the Form of Memoirs*. London: Selwyn and Blount, 1938. Pp. 225, 230.

социальном, так и в духовном смысле. Переживания, получаемые в процессе посвящения, должны были вызвать эффект катарсиса и способствовать пониманию посвящаемых скрытых смыслов – того, что А. Верслуис называет «гнозисом», составляющим ядро эзотеризма.⁸⁷ Всего ступеней было 11 – от Неофита до Совершеннейшего – 10 из которых (т.е. все, за исключением Неофита, имевшей номер $0^{\circ}=0^{\circ}$ и являвшейся как бы предварительной ступенью) имели каббалистические соответствия. Структурно они были разделены на три ордена: первый орден – это собственно Золотая Заря, включавшая 5 степеней: Неофит, Ревнитель ($1^{\circ}=10^{\circ}$), Теоретик ($2^{\circ}=9^{\circ}$), Практик ($3^{\circ}=8^{\circ}$) и Философ ($4^{\circ}=7^{\circ}$). Второй орден носил название R.R. et A.C., то есть ордена Красной Розы и Золотого Креста и включал три степени: Младший Адепт ($5^{\circ}=6^{\circ}$), Старший Адепт ($6^{\circ}=5^{\circ}$) и Совершенный Адепт ($7^{\circ}=4^{\circ}$). Первым орденом руководили Трое зримых (т.е. действовавших открыто) Вождей, которые, согласно информации, сообщаемой неофиту, являлись Младшими Адептами. Этими Вождями являлись Мазерс, Уэскотт и Вудман. Однако высшее руководство орденом осуществляли трое Тайных Вождей, являвшихся Совершенными Адептами. Когда член ордена достигал степени Младшего Адепта, ему сообщали, что Тайными Вождями ордена были все те же люди, то есть Мазерс, Уэскотт и Вудман. Создавая систему Золотой Зари, Уэскотт и его товарищи не стали приписывать себе членства в третьем ордене, ограничившись степенью $7^{\circ}=4^{\circ}$. Что же касается третьего ордена, то он, согласно учению Золотой Зари, состоял из «неизвестных мастеров», особенно продвинувшихся в изучении оккультных наук, которые своим существованием легитимировали деятельность Золотой Зари. Третий орден состоял из трех степеней: Мастера Храма ($8^{\circ}=3^{\circ}$), Мага ($9^{\circ}=2^{\circ}$) и Совершеннейшего ($10^{\circ}=1^{\circ}$). Никто из членов Золотой Зари не принимал этих степеней и не сообщал о том, что за люди составляли третий орден. Уэскотту, очевидно, это было и не нужно: третий орден в создаваемой им

⁸⁷ Подробнее о понятии «гнозис» у Верслуиса см.: Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., РАНХиГС, 2013. - № 4 (31). – С. 11-35.

системе выступал как символ того, что и над членами второго ордена есть некое высшее руководство. Это, в свою очередь, придавало больше веса и авторитета их действиям. Вышесказанное, однако, не означает, что члены Золотой Зари, включая его основателей, не верили в существование третьего ордена. Напротив, как Уэскотт, так и Мазерс в своих решениях ссылались на указания третьего ордена, получаемые в форме мистических откровений, и вполне вероятно, что они сами были убеждены в том, что с ними вступают в связь некие высшие сущности. Интересно, что впоследствии системой степеней Золотой Зари воспользуется Алистер Кроули. В 1909 году он сам назначает себя на степень Мастер Храма и таким образом, претендует на то, чтобы подняться в иерархии посвященных выше любого из живых на тот момент членов Золотой Зари. На этом Кроули не останавливается и впоследствии самопосвящается в степень Мага (1915 год) и Совершеннейшего (1920-е годы).

Возвращаясь к рассмотрению учения и практик Золотой Зари, следует обратиться к тому, чем занимались ее члены различных уровней посвящения. Помимо инициатических ритуалов в перечень занятий членов ордена входил широкий круг магических дисциплин: ритуальная магия, алхимия, таро и т.д. Следует отметить, что теоретические и практические материалы ордена были предумышленно распределены неравномерно. Неофиту предлагались лишь простейшие начальные материалы, которые своей простотой вызывали вполне понятное недовольство и недоумение у тех участников, кто приходил в орден, имея определенный багаж знаний и опыта. В частности, А. Кроули вспоминает о своем разочаровании при вступлении в орден: «...“теоретическая лекция”, по которой мне предстояло сдавать экзамен для перехода на следующую ступень, выдавала их с головой. С меня взяли наиторжественнейшую клятву хранить орденские знания в строгой тайне. <...> И что же мне вручили под видом столь сокрушительных, но бесценных тайн? Буквы еврейского алфавита, названия планет с их соответствиями дням недели и список десяти каббалистических сефирот. Все это я знал уже

давным-давно; и, более того, любой недотепа-школьник смог бы выучить всю лекцию наизусть за двадцать четыре часа».⁸⁸ Однако это было вполне сознательным шагом, направленным на то, чтобы выстроить последовательность усвоения материалов учеником. И тот же Кроули буквально в следующем абзаце «Исповеди» признается: «Теперь я понимаю, что мой интеллектуальный снобизм был поверхностен и глуп. Соискатель действительно должен твердо усвоить основы. Он должен вдоль и поперек изучить терминологию и теорию магии, преподанную со строго научных позиций».⁸⁹ Таким образом первый орден оставался скорее подготовительным этапом на пути ученика, в то время как второй орден был периодом «зрелости», и все наиболее значимые орденские тексты и ритуалы осваивались именно на этом этапе.

Классическая ритуальная магия, основанная на текстах гримуаров, бесспорно, занимала одно из центральных мест в практике ордена. Ключевое значение в качестве источника ритуалов ордена имели тексты гримуаров, европейских магических книг, относящихся по времени своего появления к началу Нового времени. Как справедливо отмечает В. В. Винокуров, «гримуары составляют основу современной ритуальной магии таких эзотерических орденов как Золотая Заря».⁹⁰ Не удивительно потому, что многие члены Золотой Зари, включая Мазерса, участвовали в переводе и издании текстов гримуаров на английском языке. Особым авторитетом среди членов ордена пользовались «Малый ключ Соломона» и «Большой ключ Соломона», переводы которых были изданы благодаря усилиям Мазерса. Также Мазерс перевел и издал другой важный гримуар – «Книгу священной магии Абрамелина-мага». Среди перечисленных гримуаров большой популярностью пользовалась первая часть «Малого ключа», называемая «Гоэтия», которая содержит описания практик, состоящих в многодневном ритуальном очищении оператора, включающих пост, молитвы и омовение.

⁸⁸ Кроули А. Исповедь. Т. 1. М.: Ганга, 2011. С. 262.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Винокуров В. В. Фигура круга в эзотерических учениях. С. 311.

После завершения всех этих процедур считалось, что оператор готов приступить к вызову демона. Для этого чертился магический круг (где располагался сам оператор) и треугольник (куда должен был явиться демон), а затем читались различные заклинания, смысл которых сводится к тому, чтобы призвать и подчинить демона с помощью силы Бога. В этом смысле принципиально важно отличать «Гоеэтию» от различных форм сатанизма и поклонения дьяволу, поскольку в «Гоеэтии» не содержится идеи подчинения оператора вызываемым им демонам. Помимо этого, в недрах Золотой Зари были разработаны и собственные оригинальные ритуалы, впоследствии ставшие популярными в различных течениях западного эзотеризма. К таковым относятся, в частности, т.н. «ритуалы пентаграммы», которые имели большое значение в деятельности второго ордена, впоследствии были заимствованы другими эзотерическими группами.

Другой важной составляющей ритуалов Золотой Зари была т.н. «энохеанская магия». Эта традиция восходит к XVI веку и была создана британским математиком и эзотериком Дж. Ди и медиумом Э. Келли. Следует отметить, что система, разработанная Ди, осталась во многом незавершенной и представляла собой скорее не очень хорошо структурированный набор мистических откровений, символов, заклинаний, таблиц священных имен и т.п. Достаточно, например, отметить тот факт, что Ди не оставил даже стандартных правил чтения для «энохеанского языка», на котором были записаны полученные Келли видения. Руководители Золотой Зари приложили немало усилий для того, чтобы придать этой системе структуру; более того, они взяли на себя амбициозную задачу: вписать энохеанскую магию в систему западного эзотеризма, основанную на трудах Э. Леви (включающую таро, астрологию, алхимию и каббалу). Энохеанская магия считалась в ордене Золотой Зари чрезвычайно сложной темой. Ее изучение предписывалось лишь тем, кто завершил все начальные ступени обучения и достиг ступени Адепта.

Наравне с ритуальной магией, алхимия также играла значимую роль в числе интересов членов Золотой Зари и в официальных документах ордена. С первых ступеней ученику предписывалось запомнить «названия и алхимические символы трех природных первоначал», «принятые в алхимии соответствия металлов семи планетам» и «значение некоторых алхимических терминов, таких как Солнце и Луна Философов, Зеленый Лев, а также Король и Королева».⁹¹ В дальнейшем алхимические символы имели важное значение в посвятительной системе ордена. Например, при переходе на четвертую орденскую ступень, которая называлась «Практик», посвящаемому разъяснялось символическое значение Алхимической Ртути в ее связи с каббалой; при переходе со ступени Практика на следующую ступень Философа требовалось изучить значение трех ключевых символов, связывающих алхимию с астрологией: круга (Солнце), полумесяца (Луна) и креста (процесс ржавления металла). Эти три символа имели в системе Золотой Зари фундаментальное значение. Луна соответствовала «белой алхимической природе» и женскому началу, Солнце – «красной алхимической природе» и мужскому началу. Кроме того, из этих базовых алхимических и астрологических символов можно было получить производные астрологические символы, что должно было помочь в понимании эзотерического значения соответствующих им планет. Так, астрологический символ Сатурна рассматривался как соединения полумесяца и креста. Это, как отмечается в официальных документах ордена, означает, что «свинец снаружи подвержен ржавлению, а внутренне имеет лунную природу».⁹² Помимо основ алхимического символизма, кандидату на ступень Философа необходимо было помнить о многообразии алхимического языка: согласно «Шифрованному манускрипту» (ключевому документу, в котором излагаются основы учения Золотой Зари), «алхимический язык может быть религиозным, философским либо природным = солнце, минеральным =

⁹¹ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 507.

⁹² Там же. С. 550.

золото».⁹³ Таким образом, алхимия становилась в системе Золотой Зари одним из посредников, соединяющих различные формы эзотерического знания и различные уровни реальности друг с другом. Изучение алхимии не прекращалось на первых ступенях; оно продолжалось в течение всего процесса обучения в ордене.

Большую роль в разработке алхимической проблематики в официальном учении Золотой Зари сыграл Уэскотт, являвшийся одним из основателей ордена. Ему, в частности, принадлежит документ, подготовленный для членов высших ступеней Золотой Зари и известный как «Передаваемый свиток №VII». В этом документе, целиком посвященном алхимии, она противопоставляется современной химии. Уэскотт отмечает, что арабский слог «ал» означает определенный артикль; таким образом, алхимия есть ни что иное как Химия с большой буквы (в оригинале – “*The*” *chemistry*, с акцентом на добавление определенного артикля). В то время как химия является «наукой для утилитарного и коммерческого использования», алхимия «стремится постичь глубинную природу элементов, металлов и минералов».⁹⁴ В то же время, нельзя сказать, что Уэскотт противопоставляет алхимию научной картине мира, скорее речь идет о критике утилитарной ориентации современной науки. При этом Уэскотт отмечает связь развития алхимии с наукой в античности и в Средние века, указывая на наличие интеллектуальной свободы как на основной фактор развития алхимии. Поэтому-то, пишет Уэскотт, алхимия и была практически утеряна в Европе в раннем Средневековье, но сохранилась у арабов, «которые достигли больших успехов в развитии науки». Алхимия при этом выступает как Наука с большой буквы, нацеленная на познание подлинной реальности в противоположность современной науке, ориентированной на решение утилитарных задач. Алхимия, как пишет Уэскотт, существует в различных

⁹³ Там же. С. 551.

⁹⁴ Wescott W. Flying Roll VII. Alchemy / GoldenDawnPedia [Электронный ресурс]. URL: <http://www.goldendawnpedia.com/LiteraturePages/FlyingRolls/FlyingRoll7.htm> (дата обращения: 10.01.2014).

формах на разных планах реальности. В материальном мире она предстает как «оккультная химия» или «химия адептов», которая состоит в умении влиять на «астральную природу» физических тел; на более высоком уровне «психической алхимии» она выражается в обретении адептом «силы создавать живые формы»; на уровне интеллектуальном ее продуктами являются одухотворенные произведения искусства; наконец, высшей формой алхимии является духовная алхимия, смысл которой состоит в воссоединении человека с Богом. Помимо работы над внутренними документами ордена, Уэскотт вместе с Флоренс Фарр, также являвшейся членом Золотой Зари, участвовал (в качестве редактора) в работе над книжной серией *Collectanea Hermetica*. В этой серии был издан, помимо прочего, ряд классических работ по алхимии с комментариями Уэскотта. Таким образом, благодаря усилиям Уэскотта, в дополнение к официальным документам ордена его адепты получили возможность пользоваться и новыми изданиями классических эзотерических текстов.

Наконец, большое значение в системе Золотой Зари играло использование карт Таро. С. Л. Макгрегор Мазерс в работе «Таро. Краткое руководство по истолкованию карт» отстаивает представление о древнем происхождении колоды, указывая в качестве вероятного источника ее появления Древний Египет.⁹⁵ Весьма интересно также его последующее замечание о том, что колода Таро была известна и использовалась в Индии и Китае и, таким образом, у Мазерса она приобретает значение универсальной символической системы, связанной не только с западным, но и с восточным эзотеризмом.⁹⁶ В Золотой Заре предполагалось, что каждый член ордена должен самостоятельно подготовить собственную колоду Таро для ее дальнейшего использования, основываясь на материалах Мазерса и Уэскотта и колоде, выполненной Мойной Мазерс.⁹⁷ Здесь следует учитывать, что во многом это было обусловлено внешними причинами: в конце XIX века –

⁹⁵ Макгрегор Мазерс С. Л. Таро. Краткое руководство по истолкованию карт. М.: Энигма, 2010. С. 14.

⁹⁶ Там же. С. 9.

⁹⁷ Цицера С.Т., Цицера Ч. Магическое Таро Золотого Рассвета. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. С. 11.

начале XX купить колоду Таро было в Англии далеко не просто даже при большом желании. А. Уэйт, например, сообщает относительно колод Таро: «Их ввозят с континента, а колоды, которые там производятся в наши дни, весьма посредственны. Изготовители не могут предложить почти ничего, кроме некой итальянской колоды, которая почти непригодна для работы и к которой не прикоснется ни один уважающий себя исследователь. <...> Марсельская колода гораздо лучше, но ее и не встретишь на каждом углу – ни в городе, подарившем ей свое имя, ни в центре Парижа».⁹⁸ Колода Золотой Зари представляла собой оригинальный и тщательно разработанный материал. Большой внимание в ней уделялось цветовым соответствиям. Придворные карты колоды были подвергнуты серьезному творческому переосмыслению: карта Паж, в частности, впервые стала пониматься как фигура женского пола. Вопреки распространенному мнению, что это нововведение было сделано А. Кроули, мы можем обнаружить женскую фигуру Пажа уже в эскизах Мойны Мазерс, восходящих к наброскам Уэскотта.⁹⁹

Фундаментом для соединения всех этих многообразных элементов в единую систему стало учение каббалы, понимаемое, прежде всего, в духе «христианской каббалы», основу которой заложили в своих трудах такие авторы, как Рейхлин и Розенрот. Все без исключения авторы Золотой Зари отмечают фундаментальное значение каббалы для понимания западного эзотеризма. Это значение становится особенно понятно, если иметь в виду, что в Золотой Заре была предпринята попытка сопоставления различных эзотерических систем через сопоставления их с каббалой (известная сегодня благодаря работе Кроули «Liber 777», основанной на материалах ордена), а также тот факт, что система цветовых соответствий, лежавшая в основе ритуальной практики ордена, также была связана с каббалой.

⁹⁸ Уэйт А. Таро Золотой Зари. М. Энигма, 2010. С. 34.

⁹⁹ Küntz D. (ed.) The Golden Dawn Court Cards. Holmes Publishing Group, 1996. P. 6.

Подводя итоги данной главы, отметим, что, несмотря на спорность источников материалов Золотой Зари, основателям ордена удалось выстроить и предложить его членам вполне целостную и последовательную систему изучения западного эзотеризма, в которой были связаны воедино такие разнородные элементы, как «Гюэтия», энохеанская магия, таро и алхимия. Глубинным же философским основанием этого синтеза стало учение каббалы, понимаемое в Золотой Заре как форма религиозной философии и сравнительного религиоведения, которая позволила сформировать универсальный язык для описания различных элементов западной традиции и сделать фундамент всей мировоззренческой системы ордена в большей степени рационально обоснованным. Более подробный анализ каббалистического учения Золотой Зари как философской системы будет проведен нами далее в §1 четвертой главы.

§ 2. Золотая Заря в контексте западного эзотеризма конца XIX – начала XX века

Учение Золотой Зари базировалось на широком спектре исторических традиций, с которыми его создатели связывали свои идеи. Перечень таких традиций весьма многообразен: несмотря на то что на первый взгляд учение Золотой Зари целиком и полностью кажется основанным на иудейском и христианском мистицизме, а название ордена акцентирует внимание на эллинистической культуре, в действительности, в среде членов этой организации мы обнаруживаем обращение к широкому спектру региональных тем. В общем виде их можно связать с тремя основными областями: Ближним Востоком, Европой и Индией. Большое значение для развития британского оккультизма в конце XIX – начале XX века в целом и Золотой Зари в частности имел при этом тот факт, что под властью Великобритании на тот момент находилась как Индия, так и Египет, которые рассматривались как источник эзотерической мудрости и вдохновляли

многих авторов того времени. В этом смысле анализ ситуации, сложившейся в Золотой Заре, позволяет составить более полное представление об интересе к традициям различных регионов и эпох, существовавшем в то время в Европе (ведь интересы членов ордена были весьма разнообразны и, фактически, включали все, чем интересовались люди, связанные с эзотеризмом, в конце XIX – начале XX века). С другой стороны, в концепциях, разрабатываемых в ордене, мы видим зародыши будущих эзотерических течений (например, викки).

Говоря о региональных темах в мировоззрении членов Золотой Зари, следует начать с того, что учение ордена, без сомнения, является формой *западного* эзотеризма. При этом у некоторых авторов, связанных с Золотой Зарей, прослеживается идея о необходимости строго и последовательно придерживаться именно западного характера эзотерической деятельности. Например, Дион Форчун пишет об этом следующим образом: «Неразумно применять к определенному типу психофизической организации методы развития, предназначенные для другого типа; они либо не дадут адекватных результатов, либо приведут к непредвиденным и, возможно, нежелательным последствиям. Автор далек от осуждения восточных методов или порицания конституции человека Запада, который таков, каким сотворил его Бог. Просто напомним старую поговорку: что для одного человека пища, то для другого яд»¹⁰⁰. Здесь, однако, надо понимать, что еще с конца XVIII «западный» оккультизм понимался в соответствующих кругах весьма специфическим образом. Для европейских оккультистов эзотерическая традиция Запада была тем сокровенным знанием, которым владели жрецы Египта. Впоследствии оно было сохранено Моисеем во время бегства из Египта и приобрело свой современный вид в учении иудейской каббалы. Элифас Леви, автор, несомненно, повлиявший на систему Золотой Зари пишет, выражая вполне характерную для оккультных кругов того времени позицию, следующее: «Моисеем было сказано, что народ Израиля унес

¹⁰⁰ Форчун Д. Мистическая Каббала. М.: София, 2005. С. 25.

