Можно ли уводить исследования в сферу чистой абстракции, когда сами адепты рассматриваемых учений постоянно говорят о живом опыте, получаемом в процессе приобщения к этим учениям (тема, очень подробно рассматриваемая американскими исследователями, в частности, Артуром Версluисом и Джефри Крайплом). Ряд подобных вопросов можно продолжить, но несомненным является тот факт, что удовлетворительного ответа на них мы не найдем не только в книге Ханеграафа, но и во всем многообразии современных исследований темы западного эзотеризма. Наиболее обидным в рецензируемой работе является, пожалуй, осознанное замалчивание альтернативных точек зрения на исследуемые вопросы.

В остальном же можно смело утверждать, что работа *Esotericism and the Academy* является самым фундаментальным исследованием на тему западного эзотеризма как части интеллектуальной истории. Книга рекомендуется к обязательному прочтению религиоведам, историкам и культурологам, в сфере интереса которых лежит проблема перехода от Средних веков к Новому времени, культура эпохи модерна и многообразие новых религиозных и духовных течений, а также всем интересующимся эзотерикой как таковой. Российским издателям можно пожелать выбрать из всего многообразия работ на эзотерическую тематику именно книгу профессора Ханеграафа. Ее издание на русском языке, быть может, рассеет тот туман, который стелется в головах русскоязычных исследователей эзотерики, не знакомых с богатым западным опытом.

П. Носачев

Aptekman, M. (2011) *Jacob's Ladder: Kabbalistic Allegory in Russian Literature*. Boston, MA: Academic Studies Press. — 249 p.

Эзотерический подтекст целых эпох в истории русской культуры XIII — начала XX века, тяга к мистическому, оккультному, которую испытывали и первые русские интеллигенты времен Екатерины Великой, и романтики начала XIX столетия, и поэты Серебряного века, — тема столь же благодатная и многообещающая, сколь и, парадоксальным образом, малоизученная, в некоторых своих аспектах практически

не затронутая исследователями. Тем с большими ожиданиями открываешь специальную монографию, посвященную этой интригующей проблеме, но и тем большие требования к ней предъявляешь.

В своей книге Марина Аптекман ставит перед собой достаточно дерзкую задачу: выявить и проанализировать каббалистические идеи и символы в русской литературе (не только художественной, но и религиозно-философской) сразу всех упомянутых выше периодов, показать развитие того, что она именует «каббалистической аллегорией», на протяжении более полутора веков. Очевидно, что для решения подобной задачи исследователь должен быть знаком не только с творчеством конкретных писателей и мыслителей, но и с собственно еврейской мистической традицией, ее оккультными интерпретациями в нееврейской (европейской) культуре, а также с православным богословием, экзегетикой и аскетикой как основополагающими для русских мистиков элементами.

Автор пытается нарисовать целостную картину бытования каббалистических символов и образов в русской литературе. Она привлекает значительное количество малоизвестных текстов, исторических фактов, архивных документов. Книгу отличает единство замысла, последовательно применяемая методология, четкая структура. Выводы автора формально логичны и, как правило, подкрепляются соответствующими текстами. Книга чем-то похожа на учебник, и если ты по-ученически доверяешь автору как наставнику и проводнику, она оставляет очень хорошее впечатление.

Для решения поставленной задачи — нарисовать единую традицию восприятия и передачи каббалистических образов и идей в русской литературе — автор разделяет на три этапа рассматриваемый ею период времени, в который, как она отмечает, каббала оказывала «существенное влияние на интеллектуальный климат… и художественное воображение авторов» (p. 228). Стремясь строго следовать своей схеме, то есть показать четкие границы между выделенными периодами и существенную содержательную разницу между ними, автор неизбежно впадает в схематизм, усиливая одни черты (различия) и не обращая внимания на многие другие (сходства, преемственность и т. п.). Так, характеризуя интерес к каббале в русском масонстве екатерининского времени как мистический, ориентированный

на нравственное совершенствование, автор не учитывает, что подобное отношение во многом сохранялось и в александровском масонстве начала XIX в., и на протяжении более полувека после официального запрещения масонства (1822) в продолжавших действовать в подполье «теоретических» ложах (см., например, недавно изданные «Воспоминания» масона В. С. Арсеньева, 1829–1915), а также — в конце XIX в. — у Вл. Соловьева. Как правильно отмечает автор, во второй период (1810–1840) возрастает интерес к магической («алхимической») каббале, однако мы видим его и у некоторых русских братьев 1780-х годов, и в русских оккультных кружках начала XX в. Каббалистическая лингвистика, мистика языка как творящей силы привлекала не только символистов начала XX в., но и, скажем, одного из самых известных русских масонов времен Екатерины II — И. П. Елагина. Очевидно, однако, что все это не укладывается в избранную автором схему.