священные сосуды египтян, во время исхода из страны порабощения. Это высказывание аллегорично, потому что вряд ли великий пророк вдохновил свой народ на воровство; этими священными сосудами были таинства египетской науки, познанные Моисеем при дворе фараона».¹⁰¹

Итак, истоки эзотерических учений Запада члены Золотой Зари усматривали, преимущественно, в Египте. Такая концепция была отнюдь не нова: еще в XVIII веке Курт де Жебелен популяризировал в Европе концепцию о египетском происхождении таро, которое впоследствии стало ядром западного эзотеризма. В 1798-1801 годах египетский поход Наполеона и связанная с ним научная работа, в ходе которой Европа получила массу новых сведений относительно истории Египта, подогрели интерес к этому региону, в том числе, в кругах эзотериков. В свете этого не удивительно, что многие члены Золотой Зари обращались к изучению египетской религии и магии. Это относится, в частности, к руководителю Золотой Зари С. Л. Мазерсу, которого современники вспоминали не только как оккультиста, но и как египтолога-любителя. Об интересе Мазерса к Египту свидетельствуют сохранившиеся воспоминания членов Золотой Зари. При этом различные источники по-разному оценивают серьезность этого увлечения. А. Уэйт, в частности, вспоминает: «Когда мы встретились в другой раз, он, пошатываясь, как обычно, под грудой книг, сообщил мне: “Я оделся иероглифами, как ризою” – из чего я заключил, что он с головой погрузился в египетские штудии»¹⁰². Другой член ордена, Броуди-Иннес, отзываясь о Мазерсе, высоко оценивая его знания о Древнем Египте: «...один египтолог с мировым именем сказал: “МакГрегор – воскресший фараон. Всю свою жизнь я изучал высушенные кости, он же оживил их”. <...> Однако были и те, кто говорил, что его знание Каббалы и египтологии было поверхностным, “пересказом” чужих работ. Кто будет решать? Однако я знаю, что на многие мои вопросы я тут же получал ответы, и ответы удовлетворительные, с

¹⁰¹ Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо, 2004. С. 229.

¹⁰² Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 107.

многочисленными ссылками на специалистов по данному вопросу, доказывающие хорошее знание предмета, и я ни разу не обнаружил ошибки».¹⁰³ В практике Золотой Зари египетские образы фигурируют очень часто: изображения четырех керубов, фигурки энохианских шахмат, символы на колоннах храма Золотой Зари – все это выполнено с отсылками к Древнему Египту. В конце 1890-х Мазерс также разработал серию драматических ритуалов в египетском стиле. Находясь в Париже, он начал организовывать их проведение для широкой публики на сцене театра «Бодиньер».

Интерес к Египту был, в данном случае, свойственен не только Мазерсу. Так, А. Уэйт посвящает Египту весьма пространную статью в «Энциклопедии масонства». В ней он критикует как современных ему эзотериков, так и представителей академического сообщества. Первых он критикует за то, что они «под именем египетских мистерий обычно представляют нам фрагменты из Апулея и Ямвлиха, как если бы эти последние были свидетелями того, что уже для них было далеким прошлым».¹⁰⁴ Академическое же сообщество Уэйт критикует за то, что они чрезмерно сконцентрировали свое внимание на погребальном культе Египта как наиболее доступном, не освещая в то же время «посвящения и продвижение кандидата в этом мире».¹⁰⁵ Для Уэйта же Египет важен именно как некая точка отсчета в легендарной истории масонства, как страна, в которой масон может найти истинное знание и ключи к истинному масонскому посвящению. Таким ключом Уэйт считает миф об Осирисе, который, по его мнению, выражает сущность учения мистерий, состоящую в концепции «бессмертия в воссоединении». «Великое учение, великое откровение всех истинных мистерий в том, что Осирис жив, но он известен и под другими именами. Мы, масоны, также ищем единения всех, отчаливших

¹⁰³ Некрологи на смерть МакГрегора Мазерса. // Сайт московской ложи «Убежище Пана» [Электронный ресурс]. URL: <http://oto.ru/cgi-bin/article.pl?articles/library/14-3.txt> (дата обращения 10.01.2014).

¹⁰⁴ Уэйт А. Новая энциклопедия масонства. СПб., М., Краснодар: Лань, 2003. С. 206.

¹⁰⁵ Там же.

от берега жизни, с Осирисом, так как мы верим – вместе с Элифасом Леви – в воскресение Хирама».¹⁰⁶ Дальше всех в своем интересе к Египту, пожалуй, зашел другой член Золотой Зари – Алистер Кроули. В созданном им учении телемы ключевое место было отведено именно египетским темам и образам: Исиде, Осирису и Гору, Нуит и Хадит и т.п.

Обращаясь к ближневосточным темам в учении Золотой Зари, нельзя обойти стороной каббалу, которую без преувеличения можно назвать ядром эзотерической системы данного ордена. Зная это, легко прийти к умозаключению о том, что в Золотой Заре большое внимание уделялось изучению иудейской культуры. Такой вывод, однако, не вполне верен. Чтобы понять это, необходимо отметить, что в Золотой Заре изучали не столько оригинальную каббалу, сколько работы авторов, представлявших течение «христианской каббалы», в особенности Афанасия Кирхера и Кнорра фон Розенрота. Сама система сфирот и путей на Древе Жизни заимствована в учении Золотой Зари у Кирхера, и в этом плане сильно отличается от более традиционных и собственно иудейских систем. Соотнесение же Древа Жизни с Таро, имеющее фундаментальное значение в системе Золотой Зари было взято Мазерсом у Элифаса Леви и переработано в соответствии с собственными соображениями Мазерса по данному вопросу.

Говоря о европейских темах в творчестве членов Золотой Зари, следует особо выделить два направления развития этих тем: немецкое и британское. В историческом плане в доктрине ордена большое внимание уделялось и Греции как колыбели современной западной цивилизации, в особенности греческим мистериям и греческой алхимии. В то же время, греческой культуре в Золотой Заре приписывалась скорее посредническая роль. Греция представлялась в рамках этой концепции наследницей более древних культур: Египта, Месопотамии и даже Индии – например, в перспективе истории алхимии.¹⁰⁷ В то же время, отдельные члены Золотой Зари, например,

¹⁰⁶ Там же. С. 207.

¹⁰⁷ Regardie I. The Complete Golden Dawn System of Magic. Tempe: New Falcon Publications, 1984. Vol. 2, p. 53.

А. Уэйт относились к греческим мистериям с большим вниманием. Уэйт также отмечал, что греческая культура и религия, во многом, являются самостоятельным феноменом. Представление о заимствовании из Египта в историческом смысле представляется ему ошибочным; в то же время оно «вполне удовлетворительно в легендарном плане».¹⁰⁸ Несмотря на определенный интерес к Древней Греции, особенно к греческому мистицизму, следует, однако, отметить, что в практике Золотой Зари прямые отсылки к греческой религии относительно редки. Тем не менее, при желании их можно обнаружить. Интересным примером здесь является переосмысление карты «Влюбленные» в колоде «Новое ритуальное Таро Золотой Зари», разработанной и описанной Ч. Цицерио на основе материалов Золотой Зари, переданных ему И. Регарди. Карта «Влюбленные» в этой колоде отсылает к греческой мифологии: традиционные варианты сюжета на ней заменены изображением Персея, спасающего Андромеду.¹⁰⁹

Отсылкам к Германии в системе Золотой Зари исследователями нередко уделяется не так много внимания, как они заслуживают. Это тем более странно, если учесть, что, как это было рассмотрено выше, легендарная история Золотой Зари берет свое начало именно из Германии. Однако важно подчеркнуть, что это относится далеко не только к легендарной, но и к реальной истории Золотой Зари: ведь прежде, чем стать руководителями Золотой Зари, Уэскотт, Мазерс и Вудман являлись членами другой эзотерической организации, Английского общества розенкрейцеров (обычно называется сокращенно S.R.I.A. или Soc. Ros.). Английское общество розенкрейцеров было основано в 1866 году британским эзотериком Р. У. Литтлом в тесном сотрудничестве с Кеннетом Маккензи (который, как было указано выше, является одним из наиболее вероятных кандидатов на роль автора Шифрованной рукописи Золотой Зари). Учение S.R.I.A. было тесно связано с масонством и в ряде своих аспектов восходило к немецкому

¹⁰⁸ Уэйт А. Новая энциклопедия масонства. С. 366.

¹⁰⁹ Cicero C. The New Golden Dawn Ritual Tarot. St. Paul: Llewellyn Publications, 1991. Pp. 42-43.

Ордену златорозового креста, активно действовавшему в XVIII веке. В частности, именно оттуда была взята система степеней Золотой Зари, которые описывают путь духовного развития члена этой организации и задают основу ее внутренней структуры. Эта система степеней впоследствии была заимствована у S.R.I.A. Золотой Зарей, таким образом, также испытавшей опосредованное влияние Ордена златорозового креста.

Учитывая все вышесказанное, нет ничего удивительного в том, что во время кризиса Золотой Зари, связанного с утратой прежним руководством ордена легитимности, такие члены ордена как Броуди-Иннес и Фелкин именно в Германии стремились найти источник подлинного учения, который бы вновь позволил обрести их организации легитимность. В ходе этого поиска Фелкин познакомился, в частности, с Р. Штайнером, которого счел посвященным высокой степени и у которого попытался заручиться поддержкой для легитимации своего Ордена Утренней Звезды.

Что касается британского направления, то для организации, появившейся в Англии, это не должно казаться нам необычным. У. Б. Йейтс, С. Л. Мазерс, А. Кроули – вот лишь наиболее известные фигуры, которые регулярно ссылались на свое древнее британское происхождение. Мойна Мазерс описывает увлечение своего мужа историей и традициями Британии следующим образом: «В свободное время он собирал и внимательно изучал источники по кельтской традиции и символике. Такая любовь к кельтской символике передалась ему по наследству, от шотландских предков».¹¹⁰ Помимо этого, Мазерс приписывал себе дворянское происхождение, возводя историю своей семьи к знатному роду Мак-Грегоров из Гленстрэ. Другой член Золотой Зари, Алистер Кроули, по-видимому, перенял это увлечение от Мазерса. В результате этого он в определенный период своей жизни стал именовать себя Алистером Мак-Грегором, связывая себя с тем же кланом, что и Мазерс. «Подобно Мазерсу, Кроули начал носить одежду шотландских горцев, в том числе юбку-шотландку, перешитую из шотландки Мак-Грегора.

¹¹⁰ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 107.

Он восхищался Мак-Грегорами, считая их “самым царственным, несправедливо оклеветанным, романтичным, храбрым и одиноким из родовых кланов”¹¹¹. В наибольшей степени, однако, интересовался всем, что связано с историей и мифологией Британии, поэт и член Золотой Зари У. Б. Йейтс. В то время, как Мазерс и Кроули интересовались преимущественно Шотландией, в центре внимания Йейтса была Ирландия. В его творчестве мы неоднократно встречаем отсылки к этой теме. Ярким примером этого является книга «Кельтские сумерки», включающая рассказы о «народе холмов», духовидцах и ирландских чернокнижниках, а также многочисленные отсылки к кельтскому фольклору, свидетельствующие об определенных познаниях автора в этой области. Йейтс выступал не только как автор, но также как собиратель ирландского фольклора: под его редакцией вышла книга «Волшебные и народные сказки ирландских крестьян». Из всего вышесказанного может сложиться впечатление, что народные традиции Британских островов должны были занимать важное место в учении и практике Золотой Зари. Это, однако, далеко не так: в области магической практики и эзотерической системы Золотой Зари мы не обнаруживаем кельтского влияния. Это увлечение кельтской культурой, однако, важно для последующей истории западного эзотеризма, поскольку носит не случайный характер, а является частью процессов, происходивших в то время в оккультных кругах и, шире, в обществе в целом. Несколько десятилетий спустя, в том числе под влиянием общения с Кроули, другой оккультист, Дж. Гарднер, создаст собственную религиозно-магическую систему, называемую виккой, в которой фольклор народов Британии будет занимать центральное место.

Если влияние ближневосточных и европейских сюжетов на учение Золотой Зари достаточно очевидно, то темы, связанные с Индией, напротив, на первый взгляд не занимают важного места в системе этой организации. Между тем, показательно, что даже авторы, выступавшие в вопросах

¹¹¹ Бут М. Жизнь Мага. Биография Алистера Кроули. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2004. С. 156.

эзотерической практики за следование западному пути, в своих работах использовали терминологический аппарат, заимствованный из восточных учений. Так, упомянутая выше Дион Форчун, хотя и говорит про то, что западному человеку надлежит пользоваться западными практиками, объясняет это особой «расовой дхармой Запада»,¹¹² каббалу именует «Йогой Запада»,¹¹³ а католические духовные практики описывает как разновидность Бхакти-Йоги.¹¹⁴

Для европейца XIX века Индия оставалась непонятной, загадочной страной, полной волшебных тайн и мистических секретов. Авторы этого времени рисовали образы могущественных индийских «факиров»: «Один из обычных их опытов состоит в следующем: на расстоянии двух аршин от факира, сидящего на полу, ставят горшок с землей, куда сажают зерно какого-либо растения. Он устремляет на него свой взгляд, мало-помалу бледнеет и застывает в своей позе <...>. По прошествии некоторого времени из зерна вырастает побег и быстро увеличивается в размере».¹¹⁵ Однако интерес к Индии в Европе часто носил эпизодический характер, а заимствованная из Индии терминология и образность долгое время не занимали в западном эзотеризме центрального места. Популяризация религиозных идей Индии в Европе и США в XIX веке во многом связана с деятельностью Всемирного Теософского общества Е. П. Блаватской, созданного в 1875 году.

Деятельность Теософского общества вызвала широкий резонанс в среде европейских эзотериков и во многом определила ту среду, в которой пробуждался и выросал интерес к эзотеризму у людей того времени. Фактически, само представление о том, что такое эзотеризм, нередко основывалось именно на учении Теософского общества. О большом интересе к Индии в среде членов Золотой Зари свидетельствует тот факт, что многие

¹¹² Форчун Д. Мистическая Каббала. С. 25.

¹¹³ Там же. С. 28.

¹¹⁴ Там же. С. 21.

¹¹⁵ Папюс. Практическая магия. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 11-12.

из них также входили в Эзотерическую секцию Теософского общества Е. П. Блаватской. Масштабы двойного членства на определенном этапе оказались настолько значительными, что Блаватская была вынуждена ввести специальные правила касательно одновременно членства в Теософском обществе и Золотой Заре.¹¹⁶ В Эзотерической секции Теософского общества состояли такие ключевые деятели Золотой Зари, как А. У. Эйтон, Ф. Л. Гарднер и даже Уэскотт, один из основателей ордена. Всего же в Эзотерической секции Теософского общества, согласно одному из писем Ф. Л. Гарднера, состояло не менее 20 членов Золотой Зари.¹¹⁷ Можно было бы предположить, что такая связь лишь случайна, или что указанные деятели искали в Золотой Заре альтернативу Теософскому обществу, однако это отнюдь не так. Когда руководство Теософского общества запретило членам Эзотерической секции членство в иных эзотерических группах, Ф. Л. Гарднер не только немедленно известил Блаватскую о своем членстве в Золотой Заре, но и был готов покинуть ряды ордена, если бы не улучшение отношений между Золотой Зарей и Теософским обществом, которое позволило Гарднеру сохранить свое двойное членство. Гарднер был лично знаком с Блаватской, являлся членом Ложи Блаватской и поддерживал хорошие отношения с основательницей Теософского общества вплоть до самой ее смерти в 1891 году, когда Гарднер присутствовал на церемонии ее кремации.¹¹⁸

Даже те члены Золотой Зари, которые не входили в состав Теософского общества, с уважением относились к этой организации и ее основательнице. В частности, Мазерс и Кроули высоко оценивали познания Блаватской в оккультных вопросах. Согласно воспоминаниям М. Мазерс, ее муж испытывал «глубокое восхищение» перед личностью Блаватской.¹¹⁹ Кроули оценивает творчество Блаватской следующим образом: «Лучшая из

¹¹⁶ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 130.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Howe E. (ed.) *The Alchemist of the Golden Dawn*. P. 13.

¹¹⁹ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 102.

серьезных попыток систематизировать данные сравнительного религиоведения была предпринята Блаватской. Она обладала потрясающим гением для овладения сутью религий, но не смогла классифицировать их».¹²⁰ Отдельные члены Золотой Зари так увлеклись индийскими темами, что окончательно отходили от интереса к западному эзотеризму. К числу таковых относится А. Беннет, наставник А. Кроули, переехавший с помощью последнего в Индию, где стал буддистским монахом.

Как указывает ряд авторов, сама идея «Тайных учителей», составлявшая основу легенды Золотой Зари, весьма похожа на идею «Махатм» Блаватской, и в этом смысле здесь также можно усмотреть влияние ее идей на основателей Золотой Зари. Впрочем, влияние не было односторонним: сама Е. П. Блаватская в своих работах ссылается на «Разоблаченную каббалу» Мазерса при анализе каббалистической космологии.¹²¹ Вероятно, именно под влиянием теософии в систему Золотой Зари вошли и отдельные элементы индийских духовных систем, примером чего является работа с символами таттв, практиковавшаяся адептами ордена. Описания таттв, их цветовые соответствия и эзотерические интерпретации, принятые в Золотой Заре, соответствуют тем, что приводит Блаватская в «Инструкциях для учеников внутренней группы» (Инструкция III).¹²² в Золотой Заре основными документами, содержащими информацию о таттвах, была «Вводная статья о таттвах» и специальная инструкция под названием «Таттвы восточной школы». Автором «Вводной статьи о таттвах» был Дж. У. Броуди-Иннес, являвшийся членом Теософского общества еще до вступления в Золотую Зарю и ставший впоследствии руководителем «Шотландской ложи» Теософского общества. Второй документ не подписан, но И. Регарди в «Полной системе магии Золотой Зари» отмечает, что документ был датирован 1894 г. и предназначался для адептов степени Философа. Регарди также отмечает, что документ был «первоначально выдан Ф. Л. Гарднеру»,

¹²⁰ Кроули А. Liber 777. М.: Ланселот, 2006. С. 104.

¹²¹ Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Т. 1. М.: Эксмо, 2005. С. 325.

¹²² См.: Блаватская Е. П. Инструкции для учеников внутренней группы. М.: «Сфера», 2006. С. 106-210.

но не указывает, кто являлся его автором.¹²³ Так или иначе, складывается впечатление, что инструкции, связанные с таттвами, писались и читались, в первую очередь, членам Теософского общества, состоявшим в Золотой Заре.

Важно отметить, однако, что восточные инструменты и практики в Золотой Заре подверглись основательной переработке, что позволило вписать их в оригинальную систему ордена. Использование таттв в практике скраинга в Золотой Заре сопровождалось применением символов, более традиционных для западной магии: пентаграмм, энохеанских имен и т.п. Сам опыт членов, практиковавших скраинг с применением таттв, также неизменно описывался в терминах Запада. Показательно в этом отношении описание скраинга с использованием символа Таджас Притхиви, сделанное Мойной Мазерс: «Использую пентакль и произношу имена земли, я вижу перед собой что-то вроде Ангельского Короля Элементалей. <...> В правой руке он несет жезл, рукоять которого является чем-то вроде пентакля, а древко и наконечник похожи на Огненный Жезл. В левой руке (я не смогла хорошо рассмотреть), он несет Огненный Жезл. Я думаю, что (его) правая рука указала вверх, а левая вниз, а это знак инвокации сил. Маленькие фигурки из рода гномов приходят на его зов»¹²⁴. Таким образом, мы видим, что заимствование в данном случае носило эпизодический, сугубо прикладной характер. Символы использовались постольку, поскольку они удобно включались в целостную систему, а их использование и интерпретация целиком и полностью были обусловлены общим характером учения ордена. Возможность такого заимствования была обусловлена самой природой эзотерического знания. Ведь эзотерика по самой своей сути полагает себя знанием вневременным, пребывающим по ту сторону всех культурно-исторических различий. И в этом смысле синтез разных систем и разных традиций в едином, целостном учении и есть основополагающий внутренний импульс, движущий оккультистом.