Вместе с тем книга Аптекман — едва ли не первая серьезная попытка рассмотреть влияние каббалы на русскую литературу в исторической перспективе, а потому ее наблюдения обладают несомненной ценностью, если только не воспринимать их как истину в последней инстанции. Этого невозможно делать и по другой причине: до сих пор практически не изучены и не опубликованы многие тексты, имеющие центральное значение для данной темы, — рукописи русских масонов, касающиеся каббалы, и (как это ни странно) посвященные этой теме сочинения русских философов, например, Вл. Соловьева и П. А. Флоренского. До тех пор пока сохраняется подобная ситуация, любые наши суждения об этой теме будут оставаться не более чем гипотезами.

Как это часто бывает в литературоведческих, культурологических и т. п. исследованиях, каббала понимается Аптекман прежде всего как теоретическое еврейское мистическое учение, впоследствии воспринятое и в искаженном виде адаптированное европейскими оккультистами, напротив, видевшими в ней лишь одну из разновидностей магии (р. 11). При этом обычно недооценивается важнейшая для каббалы практическая сторона (теургическая, «действенная»), которая, как представляется, во многом и повлияла на формирование европейской магии позднего Средневековья и Ренессанса. Предлагая достаточно удачный общий обзор истории каббалы как

теософского учения, автор некорректно смешивает при этом теургические тенденции в каббале (например, в книге «Зогар»), связанные со стремлением оказать влияние на горний мир и низвести божественные энергии в мир земной, — с каббалой экстатической, нацеленной на мистическое слияние, прилепление к Божеству в акте мистического экстаза (p. 24). Трудно понять и ее утверждение о том, что «большинство» аутентичных текстов каббалы написано на арамейском языке (p. 28): лишь «Книга сияния» («Зогар») была составлена на арамейском в конце XIII в. в Испании, остальные же каббалистические сочинения (сотни, если не тысячи) написаны на иврите.

Следуя структуралистскому, семиотическому подходу, автор рассматривает каббалистические тексты лишь как литературные произведения, а не теософские трактаты; в выявлении «каббалистических» аллегорических «кодов» в русской литературе и состоит главная задача книги (pp. 15–16). В своих интерпретациях автор прежде всего ориентируется на семиотическую теорию Лотмана, предложенный им концепт семиосферы (p. 43). Вместе с тем она нередко отклоняется от заявленной задачи и начинает говорить о присутствии якобы «реальной каббалы» в русских текстах, о влиянии идей, а не образов или символов, что, безусловно, требует совершенно иной методологии исследования. Так, в другом месте она прямо пишет: «Цель книги — предложить читателю ясный ответ на вопрос о том, когда, как и где использовалась каббала в русских литературных текстах от преромантизма до модернизма» (p. 33).

Принципиальным для автора является разделение на «каббалу» (которая, по мнению автора, у масонов означала исключительно «нравственное учение», p. 123) и «каббалистику» (учение о божественной силе букв и цифр, связанное с каббалистической лингвистикой и комбинаторикой, pp. 123, 124, 130). Эти термины действительно встречаются и у масонов, и в более поздней литературе русского романтизма. Следуя своей концепции, автор утверждает, что масоны 1770–1780 гг. не интересовались каббалистикой, «универсальной наукой, соединением языка и математики»; интерес к ней возникает лишь в 1810–1820-е годы (p. 123), когда, по ее мнению, «научный» подход к каббале полностью заменил собой «морально-мистический» (p. 124). Этой теме посвящена целая глава, показывающая эволюцию

от «каббалы» к «каббалистике» и от последней — к черной магии в русской литературе романтизма (pp. 124–139). Как мы уже отмечали выше, излишний схематизм, а также слабое знакомство с архивными материалами не позволяют автору заметить интерес к «каббалистике» на протяжении всей истории русского масонства, то есть целого столетия. Глава о масонах в книге озаглавлена «Устремленность к нравственному совершенству», и именно на этом аспекте целиком сосредоточено внимание автора, хотя в реальном масонстве значительную роль играло и практическое изучение тайных наук для теургических операций, и экстатические опыты и эксперименты.