¹²³ Regardie I. The Complete Golden Dawn System of Magic. Tempe: New Falcon Publications, 1984. Vol. 2, p. 41.

¹²⁴ Мазерс М. О скраинге. // Сайт московской ложи «Убежище Пана» [Электронный ресурс]. URL: http://www.oto.ru/cgi-bin/article.pl?articles/magic_basics/practics/4-vestigia.txt (дата обращения 10.01.2014).

При этом следует отметить, что отдельные члены ордена, такие как Эйтон, связанный с Теософским обществом, очевидно уделяли индийским духовным учениям, понимаемым как правило через призму теософии, гораздо больше внимания. Так, Эйтон в одном из своих писем пишет о значимости йоги и рекомендует теософскую литературу по этой теме.¹²⁵ С его точки зрения, йога является основным путем обретения «высших духовных сил», которые обеспечивают действенность таро, астрологии и иных магических инструментов и без которых эти инструменты не имеют никакого смысла, а значение символов не может быть правильно понято. Иными словами, йога для Эйтона была источником того самого «гнозиса», достижение которого является целью каждого эзотерика. В то же время, другие авторы искали источник «духовных сил» в иных традициях, что видно на примере Уэйта, увлеченного христианским мистицизмом и масонством. В противоположность Эйтону, Уэйт демонстрирует последовательное критическое отношение к творчеству Блаватской. Признавая успехи Теософского общества в «расширении и централизации изучения восточной оккультной философии», он резко критикует идеи Блаватской относительно каббалы.¹²⁶ Такое расхождение интересов и понимания природы эзотеризма могло игнорироваться только до определенного момента, и в напряженной ситуации оно, по-видимому, стало одной из ключевых точек раскола в Золотой Заре.

Подводя итоги, можно сказать, что двумя непосредственными источниками учения Золотой Зари можно считать системы S.R.I.A. и Теософского общества Е. П. Блаватской. Именно в этих организациях начинало изучение эзотеризма большинство будущих членов Золотой Зари, и, несомненно, они привносили идеи этих организаций в учение Золотой Зари. Безусловно, учение и практика Золотой Зари представляют собой сложную систему, основанную на заимствовании сюжетов различных

¹²⁵ Howe E. (ed.) *The Alchemist of the Golden Dawn*. P. 25.

¹²⁶ Уэйт А. *Каббала*. М.: Центрполиграф, 2010. С. 567-569.

регионов и эпох. Однако в данном случае важен не только и не столько сам факт этих заимствований, сколько то, что из всего этого множества разрозненных тем, образов, оккультных практик основателям ордена удалось создать вполне целостную, самодостаточную систему, которая впоследствии окажется одним из краеугольных камней современного западного эзотеризма.

§ 3. Влияние Герметического Ордена Золотой Зари на западный эзотеризм и новые религиозные движения в XX веке

В 1901 году в связи с рядом скандалов, возникших в связи с деятельностью ордена, и внутренних противоречий многие бывшие члены организации покинули ее, а сам орден был переименован в Орден М. Р. (сокращение от немецкого слова *Morgenröte* – «утренняя заря»). Поскольку прежний лидер Золотой Зари, Мазерс, утратил свой прежде неоспоримый авторитет, эту новую организацию возглавили, начиная с 3 мая 1902 года, три лидера – Баллок, Фелкин и Броуди-Иннес.¹²⁷ Мазерс, в свою очередь, создал и возглавил альтернативную организацию, названную Орденом Альфы и Омеги и представлявшую собой группу посвященных изначальной Золотой Зари, сохранивших верность Мазерсу. Хотя точное время окончательного оформления этой группы неизвестно, скорее всего она начала свою деятельность уже в 1901 году.¹²⁸ Наиболее известной фигурой, связанной с деятельностью Альфы и Омеги, была Дион Форчун; также активное участие в ней принимала Мойна Мазерс, жена С. Л. Мазерса. Именно благодаря ей деятельность этой организации продолжилась даже после смерти Мазерса в 1918 году. Что же касается Ордена М. Р., то в нем главным «медиумом» стал Фелкин, связавшийся, по его словам, с некими «Солнечными Учителями». Эта связь для многих участников организации означала надежду на восстановление связи с «Тайными Учителями», которые

¹²⁷ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 413.

¹²⁸ Samuel Liddel McGregor Mathers // Grand Lodge of British Columbia and Yukon [Электронный ресурс]. URL: http://freemasonry.bcy.ca/biography/esoterica/mathers_m/mathers_m.html (дата обращения: 10.01.2014).

должны были дать новые инструкции членам ордена. Совместно с Броуди-Иннесом Фелкин стремился сохранить орден и разрешить все более явно проявляющиеся внутренние противоречия. Однако разрушение первоначального единства запустило процесс разделения, который не мог быть остановлен, поскольку у членов ордена были весьма различные представления о том, в каком направлении ему следует развиваться дальше.

В 1903 году от М. Р. откололась группа, названная «Независимый и исправленный орден R.R. et A.C.». Этой группой руководил известный в эзотерических кругах деятель Артур Эдвард Уэйт. Формально Уэйт сформулировал свою задачу следующим образом: «переписать Ритуалы хорошим английским языком» и исправить их в соответствии с изначальными документами Золотой Зари.¹²⁹ На деле это означало скорее формальное следование исходным правилам и переработку документов в соответствии с целями Уэйта, который стремился отойти от практики ритуальной магии, присущей старой Золотой Заре, в пользу мистических упражнений, направленных на обладание «Дарами Духа». Перси Баллок, по-видимому, разочаровавшись в Золотой Заре, отошел от дел ордена. С другой стороны, Броуди-Иннес и Фелкин, фактически, начали работу по масштабному реформированию ордена под новым названием – «Орден Утренней Звезды». Фелкин занялся поиском Тайных Учителей в физическом облики. Занимаясь этими поисками в Германии, он познакомился с Рудольфом Штайнером, которого счел розенкрейцером высокой степени посвящения, а также с рядом других лиц, которым он приписал аналогичный статус. Фелкин, кроме того, оказался весьма активным организатором. В частности, в 1912 году он учредил представительство своего ордена в Новой Зеландии, в 1916 – несколько лож в Европе.

Завершением этого этапа истории распада Золотой Зари следует считать 1930-е годы. Прекращение функционирования первых организаций, возникших после разрушения Золотой Зари на базе ее учения, было связано с

¹²⁹ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 431.

деятельностью И. Регарди. В 1933 году он вступил в Орден Утренней Звезды, а во второй половине 1930-х годов опубликовал большинство сохранившихся материалов Золотой Зари, мотивируя это стремлением сохранить материалы первоначального ордена. Обнародование материалов привело к постепенному угасанию организаций, до того претендовавших на сохранение некоторых тайн Золотой Зари, поскольку теперь эти тайны оказались доступными для всех желающих вне каких бы то ни было орденов, так что прежний формат их работы оказался попросту нежизнеспособным. Открытая публикация материалов Золотой Зари привела к последствиям разного рода. Помимо того, что она ускорила окончательное угасание и распад орденов, пытавшихся в той или иной мере сохранить традиционный формат работы Золотой Зари, она инспирировала появление ряда эзотерических организаций, не имевших прямой связи с первоначальным орденом, но включивших элементы учения и практики Золотой Зари в свои системы. С другой стороны, она привела к появлению нового типа организаций, которые могут быть охарактеризованы как попытки реконструкции Золотой Зари в первоначальном виде, но уже в новом формате, когда сохранение тайны имеет скорее эстетическое значение и значение этической тренировки адепта, чем собственно значение сохранения каких бы то ни было секретов.

Но история Золотой Зари на этом не завершилась. Среди членов рассмотренных выше орденов-преемников Золотой Зари нашлись люди, обладающие незаурядным организаторским талантом, которые смогли построить собственные магические организации, уже вполне самостоятельные и лишь косвенно связанные с оригинальным орденом, поскольку их основатели никогда не состояли в Золотой Заре. Самые известные примеры такого рода – Дион Форчун и Пол Фостер Кейс. Дион Форчун – псевдоним, который использовала писательница и эзотерик Вайолет Мэри Ферт (1890 – 1946), бывшая членом ордена Альфы и Омеги. В

1922 году¹³⁰ она вместе со своим мужем организовала собственную эзотерическую группу под названием Братство Внутреннего Света (автоисторические источники указывают 1921¹³¹ в качестве года начала деятельности организации в рамках Теософского общества и 1924 год¹³² в качестве времени начала самостоятельной деятельности). Первоначально эта организация существовала в рамках Теософского общества под названием «Ложя христианских мистиков Теософского общества», однако очень быстро она приобрела вполне самостоятельный характер. Основной функцией общества являлась подготовка учеников, которая состояла из двух этапов: «Малых Мистерий» (соответствовавших ступеням Золотой Зари от Неофита до Философа) и «Больших Мистерий» (соответствовавших степеням Адепта в Золотой Заре). На основе учения Братства Внутреннего Света было создано несколько групп, действующих в настоящее время и осуществляющих подготовку учеников в соответствии с идеями Дион Форчун. Одна из них называется Служителями Света (Servants of the Light), другая – Обществом Внутреннего Света (The Society of The Inner Light). Еще одним членом ордена Альфы и Омеги, создавшим собственную магическую систему, стал Пол Фостер Кейс (1884 – 1954). Его группа получила название Строители Святилища (Builders Of The Adytum, более известна как В.О.Т.А.). В основу учения этой организации легла система Золотой Зари, соединенная с элементами масонства и аналитической психологии, а также с собственными идеями Кейса. Строители Святилища, на сегодняшний день объединяющие около 5000 человек,¹³³ представляют собой одно из самых влиятельных и многочисленных эзотерических объединений в США.

Кроме организаций, созданных бывшими членами Альфы и Омеги и частично отошедших от учения оригинального ордена в сторону идей своих

¹³⁰ King F. Modern Ritual Magic. Dorset: Prism Press, 1989. P. 143.

¹³¹ Dion Fortune / Servants of Light School of Occult Science [Электронный ресурс]. URL: <http://www.servantsofthelight.org/aboutSOL/bio-dion-fortune.html> (дата обращения: 19.08.2014).

¹³² Inner Light Works and Aims 1 / The Society of the Inner Light [Электронный ресурс]. URL: <http://www.innerlight.org.uk/works/works.html> (дата обращения: 19.08.2014).

¹³³ Barrett D. V. Builders of the Adytum // Encyclopedia of New Religious Movements. Routledge, 2006. P. 77.

основателей, по-прежнему существуют организации, использующие название «Золотая Заря» и претендующие на преемственность от оригинального ордена. К их числу относится орден, созданный супругами Чиком и Табатой Цицero, а также Золотая Заря Д. Гриффина. Существование подобных организаций ставит перед нами довольно интересный вопрос: если все материалы Золотой Зари были опубликованы и получить их сегодня любому интересующемуся не составляет труда, то каково же место подобных организаций в современном западном эзотеризме? Этот вопрос можно рассмотреть в нескольких аспектах. С одной стороны, следует понимать, что понятие «эзотерического» не подразумевает обязательного формального сокрытия информации (текстов, содержания учений) от непосвященных, а скорее апеллирует к неким тайным знаниям, которые непосвященные просто не могут понять по определению, так как условием для их понимания является изменение сознания адепта в ходе процесса «посвящения». С другой стороны, их деятельность может быть интерпретирована как содержащая элемент ролевой игры в жанре исторической реконструкции, направленной на приобщение к эстетике, присущей первоначальному ордену. Как и для участников всякой исторической ролевой игры, будь то реконструкция Крестовых походов, Второй Мировой войны или Герметического Ордена Золотой Зари, важной темой здесь оказывается прикосновение к чему-то вдохновляющему и исторически значимому, существовавшему ранее.

Этим, однако, значение ордена в истории западного эзотеризма не ограничилось: система Золотой Зари, что представляется нам гораздо более важным и интересным, стала основой для появления новых учений, развивавших и переосмысливавших исходный материал самым различным образом и включавших его в контекст собственных систем, что во многом обусловило специфику нового этапа в истории западного эзотеризма. Учение и ритуальные практики Золотой Зари оказались востребованными, в первую очередь, потому, что Золотая Заря предложила то, чего никогда не было до нее – систематическое изложение эзотерических воззрений и практик. В этом

отношении не удивительно, что элементы учения Золотой Зари были восприняты самым широким кругом авторов, пишущих об эзотеризме с различных мировоззренческих позиций – от сатанизма до викки. Ритуальные практики ордена, в особенности Малый Ритуал Изгоняющей Пентаграммы (МРИП), в современном эзотеризме стали общим местом и существуют в десятках вариантов, соответствующих особой стилистике различных групп, например, викканский, египетский, телемитский и т.д.

Интересным примером заимствования идей Золотой Зари и их совмещения с элементами, изначально отсутствовавшими в учении и символике ордена, является Кельтская Золотая Заря Дж. М. Грира. Это ни в коем случае не попытка реконструкции оригинального ордена, а вольная творческая переработка его учения и практик, включающая их соединение с идеями неodruidизма. При создании своей системы Грир использует многочисленные заимствования из материалов Золотой Зари, прежде всего, в том, что касается описания ритуалов. Так, Грир использует символы изгоняющих и призывающих пентаграмм, сходные с теми, что применялись в Золотой Заре (правда, одновременно с этим и отличающиеся от них, поскольку у Грира изменены направления линий в этих символах). Грир – не единственный автор-неоязычник, заимствующий материалы Золотой Зари. Выше нами было показано, что система Золотой Зари основывалась на широком спектре исторических традиций, среди которых кельтские темы занимали важное место в трудах таких авторов, как У. Б. Йейтс, С. Л. Мазерс и А. Кроули. В этом интересе к кельтскому наследию, характерному для Золотой Зари, можно усмотреть источник многих неоязыческих движений второй половины XX века. В частности, большое и вполне непосредственное влияние они оказали на развитие неоязыческого течения викки, многие последователи которого, подобно Гриру, используют отдельные ритуалы Золотой Зари в своих церемониях и нередко творчески переосмысливают их (чаще всего, изменяя «магические имена», используемые в ритуалах). Сам основатель викки, Дж. Гарднер, хотя и не был непосредственно связан с

Золотой Зарей, находился под сильнейшим влиянием А. Кроули, через которого испытал косвенное влияние идей Золотой Зари.

Одним из наиболее заметных оказалось влияние ордена на эволюцию колоды Таро и методов работы с ней. Система Таро Золотой Зари оставалась неизвестной за пределами ордена вплоть до 1910 года, когда в майском номере журнала «Оккультное обозрение» (*The Occult Review*) была опубликована статья «Правда о козырях Таро», подписанная V.N.¹³⁴ Автором статьи, по-видимому, являлся член Золотой Зари Дж. С. Джоунс (магический девиз – *Volo Noscere*). Именно эта статья инициировала начало публикации материалов Золотой Зари о Таро, на основе которых во второй половине XX века будут предприниматься попытки реконструировать оригинальные идеи Золотой Зари относительно Таро. Ниже мы рассмотрим как эти попытки реконструкции, так и колоды, изданные членами Золотой Зари и связанных с ней организаций.

Наиболее известной на сегодняшний день колодой, связанной с орденом Золотой Зари является «Таро Райдера-Уэйта», также называемая иногда «Таро Уэйта-Смит», по имени художницы Памелы Колман-Смит, которой были сделаны изображения арканов. Колода была опубликована в 1910 году. Уэйт являлся членом Золотой Зари, однако следует учитывать, что в 1903 году он покинул организацию Мазерса и стал руководителем собственной оккультной организации «Независимый и исправленный орден R.R. et A.C.». Таким образом, помимо идей первоначального ордена, колода содержит и оригинальные разработки Уэйта, тяготевшего к христианскому мистицизму. Это хорошо заметно, например, на карте Туз Кубков, использующей тему причастия, в VI Аркане (Влюбленные), изображающем Адама и Еву в Раю, а также в некоторых других изображениях Арканов. Совместно с Уэйтом и Колман-Смит над данной колодой, как пишет Уэйт,

¹³⁴ V.N. The Truth about the Tarot Trumps // *The Occult Review*. – London: William Rider and Son, Ltd., 1910. – Vol. 11 (May). – Pp. 258-263.

работал и еще один человек, «сведущий в этом предмете».¹³⁵ По одной из версий, этим человеком был еще один член Золотой Зари Ф. Йейтс. Особенностью колоды Уэйта является то, что в ней впервые были введены сюжетные изображения для Младших Арканов. Сам Уэйт отмечает, что сделано это было для облегчения истолкования раскладов и самого символизма карт. Снабжая Младшие Арканы символическими изображениями, Уэйт провоцирует владельца колоды на активную самостоятельную интерпретацию значения карт: «Когда в данном случае изображения на картах выходят за рамки их стандартных значений, то это следует воспринимать как подсказку к дальнейшим размышлениям в том же направлении».¹³⁶ Этим, однако, новаторство Уэйта не ограничилось. Уэйт отказался от соответствий карт Таро буквам еврейского алфавита¹³⁷ и изменил порядок Старших Арканов: Арканы Сила и Правосудие в данной колоде поменялись местами, таким образом, Сила получила номер VIII, а Правосудие – номер XI. Сам автор не объясняет эту перестановку, ограничиваясь лишь общей фразой о том, что «эта перемена не несет в себе существенного значения для читателя».¹³⁸ Однако астрологические предпосылки подобной перестановки можно обнаружить в Шифрованном манускрипте Золотой Зари: «VIII (Правосудие) = Ламед и Весы. XI Сила – Тет и Лев, что влечет за собой перестановку, ибо это родственные символы. Некогда меч Правосудия был египетским ножом, серпом Льва, весы же обозначали Солнце, покинувшее равновесную точку наивысшего склонения. Женщина и лев наделялись значением Весов, усмиряющих огонь Вулкана. <...> Но древнее всего было соответствие львиной богини знаку Льва, а Маат – знаку Весов. И так лучше».¹³⁹

«Таро Тота» Алистера Кроули – еще одна из широко распространенных на сегодняшний день колод, созданных членом Золотой Зари. Как и Уэйт,

¹³⁵ Уэйт А. Таро Золотой Зари. С. 36.

¹³⁶ Уэйт А. Иллюстрированный ключ к Таро. Киев: София, 2000. С. 39.

¹³⁷ Уэйт А. Таро Золотой Зари. С. 13.

¹³⁸ Там же. С. 21.

¹³⁹ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 558.