В своем исследовании Аптекман совершенно справедливо подчеркивает два важнейших концепта масонской теософии — «Любовь-София» и «Предвечный Адам», подробно анализируя их бытование как в масонских теоретических сочинениях, так и в поэтическом творчестве русских братьев. Особенно интересным представляется предложенная в книге интерпретация поэмы М. Хераскова «Владимир возрожденный», которая понимается автором как первый русский мистический травелог. Автор подробно рассматривает использование образа Софии, Премудрости Божьей, в масонской литературе, однако остается непонятным, какое отношение это имеет к главной теме книги. Концепция Софии у русских мистиков XVIII — начала XX в. восходит к немецкой мистике XVII в. (Яков Беме и его последователи), а также, вероятно, к некоторым гностическим идеям, но едва ли хоть как-то связана с еврейской каббалой. Неслучайно мы не встретим никаких рассуждений о Софии и в богатой христианско-каббалистической литературе конца XV–XVII вв. (Пико делла Мирандола, П. Галатин, И. Рейхлин, Х. Кнорр фон Розенрот и др.): эта идея, столь популярная в протестантской мистике и розенкрейцерстве, совершенно чужда еврейскому мистицизму.

Исключительно важным для понимания феномена русского масонства является характерное для русских братьев сочетание строгой приверженности православной традиции, в теории и на практике, и даже некоторый консерватизм — с открытостью к изучению и использованию мистических учений и магических практик, которые, по их убеждению, восходят к изначальному древнему откровению и могут обогатить разум и опыт «ищущего премудрости». К со-

жалению, автор практически не затрагивает эту тему (см.: pp. 53–54), в действительности имеющую важнейшее значение для раскрытия отношения русских масонов к каббале; ни разу не обращается она и к книге Р. Фаджонато[1], специально рассматривающей данную проблему на основе в том числе архивных материалов. В результате Аптекман зачастую обнаруживает «каббалистические» термины, образы и идеи там, где речь идет... об общепринятых в богословской и аскетической православной литературе того времени понятиях. Так, совершенно неубедительным выглядит идея о том, что в «Духовном рыцаре» И. В. Лопухина содержится «описание творения в соответствии с каббалистическими взглядами» и что «Лопухин рассматривает Бога как циклический процесс, сходный с эйн-соф» (p. 56). Автор связывает с каббалой идею о том, что в результате грехопадения вместе с Адамом пала вся природа, но, как известно, это общее место в христианской мысли начиная с отцов церкви (например, Иоанна Златоуста). Общехристианские идеи во многих случаях выдаются автором за каббалистические (например, поэма В. Соколовского «Довременность» (p. 118), на наш взгляд, вообще не содержит никаких специфически еврейских символов и образов, но написана вполне в русле православного богословия). Некоторые интерпретации выглядят недостаточно аргументированными: так, описание Бога до творения в «Размышлении о создании мира» Семена Боброва автор понимает как указание на идею самосокращения (самоудаления) Бога перед актом творения (ивр. *цимцум*), хотя ничто в приведенных ею строках не говорит в пользу такого понимания (p. 65).

Рассматривая эволюцию отношения к каббале (точнее — к «каббалистике») в русской литературе 1820–1830-х гг., автор показывает, как постепенно ее начинают связывать с практиками гадания, предсказаниями и даже с азартными играми. Действительно, подобная трансформация становится очевидной в это время: каббала начинает пониматься как что-то постыдное, опасное, близкое к черной магии, а в результате чуть позже становится одной из мишеней в обвинениях антисемитов.

В целом же можно отметить, что в 1820–1830-е годы мы видим не столько принципиальную трансформацию от-

1. Faggionato, R. (2005) *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia: The Masonic Circle of N.I. Novikov*. Dordrecht: Springer.