Кроули впоследствии покинул орден Золотой Зари и начал развивать собственное учение, называемое телемой. В 1912 году в сентябрьском номере «Эквинокса» Кроули опубликовал подробное описание системы Таро Золотой Зари,¹⁴⁰ которое впоследствии включил в свои работы о Золотой Заре И. Регарди и которое, во многом, способствовало популяризации этой системы и было источником для последующих работ в этом направлении. Собственную колоду Кроули издал значительно позднее, в 1944 году, однако в статье 1912 года мы видим источник идей и образов, которые впоследствии найдут отражение в «Таро Тота». Помимо прочего, в статье даются подробные описания карт Младших Арканов, которые будут использованы как в «Таро Тота», так и последующими авторами, пытавшимися реконструировать систему Таро Золотой Зари. Однако следует понимать, что «Таро Тота», как и колода Уэйта, не являлось реконструкцией системы Золотой Зари и содержало ряд оригинальных решений. Кроули вернул на традиционные места в колоде арканы Сила и Правосудие, однако другие карты Старших Арканов подверглись переосмыслению. В отличие от Уэйта, Кроули активно использовал идею каббалистических соответствий Таро. Он отказался от соответствия Цаде = Звезда, вместо этого поставив в соответствие данному Аркану букву Хе, соответствовавшую в более ранних колодах Императору. Сделано это было для приведения системы Таро в соответствие с ключевым произведением Кроули *Liber AL vel Legis*, полученной Кроули в форме мистического откровения, в тексте которой присутствует прямое указание: «Цаде – это не звезда».¹⁴¹ Несмотря на творческий подход Кроули и стилистическую оригинальность колоды, некоторые изображения Старших Арканов в Таро Тота в плане своего символизма являются возвратом к фигурам Марсельского Таро по сравнению с Таро Уэйта. Это видно на примере Аркана XIII (Смерть), в котором Кроули отказывается от изображения всадника и возвращается к изображению

¹⁴⁰ A description of the cards of the tarot with their attributions; including a method of divination by their use // *The Equinox*. – London and Bungay: Wieland & Co., 1912. – Vol. I, An. VIII, № VIII. – Pp. 143-210.

¹⁴¹ Кроули А. Книга Закона. Книга Лжей. П.: Алмазное Сердце, 2005. С. 31.

смерти-жнеца. С другой стороны, некоторые карты Кроули переделывает с позиций своей концепции о наступлении Нового Эона, Эона Гора. Это хорошо видно на примере Аркана XX (у Кроули – Эон), который получил не только принципиальное новое изображение, включающее персонажей Стеллы Откровения, но и новое название. Интересно, что в дальнейшем название, введенное Кроули, будет воспроизводиться и в колодах, не связанных с телемой, например, в Таро Хейндля. Изменения, внесенные Кроули, коснулись и Младших Арканов. Кроули не использовал сюжетные изображения как Уэйт, однако он не вернулся к минималистичным картам Младших Арканов, свойственным марсельской колоде, а попытался найти компромисс, наполняя каждое изображение вполне очевидным смыслом и снабдив их дополнительными названиями, помогающими пониманию этих карт («Любовь», «Победа», «Удовольствие» и т.п.). Названия и изображения младших арканов у Кроули, частично основываются на материалах, изложенных в статье 1912 года, хотя и не соответствуют им в точности. Одно из наиболее значимых для последующего развития Таро нововведений, впервые появившихся именно в колоде Кроули, состояло в изменении набора Карт Двора, что также было основано на материалах Золотой Зари. Вместо традиционного набора из пажа, рыцаря, короля и королевы Кроули использует карты принц, принцесса, рыцарь и королева. Причина такого изменения состоит в соответствии между этими картами и Тетраграмматом, которое подробно разбирается в статье 1912 года, где описывается и символизм этих фигур. Впоследствии этот набор придворных карт получит широкое распространение, и на сегодняшний день его можно встретить во многих колодах.

Менее известна, чем рассмотренные выше системы, колода упомянутого выше основателя В.О.Т.А. Пола Фостера Кейса. Первые книги Кейса по Таро были изданы в 1920-х годах, а первые его статьи на эту тему появились за несколько лет до этого. Данный автор представляет особый интерес по двум причинам:

- Кейс являлся членом наиболее ортодоксальной из организаций-наследников Золотой Зари. Таким образом в его идеях относительно Таро (в особенности, раннего периода) отразились наиболее аутентичные воззрения Золотой Зари времен Мазерса;
- Колода Кейса не испытала на себе влияние публикаций А. Кроули и И. Регарди, что существенно отличает ее от более поздних колод.

Р. Уэнг отмечает, что именно Кейс впервые использовал психологический подход к Таро, близкий к рассмотрению этой колоды с позиций юнгианской психологии: «Кейс был великолепным учителем, которого следует считать первым, кто использовал понятия современной психологии применительно к Таро, что является подходом, аналогичным идеям К. Г. Юнга. Я полагаю, что Кейс являлся первым крупным современным исследователем Таро и не признан в таком качестве только потому, что большинство его работ предназначались для членов В.О.Т.А., которых просили не распространять эти материалы».¹⁴² Старшие арканы колоды Кейса представляют собой смесь изображений из Таро Райдера-Уайта и Марсельского Таро и позиционируются как «исправленное» Таро Уэйта. Фактически, взяв за основу колоду Уэйта, Кейс устранил в ней те нововведения, с которыми был не согласен, используя изображения из колоды Марсельского Таро.

Важно отметить, что, хотя в плане изображений арканов колода Кейса является, во многом, вторичной относительно Таро Уэйта, интерпретации Кейса вполне самостоятельны. Это хорошо заметно на примере Аркана VI (Влюбленные), изображение которого Кейс полностью заимствует у Уэйта, но интерпретирует в терминах духовной алхимии, и в том, что касается истолкования этой карты, «сходства весьма незначительны и там, где Кейс говорит об объединении противоположностей Духовным Началом (Spiritual

¹⁴² Wang R. The Qabalistic Tarot: A Textbook of Mystical Philosophy. York Beach, Main: Samuel Weiser Inc., 1988. P. XVI.

Self), Уэйт указывает лишь на связь с Эдемским садом».¹⁴³ Младшие арканы в колоде Кейса выполнены максимально просто и лишены сюжетных изображений, а для передачи смысла использован геометрический символизм. Структура Карт Двора соответствует Таро Уэйта и марсельской колоде. Однако и здесь Кейс привносит в понимание этих карт собственные оригинальные идеи, придавая Картам Двора психологическое значение: Короли в интерпретации Кейса являются символом Духа, подлинного «Я» человека; Королевы – символ Души, обуславливающей индивидуальность каждого человека; Рыцарь – символ «точки, в которой фокусируется энергия человека», его самосознание, Эго; Пажи – символ тела.¹⁴⁴ Своеобразной чертой данной колоды является то, что карты в ней сделаны черно-белыми, поскольку предполагалось, что владелец должен раскрасить их самостоятельно с использованием знания цветовых соответствий.

В период между 1975 и 1977 годом¹⁴⁵ Годфри Доусоном была создана колода, названная «Герметическое Таро». Как и Таро Кейса, она является черно-белой. Младшие Арканы «Герметического Таро» демонстрируют определенное влияние системы А. Кроули, в частности, каждой карте дано имя, которое должно помочь гадателю при истолковании карт. Карты Старших Арканов данной колоды отличаются большой оригинальностью и чрезвычайно нагружены различными символами. Доусон использовал в своей колоде все известные на тот момент наработки в области изучения системы Таро Золотой Зари, прежде всего, идеи Мазерса, Кроули и Кейса. Однако, в целом, изображения на картах этой колоды являются весьма оригинальными. Таким образом, автор во многих случаях использует подход, подобный подходу Кроули: взяв за основу традиционные сюжеты, он создает для них необычное, нагруженное различными символами графическое воплощение. Особого интереса заслуживает карта «Влюбленные», в которой использован, вместо знакомых нам по марсельской колоде и колоде Уэйта

¹⁴³ Там же. Р. 217.

¹⁴⁴ Case P.F. The Tarot. A Key to the Wisdom of the Ages. Los Angeles: Builders of the Adytum, 1990. P. 17.

¹⁴⁵ Каплан С. Р. Введение // Доусон Р. Герметическое Таро. М.: КСП, 2010. С. 3.

образов, сюжет освобождения Андромеды Персеем, который впоследствии встречается в других колодах, связываемых с Золотой Зарей. Таро Доусона стало одной из первых опубликованных колод, в которой для данного аркана использован этот сюжет, хотя Р. Уэнг, издавший свою колоду примерно в то же время, что и Доусон, возводит его происхождение напрямую к материалам Золотой Зари и приводит подробное каббалистическое обоснование использования этого сюжета, связанное с аналогией Зайн = Меч.¹⁴⁶ Как и Младшим Арканам, каждому из Старших Арканов в колоде Доусона дано дополнительное развернутое наименование, взятое из таблицы, приведенной в статье 1912 года,¹⁴⁷ с небольшими изменениями.

Следующая колода, происхождение которой связывается с Золотой Зарей, – «Таро Золотой Зари» Р. Уэнга, созданное в тесном сотрудничестве с И. Регарди. Данная колода была издана в 1978 году. В своем исследовании Таро Уэнг активно использует каббалистические соответствия и отсылки к аналитической психологии. Сам Уэнг в качестве одной из своих основных задач обозначает раскрытие значений карт Таро посредством обнаружения их соответствий с «Герметической Каббалой», которую Уэнг отличает от Каббалы еврейской.¹⁴⁸ Как и Доусон, Уэнг активно использует наработки предшественников, среди которых он упоминает Уэйта, Кроули и Кейса. Кроме этого, в своих работах Уэнг активно использует колоду Марсельского Таро, сопоставляя ее со всеми перечисленными.¹⁴⁹ В работе «Каббалистическое Таро» Уэнг приводит сравнение всех перечисленных колод, пытаясь восстановить правильные каббалистические и астрологические соответствия карт, а также, что очень важно, проводит детальное сопоставление указанных колод. В книге Уэнга ощущается значительное влияние идей Кейса, на которого Уэнг часто ссылается. На основе своих исследований и комментариев Регарди Уэнг и создает свою

¹⁴⁶ Wang R. The Qabalistic Tarot. P. 218.

¹⁴⁷ A description of the cards of the tarot with their attributions; including a method of divination by their use. Pp. 149-151

¹⁴⁸ Wang R. The Qabalistic Tarot. P. XV.

¹⁴⁹ Там же.

колоду «Таро Золотой Зари», которую он позиционирует как восстановленную колоду Мазерса и датирует 1890 годом.¹⁵⁰

Наконец, наиболее поздней по времени появления из колод, которые мы рассмотрим здесь, является «Магическое Таро Золотого Рассвета», которое было создано Ч. Цицero и Т. Цицero с опорой на идеи И. Регарди. По словам Ч. Цицero, наброски некоторых карт колоды были показаны Регарди и одобрены им в начале марта 1985 года за несколько дней до его смерти.¹⁵¹ В целом, несмотря на стилистическое своеобразие данной колоды, в ней прослеживается влияние идей всех предшествующих авторов, относящихся к традиции Золотой Зари и хорошо заметна нацеленность авторов на приведение колоды в соответствие с различными аспектами учения Золотой Зари. Фактически, «Магическое Таро Золотого Рассвета» является не столько гадательным инструментом, сколько учебным пособием для освоения системы магии Золотой Зари, а также инструментом для медитаций и проведения ритуалов. В дизайне карт используются цветовые соответствия, принятые в ордене, так что они призваны, по словам их создателей, «облегчить ученикам, овладевшим начальными герметическими знаниями, процесс изучения и понимания наиболее сложных доктрин “Золотого Рассвета”». ¹⁵²

Таким образом, в данной главе мы рассмотрели влияние, оказанное учением Золотой Зари на эзотеризм XX века. Следует отметить, что оно было весьма существенным. Золотая Заря повлияла на историю эзотерических течений, став основой для появления разнообразных эзотерических групп (Братство внутреннего света Д. Форчун, В.О.Т.А. П. Ф. Кейса, реконструированные ордена Золотой Зари) и существенно повлияв на формирование таких новых религиозных движений как телема и викка.

¹⁵⁰ Там же. С. 57.

¹⁵¹ Цицero С.Т., Цицero Ч. Магическое Таро Золотого Рассвета. С. 5.

¹⁵² Там же. С. 13.

ГЛАВА 4. ГЕРМЕТИЧЕСКИЙ ОРДЕН ЗОЛОТОЙ ЗАРИ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

§1. Золотая Заря в истории философии и социально-политической мысли

В §1 второй главы нами было показано, что эзотеризм имеет тесную связь с историей западной философии, и как минимум некоторые эзотерические течения могут рассматриваться как особая форма философии. Герметический орден Золотой Зари в этом отношении не является исключением. Связь ордена с философией прослеживается на самых разных уровнях, начиная с того, что Мойна Мазерс (урожденная Мина Бергсон) являлась родственницей философа Анри Бергсона. Это, конечно же, является не более, чем любопытным фактом из истории ордена. Гораздо более интересным для нас является содержательная связь и параллели в учении ордена с современными философскими концепциями.

Как было указано выше, философским основанием для всего многообразия оккультных практик Золотой Зари служила каббала. Философский характер каббалистического учения был рассмотрен нами в §1 второй главы. Сейчас же мы обратимся к конкретным работам членов Золотой Зари и их философскому содержанию. Самыми известными из работ членов Золотой Зари по каббале являются «Разоблаченная каббала» Мазерса, «Каббала» Уэйта, а также «Liber 777» Кроули, во многом основанная на материалах ордена. Фактически, этими работами была заложена принципиально новая традиция каббалы, наиболее влиятельными последователями которой стали такие авторы как П. Ф. Кейс, Д. Форчун, И. Регарди. Именно это направление каббалы стало одним из доминирующих в XX веке в среде европейских эзотериков. Примечательно то, какое место отводят каббале в системе понимания мира эти авторы. Уэйт, Мазерс и Кроули понимают каббалу как форму философии и науки (точнее говоря, как

некую специфическую методологию для гуманитарных наук). Уэйт говорит о ней как об «особом виде эзотерической философии»,¹⁵³ Мазерс называет ее «системой религиозной философии»,¹⁵⁴ наконец, Кроули относит свои занятия к области «сравнительного религиоведения»,¹⁵⁵ ставя себя в этом отношении в один ряд с Блаватской и Фрезером.

Начать анализ идей вышеназванных авторов стоит, конечно, с С. Л. Мазерса, работы которого имели весьма тесную связь с философией. Прежде всего, конечно, речь идет о мистическом направлении в философии, частью которого является каббала, изучением которой Мазерс занимался на протяжении долгого времени и которую он развивал как основу системы Золотой Зари, разрабатывавшуюся им вместе с Уэскоттом. Подчеркивая непосредственную связь каббалы с философией, Мазерс приводит сугубо философское изложение каббалы, которое названо «анализ системы сефирот по методу “Этики” Спинозы» и заимствовано им из сочинения некоего «доктора Йеллинека» 1852 года.¹⁵⁶ Это изложение каббалистических идей выстраивается по стандартной схеме «Этики» и включает определения, теоремы, доказательства и схолии. Подобный подход интересен как минимум в двух смыслах. Прежде всего, здесь уместно будет вспомнить изложенную в §1 главы 1 идею Лопатина о влиянии каббалы на идеи Спинозы. В этом контексте мы видим, что круг замкнулся, и философия Спинозы, в свою очередь, оказала обратное влияние на развитие каббалистического учения. С другой стороны, несомненно, что Мазерс в данном случае пытается изложить систему каббалы строго рациональным образом, таким образом, эксплицируя внутреннюю связь философии (во всяком случае, философии Спинозы) и каббалы.

Среди философствовавших членов ордена следует отдельно выделить А. Уэйта, который в большинстве своих работ позиционировал себя не

¹⁵³ Уэйт А. Каббала. С. 17.

¹⁵⁴ Мазерс С. Л. Разоблаченная каббала. М.: Энигма, 2009. С. 21.

¹⁵⁵ Кроули А. Liber 777. С. 104.

¹⁵⁶ Мазерс С. Л. Разоблаченная каббала. С. 60-64.

только и не столько как эзотерик, сколько как исследователь и историк философии. Этому члену Золотой Зари, пожалуй, принадлежит наибольшее количество текстов, которые можно было бы охарактеризовать как связанные с философией. Сам Уэйт позиционирует себя, в первую очередь, не как оригинальный мыслитель, но как человек, описывающий и систематизирующий мнение авторитетов различных времен. Однако при этом Уэйт выражает в своих работах критическую позицию по отношению к работам многих своих современников, предлагает собственное понимание эзотерической философии, которое в некоторых отношениях является довольно оригинальным, и пытается свести в систему разрозненные элементы различных эзотерических учений. Среди всех работ Уэйта, изданных на русском языке, наиболее философской по своему содержанию является, пожалуй, «Каббала». Именно на примере данного сочинения Уэйта мы рассмотрим различные элементы философского характера, содержащиеся в его мировоззрении. Прежде всего, необходимо отметить рациональный и исторический характер работы Уэйта. Изложение каббалистической философии Уэйт начинает с исторического рассмотрения, затрагивающего такие темы, как источники каббалы, история развития каббалистического учения, текстологический анализ ключевых каббалистических сочинений. Именно исторический метод рассмотрения положен Уэйтом в основу работы. Однако при этом Уэйт пытается не только показать историю развития каббалы, но и выделить наиболее существенные ее элементы, свести ее учение в систему. В книге пятой подробно анализируется каббалистическая онтология, в книге шестой – учение каббалы о душе, в книге восьмой – этика каббалы, при этом в качестве центральной темы каббалы Уэйт рассматривает «тайну пола». Понятие «тайны пола» в связи с изложением каббалистического учения занимает в системе Уэйта ключевое место. Оно относится к отношениям мужчины и женщины в их сакральном измерении. Уэйт отмечает, что, согласно учению каббалы, «союз мужчины и женщины

является совершенным союзом в Тайне Веры».¹⁵⁷ Иными словами, как считает Уэйт, вне брака и устроенной земной жизни человек не способен к постижению божественных откровений. Только обретя целостность в союзе мужчины и женщины человек открывает возможность постижения божественных истин, состоящих в учении каббалы. Занимательно, что похожие идеи можно найти и в работах российского философа В. Розанова, который рассматривал иудаизм во многих его аспектах как освящение половой жизни. Как отмечает «Электронная еврейская энциклопедия», «иудаизм казался Розанову одним из древневосточных культов плодородия, близким к египетскому культу животворящего Солнца».¹⁵⁸ Уэйт, конечно, далек от такого понимания иудаизма; не соглашается он признать даже египетское происхождение каббалы. Тем не менее, как и у Розанова, проблема пола, выраженная в библейской заповеди «плодитесь и размножайтесь», ставится им в центр внимания. Другое дело, что интерпретирует ее Уэйт чисто мистически: лишь исполнив эту заповедь человек становится земным воплощением Святого Имени Бога и через это приобретает возможность познать в полной мере сущность Творца.

Не менее интересен и случай Алистера Кроули, в идеях которого отразились многие актуальные тенденции философии начала XX века. Философский характер творчества Кроули отразился не только в его «*Liber 777*», где Кроули попытался провести сравнительный анализ различных философских и религиозных систем. Интересны, в частности, параллели, которые можно провести между учением Кроули и идеями таких авторов, как Вл. Соловьев и С. Нечаев.

Казалось бы, что может быть более далеким от весьма своеобразного учения Алистера Кроули, чем русская религиозная философия? И тем не менее, при пристальном рассмотрении, мы обнаруживаем весьма любопытные параллели между творчеством Алистера Кроули и творчеством некоторых

¹⁵⁷ Уэйт А. Каббала. С. 439.

¹⁵⁸ Розанов Василий / Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/13552> (дата обращения: 11.01.2014).

русских религиозных философов. В частности, Юрий Соловьев в статье «Владимир Соловьев и Алистер Кроули: нечто о природе видений», опубликованной в 2003 году в альманахе «Контекст-9», указывает на определенное сходство идей Кроули с ранними произведениями В. С. Соловьева.¹⁵⁹ В 1875 году Владимир Соловьев, в то время увлекшийся гностицизмом и каббалой, отправляется сначала в Англию для изучения там древних коптских и еврейских рукописей, а затем внезапно покидает Лондон и уезжает в Каир, где в ноябре 1875 года при странных обстоятельствах переживает свое «откровение», сыгравшее важную роль в дальнейшем его духовном развитии, на основе которого он пишет затем диалог «София». В то же время, в 1875 году в Англии рождается Кроули, который, в свою очередь, в 1904 году, также в Каире, получает и записывает собственное «откровение» – «Liber AL vel Legis». Биографии этих двух людей демонстрируют большое количество общих мест в плане развития их мировоззрения. Оба в детстве были крайне религиозны, причем, в целом, принимали религиозную традицию своих родителей. Обоим в детстве были присущи сильные апокалиптические ожидания. Оба в юности пережили период нигилизма. Наконец, оба создали оригинальные религиозно-философские системы, которые, при ближайшем рассмотрении демонстрируют много общих черт. Можно возразить, что Владимир Соловьев оставался православным, в то время как Кроули с самого начала стремился к созданию новой религии, однако это не совсем верно. В концепции Владимира Соловьева четко прослеживается идея необходимости создания новой церкви, отличной от существующих сейчас. «Христианство» Владимира Соловьева – это не православие и не католицизм, а некое новое, интегративное учение. Более того, риторика Соловьева часто оказывается направленной против исторического христианства. Вот что написано по этому поводу в работе «София»: «Что ты называешь христианством? Есть ли

¹⁵⁹ Соловьев Ю. Владимир Соловьев и Алистер Кроули: нечто о природе видений // Контекст-9. – 2003. – № 9. – С. 153-197.

это папство, которое, вместо того, чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и больше не верит? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и великих мира сего? Знай, что вселенская религия приходит, чтобы разрушить все это навсегда».¹⁶⁰ Итак, Соловьев проповедует необходимость прихода на смену историческим религиям новой, вселенской религии, а себя ощущает ее пророком. При этом он заявляет, что исторические религии фактически должны быть разрушены. Абсолютно ту же идею необходимости обновления религии мы находим и в «Liber AL vel Legis»: «Зри! Старые ритуалы черны. Злые из них да будут отвергнуты, добрые же да будут очищены пророком! Тогда Знание не будет отступлением от них».¹⁶¹ Какой должна быть новая вселенская религия? Владимир Соловьев в «Софии» пишет по этому поводу следующее: «...единство и абсолютная простота есть первое определение абсолютного первоначала, под которым оно было познано Востоком, и, так как религиозный человек желает стать таким, как его Бог, и этим путем слиться с ним, постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и таким образом от всякого бытия. (...) Таков общий характер Востока. Западная тенденция наоборот в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциальным единством [ради] множественности форм и индивидуальных характеров, так, что там не могут иначе понять единство иначе как чисто внешний порядок – таков характер их Церкви, их государства и их общества. Вселенская религия призвана соединить оба эти стремления в их истине...»¹⁶² Итак, по Соловьеву,

¹⁶⁰ Цит. по: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. С. 131.

¹⁶¹ Кроули А., «Книга Закона, Книга Лжей». С. 38.

¹⁶² Цит. по: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 135.

основной задачей вселенской религии является объединение религиозности Востока с религиозностью Запада для того, чтобы победить ограниченность их обоих. Это же пытается сделать и Кроули, что очевидным образом проявляется в созданной им системе, в которой он пытается объединить индийскую йогу, китайский даосизм, греческую религию и философию, египетскую религию и европейский оккультизм. Корни учения Владимира Соловьева также во многом соответствуют истокам философии Кроули: речь идет, прежде всего, о греческой философии и религии (и основанному на них гностицизме), занимавшей важнейшее место в учениях этих двух философов. Интересный материал дает и сравнение метафизики Соловьева и Кроули. Важнейшей частью философии Соловьева является учение о Софии. Таким образом, он, в некотором смысле, «достраивает» христианскую Троицу до четверицы, в итоге мы получаем следующий набор высших начал: Бог-Отец, Бог-Сын, Святой Дух и София. Три начала, которые традиционно воспринимаются как мужские, и четвертое женское. Весьма похожее построение существует и у Кроули, его четыре метафизических начала, представленных в *Liber AL vel Legis* – это Нуит, Хадит, Ра-Хор-Хуит и Хор-Па-Краат. Заметим, снова три мужских образа и один женский. При этом, заметим, Ра-Хор-Хуит является сыном Хадит и Нуит. Разумеется, вряд ли возможно утверждать, что метафизика Соловьева тождественна метафизике Кроули, тем не менее, мы вполне можем утверждать наличие некоторых весьма похожих черт. Таким образом, мы видим, что философия Владимира Соловьева, действительно, имеет сходство с учением Алистера Кроули как по своим истокам, так и по своему содержанию, однако, поскольку анализ такого сходства не является темой данного исследования, мы вынуждены двигаться дальше и перейти к вопросу о другой интересной аналогии, а именно, аналогии учения Кроули и философии российских революционеров в лице Нечаева и Ленина.

Душеприказчик Кроули Джон Саймондс в своем интервью Д. Волчеку сказал следующее: «Кроули проповедовал нелепые вещи. Что человек имеет

право делать то, что захочет, а если кто-то помешает ему осуществить волю, он имеет право его убить. Это ведь философия Нечаева, сильно повлиявшая на Ленина».¹⁶³ Подобное утверждение может показаться довольно странным, но проигнорировать его нельзя. Следовательно, необходимо разобраться в том, какие основания могли быть у Саймондса для подобного утверждения и насколько это утверждение верно. Если и возможно найти что бы то ни было общее в мировоззрениях Нечаева и Кроули, то это, по всей видимости, может быть найдено в вопросах этики (на что, собственно, и указывает Саймондс). Действительно, этика Нечаева весьма похожа на этику Кроули. Четвертый параграф «Катехизиса революционера» гласит следующее: «Он (революционер) презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех ее побуждениях и проявлениях нынешнюю общественную нравственность. Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему».¹⁶⁴ Если заменить слово революция словом Закон или Истинная Воля, то подобную фразу вполне можно было бы приписать Кроули. Ведь основа его этики такова: «Делай, что желаешь – таков весь Закон». Все, что помогает исполнению воли человека суть благо, а все, что мешает, соответственно, суть зло. И это зло таково, что человек, в принципе, имеет моральное право убить того, кто мешает исполнению его Истинной Воли, поскольку тот, соответственно, мешает не просто исполнению чьей-то личной воли, но мешает исполнению законов Вселенной. Ведь важно понимать, что воля Кроули – это исключительно Истинная Воля, являющаяся выражением воли всей Вселенной. В *Liber Alerph* Кроули пишет по этому поводу: «Истинная Воля непогрешима; ибо она есть предначертанный тебе Путь в Небесах, Порядок которых – само Совершенство».¹⁶⁵ В «Магии без слез» Кроули пишет: «Человек, выполняющий свою Истинную Волю, получает в помощь

¹⁶³ Наследие Великого Зверя. Джон Саймондс отвечает на вопросы Дмитрия Волчека // Кроули по-русски [Электронный ресурс]. URL: <http://crowley.vniz.net/symint.html> (дата обращения: 10.01.2014).

¹⁶⁴ Нечаев С.Г. Катехизис революционера // Сайт Исторического факультета МГУ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/nechaev.htm> (дата обращения: 10.01.2014).

¹⁶⁵ Кроули А. Книга Алеф. М.: Ганга, 2011. С. 39.

инерцию всей Вселенной».¹⁶⁶ В этом смысле учение Кроули вполне похоже на представления Ленина (развитые впоследствии советским марксизмом), утверждавшего, что в мировой истории существуют объективные процессы, определяющие развитие общества и, соответственно, обуславливающие жизнь каждого конкретного человека. И все то, что не вписывается в эти законы, что отклоняется от них, с неизбежностью будет уничтожено. Вот характерная цитата, принадлежащая В. И. Ленину: «Углубляя и развивая философский материализм, Маркс довел его до конца, распространил его познание природы на познание человеческого общества. Величайшим завоеванием научной мысли явился исторический материализм Маркса».¹⁶⁷ Итак, согласно Ленину и советским марксистам, в обществе существуют законы, подобные законам природы, определяющие человеческую жизнь, которым человек должен следовать, причем желательно делать это сознательно. В точности то же самое мы видим у Кроули, только выражено это в иных терминах и связано с иной онтологией.

Разумеется, приведенные выше примеры не следует интерпретировать в смысле влияния Кроули на указанных авторов или влияния этих авторов на Кроули. По-видимому, подобное совпадение идей есть не более, чем отражение духа времени, но отражение весьма показательное в том смысле, что учение Кроули оказывается вписанным в процесс актуальных на тот момент философских процессов, имея, по-видимому, общие философские источники с указанными авторами. Более очевидна связь идей Кроули с концепциями таких представителей аналитической философии как Б. Рассел и Л. Витгенштейн (см. подробнее в §2 данной главы) и с идеями зарождающегося в то время бихевиоризма.

Отдельно следует рассмотреть социально-политические идеи членов Золотой Зари, поскольку в отношении этого вопроса существует ряд весьма

¹⁶⁶ Цит. по: Об Истинной Воле // Сайт Ложи ОТО Pan's Asylum [Электронный ресурс]. URL: http://oto.ru/cgi-bin/article.pl?io_pan/6/sekhmet1.txt (дата обращения: 19.04.2010).

¹⁶⁷ Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: Политиздат, 1973. С. 44.

интересных проблем, заслуживающих дальнейшего анализа. Прежде всего, говоря о социально-политических взглядах членов Золотой Зари, следует рассмотреть фигуру У. Б. Йейтса, симпатии которого к фашизму стали основанием для появления целого пласта исследовательских работ, подробно анализируемых М. Пази в его статье «Оккультизм и современность».¹⁶⁸ Еще Дж. Оруэлл и Т. Адорно впервые попытались на основании связи некоторых авторов-эзотериков с фашизмом обосновать наличие сущностной связи между реакционными политическими предпочтениями, иррационализмом и эзотеризмом, постулируя, что разумный человек, придерживающийся прогрессивных взглядов, не может интересоваться эзотеризмом. Это убеждение заслуживает специального анализа, поскольку аналогичные идеи воспроизводятся и в отечественной литературе. Ярким примером такого подхода является работа Л. В. Денисовой «Догматическое основание метафизических систем», где автор выносит на защиту выводы вида: «Оккультизму не свойственно учение о нравственных чувствах: жалости, сострадания, любви. В оккультизме речь идет не о спасении, а о выживании одних за счет других. Для того, чтобы выжить, кто-то должен установить духовное господство над остальным человечеством. Оккультизм становится, поэтому метафизической основой идеологии тоталитарных режимов и сект современности. В конечном счете, оккультизм опирается на идею господства неразумной природы в человеческой активности и способствует претворению этой идеи в жизнь».¹⁶⁹ При этом данные суждения используются автором для решения его главной задачи: обоснования превосходства православного мировоззрения над всеми остальными формами мировоззрения, что, в конечном итоге, выводит данную работу за пределы академического дискурса.

Тем не менее, можно констатировать наличие заметной тенденции, первоначально связанной с критикой эзотеризма с позиций скорее

¹⁶⁸ Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты. С. 277-282.

¹⁶⁹ См.: Денисова Л. В. Догматическое основание метафизических систем. Диссертация на соискание степени доктора филос. наук. Омск, 1999. 314 с.

сциентистских, но успешно воспринятой религиозными авторами и используемой ими для критики эзотеризма как реакционной формы мировоззрения. Поскольку подобный подход на сегодняшний день по-прежнему пользуется популярностью, он, на наш взгляд, заслуживает специального анализа как в целом, так и применительно к Золотой Заре в частности.

Конечно, глубоко ошибочным является утверждение об «отсутствии в оккультизме учения о нравственных чувствах». Как было показано выше на примере работ членов Золотой Зари, этическая проблематика занимала важное место как в учении ордена, так и в мировоззрении его отдельных членов, таких как Уэйт или Кроули, другое дело, что их этические системы, конечно, зачастую существенно расходились с общепринятыми представлениями о морали. Сама же тенденция связывать «тоталитарные режимы современности» с эзотеризмом основывается на логике, хорошо обрисованной Пази в упомянутой выше статье: связка оккультизм-иррационализм-политическая реакция представлена у него в контексте концепции «отвергнутого знания». По верному замечанию Пази, «как абсолютное зло, от которого западная цивилизация стремилась отмежеваться, а возвращение которого все еще оставалось пугающей угрозой, фашизм естественным образом ассоциировался с тем, что веками воспринималось как вредное и противозаконное», т.е. с эзотеризмом/оккультизмом.¹⁷⁰ Между тем, нельзя не отметить реальный факт наличия симпатий к фашизму в некоторых эзотерических группах в период между двумя мировыми войнами. Однако причины появления таких симпатий следует искать, на наш взгляд, отнюдь не в реакционной природе самого эзотеризма. Скорее фашизм виделся в то время как некая альтернатива современному западному миру, отказавшемуся от традиционных ценностей и идеалов. В этом смысле, фашизм привлекал самых разных личностей, часто весьма известных, уважаемых и никак не

¹⁷⁰ Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты. С. 281.

связанных с эзотеризмом – достаточно вспомнить хотя бы философа Мартина Хайдеггера. Сотрудничала с фашистским режимом Муссолини и католическая церковь, заключившая в 1929 году Латеранские соглашения. Что касается эзотерических групп начала XX века, то в них отношение к консерватизму в целом было весьма неоднозначным, что видно на примере Золотой Зари.

С одной стороны, в среде членов Золотой Зари существовала ярко выраженная консервативная тенденция, помимо Йейтса представленная и другими членами ордена. Например, Мазерс, по воспоминаниям современников «помешался на кельтской крови и уповал на возрождение династии Стюартов».¹⁷¹ В основе такого консерватизма лежало стремление членов Золотой Зари сделать магию «не только частной, ограниченной личными целями и амбициями членов Ордена, не только групповой (общинной), связанной с интересами данного сообщества людей, но магией социальной и политической. Иными словами, Орден пытался восстановить функцию, которую в Древнем Египте выполняла храмовая церемониальная и ритуальная магия».¹⁷² Все это, однако, не означает, что члены Золотой Зари негативно относились к любым социальным преобразованиям. Фактически, ситуация обстояла прямо противоположным образом: такие эзотерические группы как Золотая Заря на рубеже веков, критикуя современное им социальное устройство, стремились к его преобразованию и выступали поэтому как лаборатории для апробации социально-политических нововведений. Это проявлялось во многих планах, в качестве примера этого достаточно обратиться к идеям о социальной роли женщины, распространенным в Золотой Заре, которые носили весьма прогрессивный характер. В отличие от ортодоксальных форм масонства, в Золотую Зарю женщины принимались наравне с мужчинами и зачастую занимали в ней довольно значимое место, в некоторых случаях занимая руководящие

¹⁷¹ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 216.

¹⁷² Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии. М.: ООО ИПЦ «Маска», 2010. С. 218.

должности в то время, когда в обычной жизни они себе такого позволить не могли – достаточно вспомнить о таких ключевых фигурах как Мойна Мазерс, Анни Хорниман или Флоренс Фарр, чтобы убедиться в том, какую важную роль играли женщины в жизни ордена. Как отмечает Грир в своей книге «Женщины Золотой Зари», эти ключевые для истории Золотой Зари личности воплощали идеал «новой женщины», сложившийся в Англии на рубеже веков. Если в традиционных представлениях XIX века женщине отводилась роль матери и дочери, то «новая женщина» оказывалась фигурой вполне самостоятельной, творческой и стремящейся к самореализации, она «могла иметь работу или призвание, могла любить кого хочет».¹⁷³ Именно этому новому идеалу соответствовали женщины, входившие в Золотую Зарю. Подвергаясь остракизму в рамках традиционных социальных институтов, такие женщины искали новые способы социализации, в том числе – через эзотерические группы. Таким образом, Золотая Заря, наряду с другими подобными группами на рубеже веков являлась замкнутым безопасным пространством для апробации новых социальных ролей и сыграла определенную роль в подготовке социальных преобразований XX века.

В целом, говоря о социально-политических взглядах членов Золотой Зари, следует сказать, что они носили амбивалентный характер, соединяя в себе стремление к социальному прогрессу с консервативными тенденциями. Подобные социально-политические предпочтения членов ордена вполне типичны для представителей многих традиционных эзотерических групп, которые, с одной стороны, склонны к идеализации прошлого и критике современности, но с другой, с живым интересом относятся к новым тенденциям в общественной жизни. Взгляды членов Золотой Зари, таким образом, логично вытекали из общего характера их мировоззрения, которое в основе своей носило рациональный философский характер и было самым тесным образом вплетено в историю философии. Это еще раз подтверждает

¹⁷³ Greer M.K. Women of the Golden Dawn: Rebels and Priestesses: Maud Gonne, Moina Bergson Mathers, Annie Horniman, Florence Farr. P. 13.

наш тезис о тесной связи, существующей между философией и эзотеризмом (или, точнее, некоторыми его направлениями) и позволяющей рассматривать западный эзотеризм в его философском аспекте как одно из ведущих направлений в истории западной философии.

§ 2. Герметический орден Золотой Зари в истории искусства и науки

Деятельность Золотой Зари, вне всякого сомнения, оказала существенное влияние не только на западный эзотеризм, но и на иные области западной культуры. В рамках данного параграфа мы рассмотрим значение ордена в истории искусства и истории науки, а также проблему взаимоотношения науки, искусства и эзотеризма в рамках Золотой Зари. Постановка такого вопроса не случайна. Член Золотой Зари А. Кроули определял магию как «науку и искусство изменять мир в соответствии со своей Волей». Показательно, что в этом определении соединены слова «наука» и «искусство», которые в понимании многих эзотериков и характеризуют эзотерические учения.

Оккультные организации всегда привлекают в свои ряды многочисленных деятелей искусства. В таинственных ритуалах и скрывааемых от непосвященных учениях поэты, писатели, художники находят источник вдохновения для своей профессиональной деятельности. «Золотая Заря» в этом отношении не была исключением: многие члены ордена в той или иной мере были связаны с искусством. Наиболее известным именем в этом отношении, конечно, является У. Б. Йейтс, один из известнейших ирландских поэтов, лауреат Нобелевской премии по литературе. Однако Йейтс был далеко не единственным членом Золотой Зари, чья профессиональная деятельность была связана с искусством. Кроме него можно упомянуть таких писателей, как В. Твидейл (1862-1936), Дж. Ф. Моллой (1858-1908), А. Мейчен (1863-1947), Э. Блэквуд (1869-1951), Дж. Тодхантер (1839-1916) и др. К числу писателей и поэтов, бывших членами

Золотой Зари, можно отнести и одиозного А. Кроули, который за свою жизнь попробовал себя на самых разных поприщах, включая писательскую деятельность и работу в качестве художника. Произведения многих из этих авторов были самым непосредственным образом вдохновлены их эзотерическими занятиями. К числу таковых можно отнести не только произведения У. Б. Йейтса, но и работы других указанных авторов. Одной из ярких работ такого рода, напрямую связанных с орденом, является «Лунное дитя» Кроули, в котором прототипами всех главных персонажей стали члены Золотой Зари. Среди произведений Блэквуда присутствует роман «Человеческий аккорд» (The Human Chord, 1910), основу сюжета которого составляют идеи, заимствованные из герметической каббалы, преподававшейся в Золотой Заре. Интересно, что членство в Золотой Заре не только становилось источником нового вдохновения, но и приводило к созданию творческих союзов. Так, роман Мейчена «Дом скрытого света» (The House of the Hidden Light, 1904) был написан им в соавторстве с А. Уэйтом. Связь Мейчена с Уэйтом не была случайной, их сближала общность интересов и понимания магии. По-видимому, именно с Уэйтом Мейчен был в наиболее близких отношениях. Во всяком случае, после распада Золотой Зари Мейчен вступил в созданный Уэйтом «Независимый и исправленный орден R.R. et A.C.». Не меньший интерес представляют и деятели театра, входившие в состав Золотой Зари. Наиболее известными из них являются Флоренс Фарр (1860-1917) и Мод Гонн (1866-1953). Последняя, впрочем, особой роли в деятельности Золотой Зари не сыграла, зато Флоренс Фарр оказалась одной из ключевых фигур в истории ордена.