ношения к каббале — от мистического к магическому (как полагает автор), но скорее расширение круга интересующихся этой темой. Уже в конце XVII — начале XVIII в. в России переписывались и распространялись сочинения (например, «Раймунда Луллия Каббалистика»), в которых каббала понималась именно как универсальное искусство комбинаторики, познания мира и предсказания его явлений. Масонская культура конца XVIII в., особенно связанная с изучением тайных наук (в том числе каббалы), была явлением закрытым, элитарным, тогда как, начиная с 1820-х годов, рассуждения о тайнах, гомункулусах, каббале и магии проникают в появившиеся в то время толстые журналы для усадебного помещичьего чтения. «Каббалистика» становится явлением одновременно и притягательным, и пугающе опасным, но, главное — «общеизвестным». Представляется, что с этим и связаны те изменения в отношении к ней, которые происходили в первой половине XIX в. и нашли отражение в литературе.

Рассмотрение места «каббалистических аллегорий» в литературе Серебряного века Аптекман начинает чуть раньше — с Владимира Соловьева, который, как известно, был ценителем и, можно сказать, знатоком каббалистических идей. Проблема, однако, заключается в том, что не только он, но и многие, если не большинство персонажей последней главы рассматриваемой книги, проявили себя сразу на нескольких поприщах — и как философы, и как поэты, и как религиозные мыслители. Ограничиваясь анализом лишь их поэтического творчества, невозможно понять происхождение используемых ими образов и символов. Поэтому автор, отступая от принятой ранее схемы, начинает рассматривать теоретические труды таких авторов, как, скажем, Соловьев или Флоренский, снова пытаясь реконструировать следы реальной каббалы в их трудах, равно как и в их поэтическом творчестве. В результате часто получается путаница. Так, она правильно отмечает неучтенную большинством исследователей связь Вл. Соловьева с традицией масонства, полагая, что именно у масонов он заимствовал идею Софии и, более того, «интерпретацию Софии как каббалистической концепции» (p. 164). Однако София не имеет отношения к каббале ни у него, ни у масонов! Вероятно, Аптекман находится под влиянием идей американской исследовательницы Джудит Корнблатт, неоднократно писавшей о якобы каббалистической основе

соловьевской мысли, и исходит из наличия у него некой единой «софиологии», которой, как известно, русский философ никогда не создавал и, видимо, создавать не пытался. Кстати, автор справедливо отмечает, что, по мнению Е. П. Блаватской (труды которой оказали огромное влияние на мировоззрение некоторых символистов), каббала в целом имеет нееврейское происхождение, а София и Адам Кадмон — это индийские концепции. Такая позиция, впрочем, была распространена не только в среде оккультистов, но и среди многих еврейских ученых и гебраистов XIX в.; впоследствии эту идею разделяли некоторые русские символисты (например, Андрей Белый) и австро-германские ариософы и мистики (Гвидо фон Лист, Рудольф Штайнер).

Далее, переходя к ведущей теме третьего периода, Аптекман отмечает, что «для Соловьева язык является центральным компонентом каббалистического мистицизма» (p. 168). Однако в действительности (в отличие от своих последователей — Флоренского, Булгакова, Лосева) Соловьев вообще не был озабочен проблемой языка как творящей силы и ничего об этом не писал! Очевидно, что идея о поэте-творце и демиурге была центральной для символистского круга, и в книге весьма обстоятельно показано представление о праязыке и творческой силе поэзии в этом кругу. Стоит отметить, впрочем, что если для Блока, Брюсова, Гумилева и других творящей силой наделен любой язык поэзии, то философы (Флоренский, Булгаков, Розанов) признавали особый статус иврита как языка, наиболее близкого к праязыку человечества.

Постоянно подчеркивая близость мыслителей Серебряного века к русскому масонству XVIII — начала XIX в., автор видит именно в масонской литературе основной источник терминологии и образов, которые, по ее мнению, восходят к еврейской каббале (p. 169 и далее). Известно, однако, что богословская литература конца XVIII — первой половины XIX в. была пропитана той же лексикой, что и масонская: см. сочинения Тихона Задонского, Платона (Левшина), Филарета (Дроздова), Ф. Голубинского, Михаила (Десницкого) и др. В то время шла работа по выработке современного богословского языка, в которой, конечно, принимали участие и некоторые масоны. Вместе с тем скорее всего именно масоны усвоили эту лексику из духовных сочинений (напр., И. Лопухин, С. Гамалея), а вовсе не наоборот. Из этого, к началу XX в., возможно, уже несколько архаичного, бого-