Не только членство в Золотой Заре оказывало влияние на деятельность членов этой организации, обратное влияние также играло не менее существенную роль. Художественная ценность ритуалов Золотой Зари привлекала деятелей искусства, а наличие их среди членов Золотой Зари, в свою очередь, увеличивало художественность ритуалов. Здесь, конечно, в первую очередь имела значение личность Мазерса, который и сам был

склонен к театральности. Поэтому отнюдь не случайно все магические операции Золотой Зари носят ярко выраженный художественный характер: их тексты зачастую можно рассматривать как самостоятельные литературные произведения, а сами ритуалы являются ничем иным как формой театрального искусства. Последнее, в частности, хорошо видно на примере «Ритуалов Исиды», которые устраивал Мазерс в Париже.

Если связь между интересом к эзотеризму и искусством является достаточно очевидной, вовлеченность эзотерика в научную работу является гораздо более нетривиальным моментом. Традиционное европейское сознание, ориентированное на сциентизм, привыкло воспринимать эзотеризм как сферу иррационального, противостоящего логике, здравому смыслу и научности. В среде атеистов укоренилось использование слов «здравый смысл», «скептицизм» и «научность» в качестве синонима атеистических установок, эзотеризм же нередко отождествляется с «суевериями» и «псевдонаукой». Между тем, история Золотой Зари – яркий пример того, как в высшей степени последовательные и рациональные европейцы, профессионалы которых трудно заподозрить в чрезмерной доверчивости или отсутствии здравого смысла, активно вовлекались в деятельность эзотерических групп. Более того, они отнюдь не противопоставляли свои научные интересы эзотерической деятельности, но напротив, стремились соединить их, найти способы синтеза научных и эзотерических знаний.

Прежде всего, конечно, среди членов Золотой Зари было немало специалистов, деятельность которых в той или иной мере связана с медициной. Начать следует с Уэскотта (работал коронером) и Вудмана (работал врачом в частной клинике). Кроме них, как отмечает Э. Хоув, в Золотой Заре состояли 14 «представителей медицинской профессии».¹⁷⁴ Деятельность большинства из них характеризовалась интересом к нетрадиционным методам лечения. Так, Р. М. Теобальд являлся сторонником применения «электрогомеопатических» препаратов, изобретенных Ч.

¹⁷⁴ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 122.

Маттеи. Другой член ордена, по фамилии Берридж, являлся гомеопатом. Большой интерес к гомеопатии среди членов Золотой Зари не удивителен: еще со времен Папюса (между прочим, также врача, интересовавшегося оккультными практиками) гомеопатия считалась наиболее эзотерическим методом лечения, поскольку предполагалось, что она воздействует на более тонкие уровни человеческого существа: «Профан, желая действовать на организм, будет стараться непосредственно влиять на физическое тело <...>, между тем как маг будет действовать в плане творения: он изменит таким образом свое астральное тело, вследствие чего изменится материальное. В этом заключается разница между аллопатией и гомеопатией».¹⁷⁵ Одной из наиболее интересных фигур среди врачей, состоявших в Золотой Заре, являлся Чарльз Ллойд Такки, издавший в 1899 году книгу «Психотерапия, или Лечение посредством сна и внушения». Весьма интересно, что, в отличие от Уэскотта, Вудмана и Теобальда, Такки удалось весьма продуктивно сочетать свои эзотерические и профессиональные интересы. Связь психологии бессознательного и эзотеризма на рубеже XIX-XX веков была рассмотрена нами в §2 второй главы данной диссертации. Работа Такки является ярким свидетельством связи такого рода. Такки в своей работе напрямую обращается к теме оккультизма, хотя она и не является в книге центральной. Прежде всего, конечно, Такки пишет о «психических феноменах», которые сам он называет «оккультными»: ясновидении, телепатии, медиумизме. Интересно, что Такки при этом формулирует достаточно критическое отношение ко всем подобным историям, разбирая как те случаи, когда, по его мнению, речь идет о психических расстройствах, так и примеры, «заслуживающие дальнейшего изучения». В частности, Такки приводит случай одного психиатра, работавшего с женщиной, которая являлась профессиональным медиумом. В ходе лечения выяснилось, что женщину действительно посещали видения, которые, впрочем, практически никогда не соответствовали реальности. Лечение с помощью гипноза

¹⁷⁵ Папюс. Практическая магия. С. 59.

позволило сократить количество таких видений, однако лечение было прервано мужем женщины, который был обеспокоен сокращением семейных доходов.¹⁷⁶ В то же время, Такки отмечает, что, по его мнению, отнюдь не все проявления «оккультного» могут быть сведены к психическим или физиологическим расстройствам, и требуется большая осторожность и объективный научный подход в исследованиях такого рода.¹⁷⁷ На этом примере хорошо видно, что члены Золотой Зари (как и других эзотерических обществ того времени) отнюдь не были склонны к тому, чтобы принимать некритически на веру различные сомнительные истории. Напротив, большинство из них демонстрировало приверженность идеалам строгой рациональности.

Одной из важнейших точек пересечения эзотеризма, науки и искусства в Золотой Заре стало увлечение алхимией. Говоря о конце XIX и начале XX века, можно констатировать произошедший в это время всплеск популярности алхимии, который выразился в усилении интереса к ней в среде представителей различных эзотерических групп. В этот период к темам, связанным с алхимией, обращаются даже те авторы, которые на первый взгляд могут показаться далекими от нее, например, известные теософы Ч. Ледбитер и А. Безант, создавшие собственную оригинальную концепцию «оккультной химии». Золотая Заря как одна из наиболее активных и авторитетных на тот момент эзотерических групп, ориентированная на западный эзотеризм, разумеется, не могла оставить в стороне алхимическую проблематику. В §1 главы 3 было показано, что алхимия занимала центральное место в официальном учении ордена. В этом контексте не кажется удивительным тот факт, что многие его члены обращались в своих работах и практических занятиях к алхимии. Наиболее известными членами ордена, обращавшимися к теме алхимии, были У. Уэскотт, Ф. Фарр, У. Б. Йейтс, Р. А. Уэйт, У. А. Эйтон, Дж. С. Джоунс, Дж.

¹⁷⁶ Tuckey C. L., Abbey M. D. *Psycho-Therapeutics, or Treatment by Sleep and Suggestion*. NY: G.P. Putnam's Sons, 1907. P. 405.

¹⁷⁷ Там же. С. 109.

Бейкер, А. Беннет, А. Кроули. Интересовались алхимией и другие члены ордена.

Ирландский поэт и писатель У. Б. Йейтс не только являлся наиболее известным членом Золотой Зари, он также был одним из самых деятельных членов ордена на всем протяжении истории этой организации. В произведениях Йейтса тема алхимии периодически поднимается, а иногда и оказывается в центре сюжета, как в «Алхимической розе», где алхимиком является главный герой. Несмотря на то что работы Йейтса представляют собой художественные произведения, в них отражены идеи автора, касающиеся алхимии. Для Йейтса алхимия являлась, прежде всего, частью его поэтической и мифологической реальности, выходом за рамки ограниченного современного восприятия мира и возвращением к древним, мифологическим образам. Лучше всего иллюстрируют эту идею слова из «Алхимической розы», которые Йейтс вложил в уста мага из «Ордена Алхимической Розы»: «Чем дальше человек уходит тропой воображения, чем тонченней становится его понимание, тем больше богов выходит навстречу ему и становится его собеседниками, и тем больше человек подпадает под власть Роланда, которому в последний раз в долине Ронсенваля поет рог голосом телесных желаний и наслаждения; под власть Гамлета, созерцающего в самом себе их агонию и распад и страстно по ним тоскующего; под власть Фауста, озирающего в их поиске мир, но не способного их обрести; под власть всех тех бесчисленных божеств, которых сознание современных поэтов и писателей-романтиков наделило духовными телами – и под власть древних божеств, что со времен Ренессанса мало-помалу отвоевали себе всю свою древнюю славу. <...> Они пришли к нам; они среди нас: все, кто привиделся тебе в грезах, все, про кого ты вычитал в книгах. Лир – голова его все еще не высохла после бури, и он смеется, потому что ты полагаешь себя реально существующим, хотя ты – лишь тень, а его, вечного бога, ты считаешь тенью; <...> и Богоматерь, подарившая миру бога смирения, который настолько околдовал людей, что они делают

все, чтобы вырвать из сердца всякую человеческую привязанность, дабы он один мог безраздельно царить в нем, но Богоматерь держит в своей руке розу, и каждый лепесток этой розы – бог; и о, сладостен ее приход! – Афродита, – она идет, осененная тенью крыльев бесчисленных воробьев, что вьются над ней, а у ног ее воркуют белые и сизые голуби».¹⁷⁸ Таким образом, в поэтическом мире Йейтса равно реальными становятся и литературные персонажи, и древние божества, и христианские святые, в то время человек на их фоне остается лишь тенью, увлекаемой могуществом вечных магических сил. В восприятии Йейтса алхимия приобретает кельтский колорит: в «Алхимической розе» главный герой изучает алхимический трактат, в котором упоминаются шесть мудрецов, основавших «Орден Алхимической Розы» и раскрывших тайны разных аспектов алхимической работы, причем все шестеро, как отмечает автор, были кельтами. В этой же работе можно обнаружить и библиографию, которой пользовались алхимики Золотой Зари. Перечень авторов, упомянутых в качестве авторитетных источников по алхимии, включает: Мориения Римлянина, Авиценну, Ибн Араби, Раймонда Луллия, Никола Фламмея, Соломона Трисмозина и др. Йейтс воспринимает алхимию в духовном ключе, определяя ее как «последовательное очищение души, покуда та не будет готова совлечь с себя смертное и облечься в бессмертное».¹⁷⁹ В таком определении мы видим и определенный гностический или, скорее, неоплатонический компонент, заключающийся в противопоставлении временного и вечного, материального и духовного, земного и небесного. Соединяясь с языческими поэтическими настроениями Йейтса и по-особому интерпретируемыми в эзотерическом ключе христианскими идеями, этот неоплатонический компонент составляет основу специфического мировоззрения Йейтса, которое вполне

¹⁷⁸ Yeats W. B. *Rosa alchemica* / Internet Archive [Электронный ресурс]. URL:

<https://archive.org/stream/rosaalchemica05794gut/rslcm10.txt> (дата обращения: 11.01.2014).

¹⁷⁹ Там же.

соответствует гетевскому принципу: «Мы изучаем мир как пантеисты, пишем поэзию как политеисты, а мораль основываем на монотеизме».

Тема алхимии представлена и в работах А. Уэйта. В частности, в рассмотренной выше книге «Каббала» Уэйт целую главу посвящает анализу истории взаимодействия каббалы и алхимии. Говоря о связи алхимии и каббалы, Уэйт отмечает, что первый вероятный случай такой связи можно обнаружить в трудах автора III в. н.э. Зосимы Панополита, писавшего о «двух науках и двух мудростях»: египетской и еврейской. При этом египетская мудрость, которая у Зосимы и выражена в форме алхимии, имеет самую непосредственную связь с мудростью еврейской, поскольку «символ алхимии взят от творения» и, таким образом, «алхимическое дело трактуется как подобие Божественного дела сотворения».¹⁸⁰ Сам Уэйт, впрочем, эту точку зрения не разделяет, отмечая: «...алхимические идеи проявились особенно явно в тот самый момент, когда для европейской торговли впервые открылись некоторые порты Китая. Если правда, что, как утверждают, алхимия процветала в Китае с глубокой древности, что в Китае существовала алхимическая литература и что терминология этой специфической литературы позволяет проводить аналогии с терминологией, впоследствии разработанной на Западе, то не обоснованно ли будет смотреть на Дальний Восток как на колыбель того явления, которое принято называть герметической наукой, то есть наукой трансмутации».¹⁸¹ Таким образом, Уэйт склоняется к идее дальневосточного происхождения алхимии, хотя, в конечном итоге, он не занимает однозначной позиции по данному вопросу, стремясь сохранить статус нейтрального наблюдателя, систематизатора и исследователя, излагающего и анализирующего различные авторитетные мнения. Несмотря на отрицательное отношение Уэйта к идее иудейского происхождения алхимии, он отмечает, что в конечном итоге иудейская мистика и алхимия, долгое время существовавшие независимо, оказались

¹⁸⁰ Уэйт А. Каббала. С. 599.

¹⁸¹ Там же. С. 600.

тесно связанными сначала друг с другом, а затем (с XVIII века) и с Древним Египтом, что характеризовало современное Уэйту положение дел и считалось общим местом в таких организациях, как Герметический орден Золотой Зари, во многом благодаря трудам французского эзотерика Э. Леви. Говоря о картах таро, Уэйт признает значение алхимии для понимания их смысла, однако, как следует из вышесказанного, считает, что такая связь является относительно новым явлением. Примечательно в этом отношении, что алхимические идеи и образы в явном виде практически не представлены в колоде таро, созданной Уэйтом совместно с художницей П. Колман-Смит. Более того, в некоторых случаях Уэйт прямо стремится дистанцироваться от алхимической интерпретации отдельных арканов, заменяя ее отсылками к христианскому мистицизму.

Еще одной работой, в которой Уэйт обращается к теме алхимии, является «Новая энциклопедия масонства». Здесь Уэйт отмечает двойственный характер алхимии: физический с одной стороны, духовный – с другой. Оба эти аспекта существовали в алхимии с древнейших времен, однако представлены были в различные периоды времени не одинаково: «...однажды наступил момент, когда верить в возможность превращения металлов друг в друга перестали и когда – по свидетельству письменных источников – появилась тенденция использовать алхимическую терминологию в трансцендентальном и духовном смысле».¹⁸² Несложно заметить, что Уэйт вполне критически относился к физической стороне алхимии; в большей степени его интересовала историческая сторона вопроса, а также использование алхимической символики в работах христианских и иудейских мистиков. Такое же понимание алхимии присутствует и в работе Уэйта «Жизнь алхимических философов», в которой Уэйт критикует представление об алхимии как методе получения золота из неблагородных металлов и подчеркивает духовное значение алхимии как искусства

¹⁸² Уэйт А. Новая энциклопедия масонства. С. 15.

установления гармонии и единства в самом человеке, между человеком и природой, между человеком и Богом. В то же время, Уэйт подчеркивает и значение алхимии в истории науки, приводя в подтверждение своих слов цитату из книги «Алхимия и алхимики» французского исследователя Луи Фижье, который пишет: «Невозможно отрицать тот факт, что алхимия напрямую повлияла на возникновение и становление современных естественных наук. Алхимики были первыми, кто применил экспериментальный метод на практике, поскольку они использовали в научных исследованиях наблюдение и индукцию».¹⁸³

В то время как Уэйт или Йейтс едва ли практиковали алхимию в материальном смысле, отдавая предпочтение ее духовной стороне, другие члены ордена, в частности, Джоунс, Бейкер и Эйтон, делали акцент на работе адепта в алхимической лаборатории. Джоунс и Бейкер, будучи профессиональными химиками, имели для этого все возможности; Эйтону же, который являлся священником, пришлось приложить немало усилий, чтобы в тайне оборудовать у себя дома в подвале алхимическую лабораторию. Интересно, что среди всех алхимиков Золотой Зари именно об Эйтоне мы имеем наибольшее количество информации благодаря тому, что в 1985 году Э. Хоувом была опубликована его переписка с другими членами ордена, в которой раскрываются идеи и алхимическая деятельность Эйтона. Основной целью алхимической практики для Эйтона являлось создание «эликсира жизни», дарующего бессмертие. Интересно, что сам Эйтон был уверен, что создал такой эликсир, о чем он сообщил У. Б. Йейтсу: «Да, однажды я создал эликсир жизни. Алхимик из Франции сказал мне, что у него правильный цвет и запах».¹⁸⁴ Впрочем, проверить действенность эликсира Эйтон не решился: «...первоначальный эффект эликсира состоит в том, что ногти и волосы выпадают. Я побоялся, что мог где-то допустить ошибку и что на этом его эффект и закончится. Поэтому я поставил его на

¹⁸³ Waite A. Lives of alchemistical philosophers. London: George Redway, 1888. P. 27.

¹⁸⁴ Howe E. The Alchemist of the Golden Dawn. P. 10.

полку, надеясь выпить его, когда состарюсь. Но когда на другой день я взял пузырек, то обнаружил, что эликсир полностью высох».¹⁸⁵ Будучи намного старше, чем большинство членов Золотой Зари, Эйтон к моменту своего вступления в орден уже пользовался большим авторитетом в среде британских эзотериков. В ордене он также активно выполнял функции духовного наставника, транслируя свои идеи более молодым эзотерикам. Примечательно, что Эйтон в ходе своих алхимических штудий обращался и к научным работам по химии, однако относился к ним весьма скептически. В письме от 14 октября 1892 года он сообщает относительно прочитанной им работы известного химика Г. Бургаве: «Хотя он и был талантливым химиком в обычном смысле слова, он не имел в своей карме способности к оккультному восприятию, и потому выступал против алхимии. Причина этого состояла попросту в том, что он оказался неспособен к занятиям ей».¹⁸⁶

Если Эйтон был по роду своей основной деятельности священником и к научной химии относился весьма скептически, для других членов ордена интерес к алхимии был так или иначе связан с химией, являвшейся для них основным родом профессиональной деятельности. Среди членов Герметического ордена Золотой Зари мы находим имена как минимум четырех профессиональных химиков: У. Крукса, Дж. Бэйкера, Дж. С. Джоунса и А. Беннета. У. Крукс, член Королевского научного общества и активный сторонник спиритизма, вошел в историю западного эзотеризма преимущественно благодаря своей активной работе в Обществе психических исследований. В истории Золотой Зари этот ученый не сыграл значительной роли: вступив в орден в июне 1890 года, уже к сентябрю того же года он перестал принимать сколь бы то ни было заметное участие в деятельности Золотой Зари.¹⁸⁷ Это, впрочем, и не удивительно, поскольку в

¹⁸⁵ Ibid. P. 11.

¹⁸⁶ Ibid. P. 72.

¹⁸⁷ Хоув Э. Маги Золотой Зари. С. 121.

ордене резко отрицательно относились к медиумизму, который являлся основным интересом Крукса. Совершенно иначе обстояло дело с Бэйкером, Джоунсом и Беннетом. Была ли для этих людей их научная и техническая деятельность связана с увлечением эзотеризмом и если была, то в чем состояла точка пересечения этих интересов? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к более детальному анализу биографий этих людей, их мировоззрения и роли в истории Золотой Зари и дальнейшем развитии западного эзотеризма.

Дж. Бэйкер получил образование в техническом колледже в Финсбери и впоследствии работал по специальности в пищевой промышленности. Основное время своей работы (46 лет) Бэйкер посвятил пивоваренному делу, и его научный вклад связан именно с технологией производства этого продукта. Как ученый Бэйкер являлся членом ряда научных ассоциаций и учреждений, в частности, Общества публичных аналитиков (Society of Public Analysts),¹⁸⁸ Химического общества (Chemical Society) и Имперского колледжа (Imperial College) в Лондоне,¹⁸⁹ а также являлся почетным членом и секретарем Общества химической промышленности (Society of Chemical Industry). В совокупности за свою карьеру Бэйкер опубликовал около пятидесяти статей, самая известная из которых – статья «Ферментация» для Encyclopædia Britannica.¹⁹⁰ Благодаря своей активной деятельности в области прикладной химии Бэйкер заработал славу одного из крупнейших британских специалистов своего времени в области химии пивоварения. Не менее впечатляющий послужной список связан с именем коллеги Бэйкера Дж. С. Джоунса. Как и Бэйкер, Джоунс занимался проблемами промышленной химии и являлся членом Химического общества, Общества химической промышленности и Общества публичных аналитиков.¹⁹¹ Будучи

¹⁸⁸ Proceedings of the Society of Public Analysts // Analyst. – 1899. – № 24. – P. 85.