словского языка заимствовали многие термины своего лексикона П. Флоренский и С. Булгаков, и масонство тут часто вовсе ни при чем. Так, автор указывает в качестве примера использование Флоренским выражения «светильник разума» для обозначения (якобы) Адама Кадмона, видя в этом отсылку к масонскому и даже каббалистическому лексикону... Но это выражение — «светильник разума», — восходящее ко второканонической III Книге Ездры (3Езд 14:25: «Я возжгу в сердце твоем светильник разума, который не угаснет»), часто встречается в русской богословской литературе XIX в., например, у А. С. Хомякова (хотя больше известно нам из строк Некрасова о Добролюбове — «какой светильник разума угас...»), да и Флоренский имеет в виду здесь явно не Адама Кадмона, а человека как разумное существо. (Впрочем, назойливый читатель, пожелавший проверить находки автора, будет озадачен, так как не обнаружит ничего из цитируемого автором на указанных ею страницах; см., например, ссылки 54–63 на pp. 185–186, якобы отсылающие к 3-му тому «Сочинений» П. А. Флоренского — М.: Мысль, 1999–2000.)

В целом удачный и интересный анализ творчества поэтов-символистов, некоторые образы которых действительно могли — через оккультную литературу — восходить к каббале (Н. Гумилев, М. Кузмин), к сожалению, портят досадные неточности. Так, оккультно-антисемитско-каббалистическая публикация «Эхад. Тринадцать ран Ющинского» ошибочно приписывается автором В. В. Розанову (pp. 13, 176–179), тогда как, напротив, Розанов, в отличие от большинства представителей Серебряного века, был совершенно чужд интересу к оккультным материям (и в этом тоже проявилась его оригинальность). Статью же эту написал виленский историк и оккультист С. Ф. Добрянский, а Розанов лишь включил ее в свой сборник «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (1914). Автор прямо называет подход Розанова к каббале оккультным (p. 179), что совершенно неверно; вообще непонятно, зачем об этом мыслителе и публицисте и о месте «каббалистических» аргументов в русском антисемитизме говорится в книге, посвященной «каббалистическим аллегориям в русской литературе».

Как представляется, основная проблема этой во многих отношениях интересной и ценной книги заключается в том, что в ней не совсем точно указан предмет исследова-

ния. Так и остается непонятным, что имеет в виду автор под «каббалой», «каббалистической аллегорией». В книге часто говорится о некоей «алхимико-каббалистической традиции», однако не объясняется, что это такое. На наш взгляд, это явление, если оно вообще существует, явно имеет слабое отношение к еврейской каббале как таковой. Как нам кажется, намного удачнее было бы дать этой книге более общее название: «Оккультизм (или оккультная аллегория) в русской литературе». Очевидно также, что после некоторой переработки книгу Марины Аптекман имело бы смысл издать по-русски в России: поднятые автором вопросы, безусловно, будут с интересом восприняты русским читателем, вызовут споры, возражения, а, возможно, и инициируют научную дискуссию по поводу этой темы, незаслуженно пребывающей до сих пор в почти мистическом сокрытии.

К. Бурмистров

Кондаков Ю. Е. Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. Санкт-Петербург: МП Астерион, 2012. — 616 с.

Русское розенкрейцерство последней трети XVIII — первой половины XIX в., представлявшее собой эзотерическое сообщество, в основе которого лежали отчасти алхимические, отчасти масонские традиции, всегда привлекало к себе внимание как зарубежных, так и отечественных историков. Особенно интерес к этому явлению возрос в конце XX — начале XXI в. Как следствие, русскому розенкрейцерству сегодня посвящено множество научных, околонаучных и псевдонаучных работ.

Особое место в этом историографическом потоке занимает книга доктора исторических наук Ю. Е. Кондакова «Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук», которая, по словам самого автора, является «первым комплексным исследованием, посвященным деятельности Ордена золотого и розового креста в России» и тематическим продолжением его предыдущих работ — «Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века» и «Розенкрейцеры, мартинисты и „внутренние христиане“ в России конца XVIII — первой четверти