¹⁸⁹ Информация о связи Бэйкера с Химическим обществом и Имперским колледжем указана в его книге «Пивоваренная индустрия» (Baker J. L. The Brewing Industry. London: Methuen, 1905. 178 p.).

¹⁹⁰ Baker J. L. Fermentation // Hugh Chisholm, Encyclopædia Britannica, 11th ed., 1911, v. 10. P. 275b.

¹⁹¹ Proceedings of the Society of Public Analysts // Analyst. – 1908. – № 33. – P. 261a.

скорее химиком-практиком, чем теоретиком или организатором, Джоунс не оставил большого количества публикаций, однако он являлся автором ряда статей и обзоров, посвященных актуальному состоянию аналитической химии. Несложно заметить, что Джоунс и Бэйкер были объединены не только интересом к эзотеризму, но и своей профессиональной деятельностью, являясь членами одних и тех же научных ассоциаций и публикуясь в одних и тех же сборниках. В этом смысле Золотая Заря предстает перед нами не только как эзотерическая организация, но и как среда для установления более прочных социальных связей, в некоторых случаях – расширения сети научных контактов.

Несколько особняком от Джоунса и Бейкера стоит фигура одного из наиболее авторитетных практиков магии Золотой Зари, в обычной жизни – химика-аналитика А. Беннета. А. Кроули, ученик Беннета, пишет о нем следующее: «То был человек науки, самый многообещающий ученик Бернарда Дайера, но ужасающе слабое здоровье не давало ему исполнять никакую работу, и он был отчаянно беден».¹⁹² В свете этого понятно, почему Бейкер не вошел в историю химии какими-либо серьезными научными достижениями, однако показательно, что и он стремился к совмещению научных и эзотерических интересов.

Итак, обращаясь к оккультным занятиям Бэйкера и Джоунса, мы находим, что эти двое называли себя алхимиками, понимая это, подобно Эйтону, не только в психологическом или духовном, но также во вполне физическом смысле. Всплеск популярности алхимии в XX веке (особенно в научном сообществе) был во многом связан с появлением психологической интерпретации алхимии, которая позволила взглянуть на алхимию как на форму психологической практики. Психологическая трактовка алхимии становится популярной в Европе в основном благодаря работам К. Г. Юнга, в то время как ключевые события оккультной биографии Джоунса приходятся

¹⁹² Стивенсен П. Р. Легенда об Алистере Кроули. С. 265.

на период с 1890-х по 1906 год, т.е. до публикации основных работ Юнга. Таким образом, в это время популярность алхимии в научной среде нельзя свести к появлению академических работ, посвященных истории и интерпретации алхимии с позиций западной рациональности. Чем же тогда был вызван интерес ученых к алхимии в конце XIX – начале XX века? Парадоксальным образом причиной этого интереса стали успехи в области физики, в особенности открытие в 1895 году рентгеновского излучения и исследование радиоактивности Резерфордом и Содди. Примечательно в этом смысле, что основные исследования того же У. Крукса были связаны именно с этой темой. М. Моррисон в монографии «Современная алхимия. Оккультизм и появление теории атома»¹⁹³ подробно рассматривает вопрос о том, как прогресс в этой научной области оказывался стимулом для интереса к алхимии и эзотеризму в целом. С точки зрения последователей эзотерических учений, интересовавшихся алхимией, цели алхимии теперь были достигнуты научными средствами, так что заманчивая перспектива применения научной методологии в оккультизме оказалась в начале XX века одной из ключевых тем, что особенно ярко проявилось в идеях А. Беннета.

Познания в химии, несомненно, напрямую отразились на его магическом мировоззрении, поскольку Беннет предполагал, что с помощью химических веществ можно открыть кратчайший путь к достижению возвышенных состояний сознания. Идеи Беннета отразились на мировоззрении другого оккультиста, связанного с Золотой Зарей, А. Кроули. Будучи учеником Джоунса и Беннета, в своем понимании научного подхода к магии он ориентировался на естествознание, привлекавшее его точностью и строгостью. В этом отношении Кроули доходил до того, что пытался прибегать к редукционистским объяснениям оккультных и мистических феноменов. При этом Кроули искал опоры для своих идей в современных ему психологических и медицинских исследованиях. Важное значение в развитии

¹⁹³ Morrison M. Modern Alchemy. Occultism and the Emergence of Atomic Theory. Oxford University Press, 2007. 272 p.

его идей имела встреча с известным психиатром Г. Маудсли в 1904 году, которую Кроули подробно описывает в своей автобиографии. Как пишет Кроули, во время встречи он хотел обсудить с Маудсли гипотезу относительно состояния самадхи. Кроули предполагал, в точности в соответствии с идеями Беннета, что это состояние может быть вызвано посредством применения химических веществ. Кроули пишет по этому поводу следующее: «...сейчас мы уже знаем, что все духовные и умственные состояния могут быть вызваны благодаря воздействию на психо- и химико-физиологические (physico- and chemico-physiological) состояния».¹⁹⁴

В 1906 году Кроули и Джоунс организовали собственную оккультную организацию – орден А.:А.:, заявившую о том, что ее методологией в исследовании оккультных феноменов является «научный иллюминизм». Наиболее точное определение того, чем является «научный иллюминизм», дается в первом номере кроулевского журнала Equinox. Там оно представлено в виде девиза, обычно переводимого на русский следующим образом: «Наш метод – наука, наша цель – религия» (английский вариант “The method of science – the aim of religion”).¹⁹⁵ Там же тезисно излагаются основные положения подхода к изучению оккультных дисциплин с точки зрения научного иллюминизма, предлагаемого Кроули. «Братья А.:А.: не создают секретов; Они дают не только Текст, но и Комментарий; не только Комментарий, но также Словарь, Грамматику и Алфавит. Необходимо основательно изучить язык прежде, чем вы сможете верно понять все эти произведения искусства...»¹⁹⁶ Таким образом, мы можем заметить, что Кроули выступает, с одной стороны, за то, чтобы сделать информацию об оккультизме открытой для всех желающих, а с другой стороны призывает всех, берущихся за изучение оккультизма, делать это последовательно. Метод обучения, предлагаемый Кроули, весьма похож на то, как изучаются

¹⁹⁴ Crowley A. The Confessions of Aleister Crowley. London: Cape, 1969; New York: Hill and Wang, 1970. P. 386.

¹⁹⁵ Editorial // The Equinox. – London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., Ltd., 1909. – Vol. 1, № 1. – P. 1.

¹⁹⁶ Там же.

светские науки в учебных заведениях. Сначала ученику предлагается освоить терминологический аппарат, и лишь затем он может приступить к изучению собственно оккультной литературы, которая снабжается развернутыми комментариями. Комментарии эти, как и вообще все оккультные произведения, по мнению Кроули, должны быть написаны максимально простым и удобным для понимания языком: «Братья А.:А.: будут предлагать вашему вниманию простые эксперименты и будут описывать их <...> максимально доступным языком».¹⁹⁷ Кроули всегда критиковал своих учеников за использование ими терминов, значения которых не ясно или различно в различных традициях. С особым скепсисом он относился при этом к использованию тех слов, которые получили широкое распространение и стали модными, справедливо полагая, что большинство из них не несут в себе никакого содержания и придуманы скорее для того, чтобы запутывать, чем чтобы что-то прояснить. Такой подход сближает идеи Кроули с философией неопозитивизма, сторонники которой также делали акцент на проблемах языка, и в этой связи невозможно не вспомнить слова Л. Витгенштейна, призывавшего говорить ясно о том, о чем можно говорить, и молчать о том, о чем говорить нельзя. То, что такое сходство между Кроули и неопозитивизмом отнюдь не случайно, подтверждается прямыми ссылками Кроули на философов-неопозитивистов, в частности, на Бертрانا Рассела. Например, в эссе «Магический алфавит» Кроули рекомендует ученику «в благоговейном, но критическом духе» изучать «Введение в математическую философию» Рассела.¹⁹⁸

Тема алхимии занимает важнейшую роль в творчестве Кроули. Это хорошо заметно в разработанной им колоде Таро Тота, в которой (в отличие от колоды Уэйта) алхимические образы без преувеличения занимают центральное место. В качестве примера можно рассмотреть символ красного льва с карты «Влюбленные» (аркан VI) и белого льва с карты «Искусство»

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Кроули А. Liber 777. С. 114.

(аркан XIV), которые, по сути, есть один и тот же лев, на что указывает сам Кроули. Вот что он пишет об этих картах: «Эта карта и парная к ней – Ату XIV, «Искусство», – самые загадочные и сложные из всех Ату. Оба эти символа сами по себе двойные, так что значения их образуют расходящиеся ряды, и вновь собрать данную карту воедино позволяют лишь множественные бракосочетания, отождествления и некая форма гермафродитизма».¹⁹⁹ При этом также верно и то, что «данная карта Таро – одна из самых фундаментальных», поскольку на ней изображено ничто иное, как история творения мира. При этом карты «Влюбленные» и «Искусство» вместе создают иллюстрацию фундаментального алхимического принципа «Solve et coagula», где аркан VI представляет собой стадию разъединения, а аркан XIV отображает соединение. Красный лев аркана VI представляет собой чистое воплощение мужского начала, в то время как белый лев аркана XIV есть результат соединения, произошедшего на новой стадии алхимической работы. Таким образом, лев, дополняющий собой орла, представляет на этих двух козырях мужское начало. На XIV козыре он дополняется женским началом, полученным в результате алхимической работы, проделанной фигурой на заднем фоне (которая, между прочим, есть то же самое, что и фигура с аркана IX), в то время как красный лев VI аркана однозначно выражает волю и активную энергию. Алхимические символы встречаются и в других картах колоды Кроули. Например, интерпретируя значение аркана XII «Повешенный», Кроули говорит о его алхимическом значении, имеющем «научный характер» и «чуждом любым догматическим предпосылкам». Согласно Кроули, аркан XII символизирует определенную часть алхимической работы, в ходе которой происходит символическое «принесение в жертву ребенка», зачатого адептом в ходе алхимической работы. Таким образом, мы видим, что Кроули активно использует в своей

¹⁹⁹ Кроули А. Книга Тота. М.: Ганга, 2012. С. 119.

колоде сложный алхимический символизм, без понимания которого невозможно прояснение значений карт в Таро Тота.

Значение, которое Кроули придает алхимии как важнейшему компоненту западного эзотеризма, становится более очевидным, если обратиться к другому отрывку из «Книги Тота» Кроули, в котором он отмечает, что посвященные «стремились сотворить новую, свою собственную Вселенную; они были отцами Науки. Их методы работы, объединенные под общим названием “алхимия”, хранились в тайне от широкой публики».²⁰⁰ Таким образом, алхимия у Кроули рассматривается весьма специфическим и двояким образом: с одной стороны, как искусство создания новой уникальной Вселенной (прежде всего, в душе самого адепта, но также и в окружающем мире, поскольку наука создает новую, искусственную природу, заменяющую естественное окружение человека), с другой – как источник всей науки и научной картины мира, которую Кроули, вполне в духе идеологии Просвещения противопоставляет «церковным мракобесам». Не приходится сомневаться, что под «Наукой» Кроули в равной мере понимает как эзотерические тайные знания, так и современные научные данные, которые у Кроули выступают в неразрывном единстве друг с другом. Говоря о современной ситуации в науке, он отмечает: «Интересно здесь то, что все достижения современной науки за последние пятьдесят лет дают людям умным и образованным возможность задуматься о такой тенденции, отличающей науку в целом, как возврат к алхимическим целям и методам».²⁰¹ Учитывая рассмотренные выше примеры таких авторов, как Крукс, Бейкер, Джоунс и Беннет, суждение Кроули не кажется голословным заявлением. Помимо этих четырех персоналий в качестве иллюстрации можно было бы привести немало других примеров физиков, врачей и психологов того времени, обращавшихся к эзотерической проблематике.

²⁰⁰ Там же. С. 122.

²⁰¹ Там же.

Вопрос о том, с чем было связано такое обращение, по-прежнему остается открытым и допускающим различные варианты ответа. Однако, на наш взгляд, одной из наиболее вероятных гипотез является то, что эзотеризм привлекал всех этих людей своей ориентацией на большую рациональность и свободомыслие по сравнению с официальной догматической религией, оставлявшей мало места для оригинального философского поиска и потому едва ли могущей удовлетворить человека, стремящегося к самостоятельным размышлениям на религиозные темы. Для догматической религии чрезмерная «оригинальность» чаще всего есть не более, чем подозрительное отклонение от правильного учения, сохраняемого и воспроизводимого церковью, обладающей в этом отношении определенной монополией; эзотеризм же предоставляет более широкое пространство для индивидуального и оригинального религиозного поиска и в этом смысле привлекает личностей, склонных к религиозности иного типа. Кроме того, отсылки к «личному опыту», имеющие большое значение в эзотерической практике, привлекают людей, склонных к естественным и техническим наукам.

Интересно, что современные социологические исследования, связанные с изучением изменения религиозности у людей с высшим образованием и специалистов, вовлеченных в научную работу, показывают актуальность подобных выводов. Согласно статистике, приводимой Э. Эспремом, снижение интереса к традиционной (прежде всего, христианской) религиозности сегодня сопровождается ростом распространенности веры в «экстрасенсорные способности» и «телепатию» среди наиболее образованной части населения США. Причем особенно интересен тот факт, что, в то время как вера в личного Бога с ростом уровня образования заметно снижается (38% среди профессиональных ученых против 83% по всему населению), интерес к «паранормальному», по-видимому, напротив, прямо коррелирует с уровнем образования. Так, в «телепатию» в США верят 35% людей без высшего образования, 36% студентов колледжей, 38% выпускников

колледжей и 41% аспирантов и выпускников аспирантур. Похожая, хотя и не столь явная, тенденция прослеживается с «экстрасенсорными способностями», в которые верят 49% людей без высшего образования, 48% студентов колледжей, 53% выпускников колледжей и 52% аспирантов и выпускников аспирантур.²⁰² Таким образом, актуальные исследования, как и изучение истории западного эзотеризма, заставляют нас серьезно переосмыслить старые модели понимания веры в «паранормальное» как свойственной преимущественно необразованной части населения. Изучение же истории Золотой Зари помогает лучше понять процессы трансформации мировоззрения, наблюдаемые у людей с высшим образованием, воспитанных в условиях современной западной культуры.

Подводя итоги, следует отметить, что XX век оказался периодом тесного взаимодействия и взаимопроникновения эзотерических представлений, науки и искусства, что хорошо заметно на примере творчества членов Золотой Зари и ее дочерних организаций. Алхимия в этом отношении является ярким примером такого взаимодействия. Обратившись к переосмыслению алхимии, произошедшему в этот период, можно легко заметить, что научные труды изменяли облик западного эзотеризма, в значительной мере определяя его развитие; сугубо научные на первый взгляд теории находили отражение в учениях оккультных орденов. Несмотря на различное отношение членов Золотой Зари к современной науке, большинство из них в той или иной степени интересовались актуальными научными исследованиями, зачастую используя их в своей эзотерической деятельности, или же рассматривали алхимию как особую форму традиционной науки, дополняющей современную науку и изучающую те аспекты реальности, которые современная наука не способна постичь в силу своей ограниченности. Таким образом, не произошло то, чего ожидали просветители XVIII века: научное знание не вытеснило «суеверные ошибки»

²⁰² Asprem E. *Psychic enchantments of the educated classes // Contemporary Esotericism*. Sheffield: Equinox. Pp. 335, 337.

прошлых веков. Напротив, самым неожиданным образом развитие науки в это время оказалось одним из главных стимулов в возрождении интереса к некоторым направлениям западного эзотеризма и росту их популярности. Учитывая, что ряд работ показывает наличие подобных связей в различные периоды времени и различных областях научного знания, можно предположить, что речь идет о более общих тенденциях, дальнейшее изучение которых может иметь важное значение для истории и философии науки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эзотеризм – значимая часть западной культуры, прошедшая долгий и сложный путь развития от древности до наших дней. Следует отметить постоянно растущий интерес сегодня к эзотеризму среди широких слоев населения, который поддерживается большим количеством популярных художественных произведений, обеспечивающих непрерывающееся внимание к рассматриваемой теме в самых широких кругах. Большое значение эзотеризма в западной культуре с глубокой древности и до настоящего времени, а также широкий интерес к нему и рост его популярности в современном мире обуславливает значимость изучения его истории и современного состояния.

Оформившись во второй половине XIX века, академическое изучение эзотеризма оказалось весьма неоднородной областью научных исследований. Современные работы, посвященные изучению эзотеризма, можно условно разделить на «континентальное» и «англо-американское» направление, между которыми существуют достаточно серьезные расхождения как в плане методологии, так и в самом понимании эзотеризма. Одной из важных теоретических проблем в исследовании эзотеризма является проблема определения эзотеризма. Существует несколько подходов к ее решению, как более, так и менее удачных. Определения эзотеризма многообразны и делятся на несколько групп. В то время, как одни авторы пытаются выделить сущностные признаки эзотеризма, другие считают более удобным простое указание на его внешние признаки, которое можно эффективно использовать в качестве рабочего определения. В рамках проведенного анализа в первом параграфе второй главы была подвергнута критике концепция «эзотерического разрыва» как определяющего признака эзотерического знания, которая, на наш взгляд, является по существу теологической и не может соответствовать целям академического исследования. Среди альтернативных подходов, пользующихся наибольшим авторитетом в

научном сообществе, можно выделить подходы А. Фэвра, В. Ханegraаффа, А. Верслуиса и др. В рамках данной работы нами был взят за основу подход А. Верслуиса, который, на наш взгляд, является наиболее продуктивным в изучении западного эотеризма. Согласно этому подходу, определяющей чертой эотеризма является претензия его адептов на обладание гнозисом, понимаемым ими как внерациональное целостное знание относительно природы космоса и метафизических измерений, которое может быть получено различными способами в зависимости от специфики конкретного эотерического течения.

Однако для того, чтобы понять, что представляет собой западный эотеризм, мало указать лишь одну его наиболее существенную характеристику. Важно дополнить ее рассмотрением отношения эотеризма с другими областями западной культуры, в частности, определив его отношение с философией и наукой. В результате проведенного исследования показано, что связь эотеризма и западной рациональности прослеживается на всем протяжении их истории. В этом смысле, является ошибочным понимание эотеризма как исключительно иррациональной составляющей западной культуры, его противопоставление науке и философии. Напротив, эотерические учения, помимо иррационального ядра, представленного «гнозисом», имеют и рациональный компонент, формирующийся как результат рациональной интерпретации своего индивидуального опыта. Этот аспект эотеризма традиционно обозначается как «надконфессиональная синкретическая религиозная философия». Эотеризм в этом своем аспекте оказал существенное влияние на развитие философии, способствовал оформлению целого ряда значимых ее направлений, а также сыграл значимую роль в развитии европейской науки Нового времени.

Герметический орден Золотой Зари, являясь одной из ключевых эотерических организаций конца XIX – начала XX века, в значительной мере определил актуальное состояние развития западного эотеризма, и потому изучение данной организации имеет фундаментальное значение для

понимания современного западного эзотеризма в целом. Хотя данная тема достаточно хорошо разработана в зарубежной литературе, в рамках данного вопроса существует значительный пласт малоисследованных аспектов. На основании проведенного в рамках данной работы исследования делается вывод о том, что, несмотря на спорную историческую достоверность источников учения Золотой Зари, основателям ордена удалось выстроить и предложить его членам вполне целостную и последовательную систему изучения западного эзотеризма, в которой были связаны воедино такие разнородные элементы как «Гозтия», энохеанская магия, таро и алхимия. Философским основанием этого синтеза стало учение каббалы, понимаемое в Золотой Заре как форма религиозной философии и сравнительного изучения религий мира, которая позволила сформировать универсальный язык для описания различных элементов западной традиции и сделать фундамент всей мировоззренческой системы ордена в большей степени рационально обоснованным.

В качестве непосредственных источников учения Золотой Зари можно выделить учения Английского общества розенкрейцеров (S.R.I.A.) и Теософского общества Е. П. Блаватской. Именно в этих организациях начинало изучение эзотеризма большинство будущих членов Золотой Зари, и, несомненно, они приносили элементы мировоззрения этих организаций в учение Золотой Зари. Безусловно, следует при этом отметить, что учение и практика ордена основаны на заимствовании сюжетов не только из западной культуры, но также из большого числа религиозных и эзотерических традиций различных регионов и эпох, в том числе, модных в то время Египта и Индии. Однако применительно к изучению Золотой Зари важен не только сам факт этих заимствований, но и то, что из множества разрозненных тем, образов, оккультных практик основателям ордена удалось (возможно, впервые в истории западного эзотеризма) создать вполне целостную, самодостаточную систему, которая впоследствии оказалась одним из краеугольных камней современного западного эзотеризма.

Несмотря на то что орден действовал весьма непродолжительное время, влияние его идей прослеживается до сих пор. При этом речь идет не только о дочерних организациях, напрямую вышедших из Золотой Зари. В действительности, сам образ магического ордена, особенно в англоязычных странах, был сформирован во многом под влиянием этой организации. Интерес к ее учению был вызван, прежде всего, систематическим характером ее учения, позволившим последователям учения Золотой Зари рассматривать эзотеризм как единое целое. Золотая Заря повлияла на развитие таких новых религиозных движений как викка и телема, а также большого числа эзотерических организаций.

Влияние Золотой Зари, однако, не ограничивалось сферой эзотеризма. Помимо этого, оно затронуло такие сферы, как искусство, наука, а также социальную жизнь в целом. Для одних деятельность внутри эзотерических групп становилась источником творческого вдохновения, для других орден был местом, где могли создаваться творческие группы, выстраиваться новые неформальные связи. Золотая Заря и аналогичные ей эзотерические организации того времени становились своеобразными лабораториями, где апробировались социальные новации разного рода и идеи, которые не могли быть приняты обществом в целом. Таким образом, существовала связь между интересом к эзотеризму и профессиональной деятельностью членов Золотой Зари. В то время как для поэтов, писателей и деятелей театра, состоявших в ордене, эзотеризм служил источником вдохновения, члены ордена, профессиональная деятельность которых была связана с научной работой, пытались совместить свои научные занятия с эзотерическими учениями, интерпретируя новые научные открытия в эзотерическом ключе и пытаясь привнести научные знания и научную методологию в свои эзотерические занятия.

Несмотря на то, что исследование Золотой Зари, предпринятое в рамках данной работы, может способствовать углублению понимания природы западного эзотеризма и его места в культуре, многие связанные с

этой темой вопросы по-прежнему остаются неразрешенными и могут являться темой дальнейших исследований. Например, продуктивные результаты могут быть получены в ходе лингвистического анализа текстов Золотой Зари, который включал бы подробное рассмотрение метафорического и символического языка, применявшегося членами ордена для описания опыта, который они переживали в ходе выполнения различных магических и мистических практик. В некоторых случаях в ходе данного исследования были сделаны лишь первые шаги, и многое еще предстоит сделать в будущем. В частности, большой интерес представляет анализ периодики, в которой сохранились упоминания о деятельности известных членов Золотой Зари за пределами ордена. Примером работы такого рода может являться анализ научных отчетов, публиковавшихся в химических журналах того времени и помогающих восполнить пробелы в биографиях некоторых деятелей ордена. Пример такого анализа был представлен в четвертой главе данной работы, однако следует полагать что немало подобного материала может быть найдено и в других изданиях, так что всеобъемлющее изучение периодики конца XIX – начала XX века на предмет упоминаний о членах Золотой Зари – задача, которую еще предстоит решить, и которая, вероятно, потребует усилий не одного поколения исследователей.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Алексеев А. П. (ред.). Краткий философский словарь. М.: Проспект, 2008. 491 с.
2. Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. Киев: София, 1994. 480 с.
3. Блаватская Е. П. Инструкции для учеников внутренней группы. М.: «Сфера», 2006. 384 с.
4. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Т. 1. М.: Эксмо, 2005. 880 с.
5. Бут М. Жизнь Мага. Биография Алистера Кроули. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2004. 672 с.
6. Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., РАНХиГС, 2013. – № 4 (31). – С. 11-35.
7. Винокуров В. В. «Институт хаоса»: экстремизм и геополитические аспекты «энохеанской магии» // Вестник Орловского государственного университета. – 2011. – Том 17, № 2. – С. 200-204.
8. Винокуров В. В. «Институт хаоса»: экстремизм и геополитические аспекты «энохеанской магии» (Часть вторая) // Вестник Орловского государственного университета. – 2011. – Том 17, № 3. – С. 163-167.
9. Винокуров В. В. Введение в феноменологию религии. М.: ООО ИПЦ «Маска», 2010. 286 с.
10. Винокуров В. В. Фигура круга в эзотерических учениях. М.: Прогресс-традиция, 2008. 436 с.
11. Генри Дж. Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – М.: РАНХиГС. – № 1 (31). – С. 53-91.
12. Гриненко Г. В. История философии. М.: Юрайт, 2007. 688 с.
13. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Гл. 3, ч. 2 / Православие и современность.

Информационно-аналитический портал Саратовской епархии Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/21.html> (дата обращения: 10.01.2013).

14. Денисова Л. В. Догматическое основание метафизических систем. Диссертация на соискание степени доктора филос. наук. Омск, 1999. 314 с.

15. Дюпрель К. Введение в изучение оккультических наук. М., Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 130 с.

16. Евлампиев И. Неклассическая история европейской философии. / Блог Российского онтологического общества [Электронный ресурс]. URL: http://konf-ontology.blogspot.ru/2012/03/blog-post_22.html (дата обращения 10.01.2014).

17. Евлампиев И. Николай Кузанский, Анри Бергсон и концепция всеединства в русской философии XX века. / Материалы конференции «Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования». Совет молодых ученых СПбГУ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sovmu.spbu.ru/main/sno/cent-med-cult/2006/21.pdf> (дата обращения 10.01.2014).

18. Зоря Е. В. Автоистория в оккультизме: история фактическая и история мифологическая // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции. Под. ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010. Стр. 122-130.

19. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.

20. Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетейа, Энигма, 1999. 464 с.

21. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Кант И. Критика чистого разума. М., Эксмо, 2007. С. 809-859.

22. Каплан С. Р. Введение // Доусон Р. Герметическое Таро. М.: КСП, 2010. – 28 с.

23. Капра Ф. Дао физики. СПб: Орис, 1994. 304 с.
24. Кроули А. Liber 777. М.: Ланселот, 2006. 432 с.
25. Кроули А. Астрология. Архетипы астрального универсума согласно мифологии и западным традициям // Магический кристалл. М., «Республика», 1994. – 528 стр. – Стр. 447-475.
26. Кроули А. Исповедь. Т. 1. М.: Ганга, 2011. 316 с.
27. Кроули А. Книга Алеф. М.: Ганга, 2011. 352 с.
28. Кроули А. Книга Закона. Книга Лжей. П.: Алмазное Сердце, 2005. 300 с.
29. Кроули А. Книга Тота. М.: Ганга, 2012. 521 с.
30. Кузнецов В. Н. Европейская философия XVIII века. М.: Академический проект, 2006. 544 с.
31. Кураев А. Уроки сектоведения. Часть 1. / Миссионерский портал Андрея Кураева [Электронный ресурс]. URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_remository&Itemid=54&func=fileinfo&id=21 (дата обращения 10.01.2014).
32. Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо, 2004. 704 с.
33. Линдорф Д. Юнг и Паули. М.: Касталия, 2013. 282 с.
34. Лопатин Л. Лекции по истории новой философии. М., «КомКнига», 2007. 259 с.
35. Лукиан. Сочинения. Т. 2. М.: Алетейя, 2001. 313 с.
36. Мазерс М. О скраинге. / Сайт московской ложи «Убежище Пана» [Электронный ресурс]. URL: http://www.oto.ru/cgi-bin/article.pl?articles/magic_basics/practics/4-vestigia.txt (дата обращения 10.01.2014).
37. Мазерс С. Л. Разоблаченная каббала. М.: Энигма, 2009. 400 с.
38. Макгрегор Мазерс С. Л. Таро. Краткое руководство по истолкованию карт. М.: Энигма, 2010. 112 с.
39. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.: Политиздат, 1973. С. 40-48.

40. Наследие Великого Зверя. Джон Саймондс отвечает на вопросы Дмитрия Волчека / Кроули по-русски [Электронный ресурс]. URL: <http://crowley.vniz.net/symint.html> (дата обращения: 11.01.2014).
41. Некрологи на смерть МакГрегора Мазерса. / Сайт московской ложи «Убежище Пана» [Электронный ресурс]. URL: <http://oto.ru/cgi-bin/article.pl?articles/library/14-3.txt> (дата обращения 10.01.2014).
42. Нечаев С.Г. Катехизис революционера // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация. М.: Археографический центр, 1997. С. 244-248.
43. Носачев П. Исследования западного эзотеризма в рамках религиоведения (история и современность) // Точки (Puncta). – М., 2010. – № 1-2 /9/. – С. 269-272.
44. Ньютон И. Оптика. Государственное издательство технико-теоретической литературы. М., 1954. 365 с.
45. Об Истинной Воле / Сайт Ложи ОТО Pan's Asylum [Электронный ресурс]. URL: http://oto.ru/cgi-bin/article.pl?io_pan/6/sekhmet1.txt (дата обращения: 11.01.2014).
46. Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., РАНХиГС, 2013. – № 4 (31). – С. 276-296.
47. Панин С. Генезис, эволюция и современное состояние учения Телемы // Религиоведческие исследования. М., 2011. – №1-2 (5-6). – С. 55-67.
48. Папюс. Практическая магия. М.: Издательство АСТ, 2004. 702 с.
49. Регарди И. Древо Жизни. М., ФАИР-ПРЕСС, 2003. 496 с.
50. Регарди И. Церемониальная магия. М.: Энигма, 2009. 192 с.
51. Розанов Василий / Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eleven.co.il/article/13552> (дата обращения: 11.01.2014).
52. Розенталь М. М., Юдин П. Ф. Философский словарь. М.: Издательство политической литературы, 1963. 544 с.

53. Саввин А.В. Современный сатанизм. Идейные истоки, доктрина, практика. Дисс. на соискание степени канд. филос. наук. – М., 1999. – 152 с.
54. Севальников А. Возвращение чародея, или Новый Фауст // Дискурсы эзотерики (философский анализ). М., Эдиториал УРСС, 2001. С. 36-53.
55. Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. 434 с.
56. Соловьев Ю. Владимир Соловьев и Алистер Кроули: нечто о природе видений // Контекст-9. – 2003. – № 9. – С. 153-197.
57. Степин В. С. Философия // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 195-200.
58. Стивенсен П. Р. Легенда об Алистере Кроули. М.: Ганга, 2009. 352 с.
59. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. 544 с.
60. Уэйт А. Иллюстрированный ключ к Таро. Киев: София, 2000. 88 с.
61. Уэйт А. Каббала. М.: Центрполиграф, 2010. 703 с.
62. Уэйт А. Таро Золотой Зари. М. Энигма, 2010. 127 с.
63. Уэйт А. Новая энциклопедия масонства. СПб., М., Краснодар: Лань, 2003. 480 с.
64. Фесенкова Л. Предисловие // Дискурсы эзотерики (философский анализ). М., Эдиториал УРСС, 2001. С. 10-35.
65. Форчун Д. Мистическая Каббала. М.: София, 2005. 352 с.
66. Халиков Р. Х. Рефлексия над таро как продукт просветительского мировоззрения // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. "Тайное и явное": многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск). Под. ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2011. Стр. 158-166.
67. Хокинг С. и др. Большое, малое и человеческий разум. СПб.: Амфора, 2008. 191 с.

68. Хоув Э. Маги Золотой Зари. М.: Энигма, 2008. 618 с.
69. Цицеро С.Т., Цицеро Ч. Магическое Таро Золотого Рассвета. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. 169 с.
70. Яблоков И. Н. (ред.). Основы религиоведения. М.: Высшая школа, 1994. 368 с.
71. Ямвлих. О пифагоровой жизни. М.: Алетея, 2002. 192 с.
72. A description of the cards of the tarot with their attributions; including a method of divination by their use // *The Equinox*. – London and Bungay: Wieland & Co., 1912. – Vol. I, An. VIII, № VIII. – Pp. 143-210.
73. Asprem E. Psychic enchantments of the educated classes // *Contemporary Esotericism*. Sheffield: Equinox. Pp. 330-350.
74. Baker J. L. Fermentation // Hugh Chisholm, *Encyclopædia Britannica*, 11th ed., 1911, v. 10. P. 275b.
75. Baker J. L. *The Brewing Industry*. London: Methuen, 1905. 178 p.
76. Barrett D. V. Builders of the Adytum // *Encyclopedia of New Religious Movements*. Routledge, 2006. P. 77.
77. Butler A. *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. 248 p.
78. Case P.F. *The Tarot. A Key to the Wisdom of the Ages*. Los Angeles: Builders of the Adytum, 1990. 227 p.
79. Cicero C. *The New Golden Dawn Ritual Tarot*. St. Paul: Llewellyn Publications, 1991. 235 p.
80. Colquhoun I. *Sword of wisdom: MacGregor Mathers and the Golden Dawn*. Neville Spearman, 1975. 307 p.
81. Crowley A. *The Confessions of Aleister Crowley*. London: Cape, 1969; New York: Hill and Wang, 1970. 960 p.
82. Editorial // *The Equinox*. – London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., Ltd., 1909. – Vol. 1, № 1. – Pp. 1-3.
83. Faivre A. *Access to Western Esotericism*. Albany: SUNY Press, 1994. 369 p.

84. Farrell N. King over the water. Samuel Mathers and the Golden Dawn. Kerubim Press, 2012. 364 p.
85. Frietsch W. Newtons Geheimnis. Verlag Neue Wissenschaft. Gaggenau, 2006. 261 p.
86. Gilbert R. A. Revelations of the Golden Dawn. Quantum, 1997. 200 p.
87. Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions. Oxford University Press, 2008. 296 p.
88. Greer M.K. Women of the Golden Dawn: Rebels and Priestesses: Maud Gonne, Moina Bergson Mathers, Annie Horniman, Florence Farr. Vermont, Park Street Press, 1996. 512 p.
89. Hagemeister M. Konstantin Tsiolkovskii and the occult roots of Soviet space Travel // Menzel B., Hagemeister M., Rosental B. G. (eds.) The new age of Russia. Kubon and Sagner GmbH. Pp. 135-150.
90. Hanegraaff W. J. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries. – Brill, 2001. – Vol. 1, Issue 1. – Pp. 5-37.
91. Hanegraaff W. J. New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Albany: State University of New York Press, 1998. 580 p.
92. Hanegraaff W. J. Western Esotericism: The Next Generation // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg) / Ed. by Sergey Pakhomov. St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. – 234 p. – Pp. 113-129.
93. Harper G.M. Yeats's Golden Dawn: The Influence of the Hermetic Order of the Golden Dawn on the Life and Art of W.B. Yeats. Aquarian Press, 1987. 322 p.
94. Harper M.M. Wisdom of Two: The Spiritual and Literary Collaboration of George and W.B. Yeats. Oxford University Press, 2006. 382 p.

95. Howe E. (ed.) *The Alchemist of the Golden Dawn*. Wellingborough, Northamptonshire: The Aquarian Press, 1985. 112 p.
96. Keynes J. M. *Newton, the Man // The Royal Society, Newton Tercentenary Celebrations*. Cambridge, 1947. – 92 p. P. 27 – 34.
97. Kiesewetter K. *Geschichte des neueren Okkultismus: Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel*. Ansata Verlag, 2007. 672 S.
98. King F. *Modern Ritual Magic*. Dorset: Prism Press, 1989. 225 p.
99. Küntz D. (ed.) *The Golden Dawn Court Cards*. Holmes Publishing Group, 1996. 36 p.
100. Magee G. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Cornell University Press, 2001. 287 p.
101. McIntosh C. 'Fräulein Sprengel' and the Origins of the Golden Dawn: A Surprising Discovery // *Aries*. – Brill, 2011. – Vol . 11, Issue 2. – Pp. 249-257.
102. Morrison M. *Modern Alchemy. Occultism and the Emergence of Atomic Theory*. Oxford University Press, 2007. 272 p.
103. *Proceedings of the Society of Public Analysts // Analyst*. – 1899. – № 24. – P. 85.
104. *Proceedings of the Society of Public Analysts // Analyst*. – 1908. – № 33. – P. 261a.
105. Regardie I. *The Complete Golden Dawn System Of Magic*. Tempe: New Falcon Publications, 1984. 999 p.
106. Samuel Liddel McGregor Mathers / Grand Lodge of British Columbia and Yukon [Электронный ресурс]. URL: http://freemasonry.bcy.ca/biography/esoterica/mathers_m/mathers_m.html (дата обращения: 10.01.2014).
107. Sheldrake R. *The Science Delusion*. Coronet Books, 2012. 400 p.
108. Thorndike L. *A History Of Magic And Experimental Science*. Vol. 1. New York: Columbia University Press, 1923. 835 p.
109. Treitel C. *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 2004. 366 p.

110. Tuckey C. L., Abbey M. D. *Psycho-Therapeutics, or Treatment by Sleep and Suggestion*. NY: G.P. Putnam's Sons, 1907. 418 p.
111. V. N. *The Truth about the Tarot Trumps // The Occult Review*. – London: William Rider and Son, Ltd., 1910 – Vol. 11 (May). Pp. 258-263.
112. Versluis A. *Magic and mysticism*. Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2007. 179 p.
113. Versluis A. *Musticism and Sudy of Esotericism // Esoterica*. – 2005. – Vol. 5. – Pp. 27-40.
114. Waite A.E. *Lives of alchemystical philosophers*. London: George Redway, 1888. 316 p.
115. Waite, A.E. *Shadows of Life and Thought: A Retrospective Review in the Form of Memoirs*. London: Selwyn and Blount, 1938. 288 p.
116. Wang R. *The Qabalistic Tarot: A Textbook of Mystical Philosophy*. York Beach, Main: Samuel Weiser Inc., 1988. 304 p.
117. Wescott W. *Flying Roll VII. Alchemy / GoldenDawnPedia [Электронный ресурс]*. URL: <http://www.goldendawnpedia.com/LiteraturePages/FlyingRolls/FlyingRoll7.htm> (дата обращения: 10.01.2014).
118. Wolfram H. *The Stepchildren of Science: Psychical Research and Parapsychology in Germany, c.1870–1939*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2009. 342 p.
119. Yeats W. B. *Rosa alchemica / Internet Archive [Электронный ресурс]*. URL: <https://archive.org/stream/rosaalchemica05794gut/rsbcm10.txt> (дата обращения: 11.01.2014).
120. Zalewski P. *Golden Dawn Enochian Magic*. Llewellyn's Publications, 1990. 240 p.
121. Zalewski P. *The Magical Tarot of the Golden Dawn*. London: Aeon Books, 2008. 656 p.