ции теологии выступают то прямое включение церквей в политическую борьбу, то герменевтика современного религиозного искусства, то трансконфессиональная феноменология религиозного опыта. Наконец, нельзя не отметить, что самые содержательные тексты написаны академическими теологами из ведущих европейских университетов, и этот факт существенно подрывает изначальную идею всего проекта «контекстуализации».

А. Меньшиков

Пересечь Бездну: богиня Бабалон, квир-феминность и эротическая сотериология

Рецензия на книгу: Manon Hedenborg White. (2020) *The Eloquent Blood: The Goddess Babalon and the Construction of Femininities in Western Esotericism*. Oxford University Press. — 392 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-358-364

Читатель начинает свое знакомство с главной героиней исследования, телемитской богиней Бабалон, еще не приступив к тексту — обложка книги украшена ее изображением с Аркана «Вожделение» из колоды «Таро Тота», созданной совместными усилиями Алистера Кроули и художницы леди Фриды Харрис. В нем легко усмотреть нарратив, в рамках которого разворачиваются трансформации Багряной Богини — характерное для эзотерической традиции контрпрочтение христианской системы символов и смыслов. Репрезентации Бабалон в эзотерическом дискурсе строятся на основе механизма инверсии, под влиянием которого ценностные ориентиры и предписания, заложенные в дихотомии «блудница-девственница» — той самой, которая очерчивала границы феминности как в религиозной, так и секулярной мейнстримной культуре — замещались противоположными альтернативами. Безусловно, использование подобной инверсии есть акт критики принятого гендерного режима. Согласно Манон Хеденборг-Уайт, однако, результаты подобных актов критики варьировали, и эта лежащая на поверхности схема оказывается недостаточной для описания тех сложных процессов, которые стоят за проявлениями Багряной Богини в прошлом и настоящем западного эзотеризма.

Центральный вопрос исследования — как через образ Бабалон транслировались представления о феминности в западном эзотеризме модерна и постмодерна, и точнее — как этот образ использовался в целях перестройки доминирующей гендерной логики. В исследовании отражена внутренняя динамика трансформации употребления образа Бабалон с оглядкой на значимые контексты и культурные тенденции, оказавшие влияние на восприятия феминности представителями эзотеризма. Не обошла вниманием Хеденборг-Уайт и представления оккультистов о роли Багряной жены, которая обычно понималась ими как воплощение Бабалон, с акцентом на перформативное измерение.

Речь идет даже не о феминности, а о *феминностях* (это подчеркнуто уже в названии). «Гегемонная феминность», “pariah sexuality”, «альтернативная феминность» и «фаллическая женщина» — все эти значимые концепты встраиваются у Хеденборг-Уайт в анализе модусов феминности в различных кейсах. Хотя в логике конструирования образов Бабалон присутствуют отчетливо выраженные доминанты, например, тенденция бросать вызов «гегемонной феминности» и нормативной системе гендерных отношений, в каждом отдельном случае позиционирование предлагаемого модуса феминности в системе координат преобладающих культурных представлений, так же как и стратегии выстраивания альтернативности, отнюдь не всегда оказывались непротиворечивыми. В образе Бабалон альтернативная феминность вполне могла сосуществовать с чертами, свойственными «гегемонной феминности», порой одновременно отрицая и утверждая комплементарные отношения феминного/маскулинного. Не было (и нет) единой позиции относительно корреляции феминности и физиологии, в том числе и в оккультном дискурсе. В работе Хеденборг-Уайт контурно очерчена квир-проблематика: феминность, теряя привязку к биологическому полу, позволяла переключаться между гендерными моделями/режимами, комбинировать их в перформативном аспекте практик инициации. Границы могли размываться, позволяя отождествить себя с Бабалон любому человеку, вне зависимости от пола и гендера.

Хеденборг-Уайт неоднократно обращается к размышлениям французской мыслительницы и психоаналитика Люс Иригарей о «феминной божественности» как об условии становления женской субъектности (через идентификацию с божественным), о пути определения феминности через нее

саму, а не через ее соотношение с маскулинным. Исследовательница признает характерное для телемитской теологии представление о проницаемости границы божественного и человеческого, и, руководствуясь этим, называет «божественную феминность» Иригарей подходящей перспективой рассмотрения своего материала. Она анализирует образы Бабалон исходя из того, насколько полно они реализуют эту функцию, обнаруживая тенденцию ко все большему соответствию с этой моделью.

Любопытна и ассоциированная с Бабалон и феминностью категория «рецептивности» (она пронизывает все исследование). «Рецептивность» Бабалон качественно иная, чем рецептивность гегемонной феминности — она не отождествляется с пассивностью и не указывает на отсутствие агентности. Активная рецептивность богини обретает сотериологические перспективы — как безразличное отношение к сущему, открытость ко всему. В результате Бабалон, отдаваясь всему, становится госпожой всего. Бабалон — ролевая модель для адепта, а рецептивность оказывается условием возможности пересечь Бездну, разделяющие высшие и низшие Сефирот.

Бабалон была «призвана» в современный мир усилиями Алистера Кроули, в сочинениях которого она стала одним из смыслообразующих символов. Первоисточник этого образа очевиден — кроулианская Бабалон являет собой результат контргерменевтики текста Апокалипсиса, автор которого, по Кроули, заблуждался в своей осуждающей оценке (p. 108). Другой значимый ориентир в процессе становления образа богини — *femme fatale* (один из ключевых символов эпохи) (гл. III). Фигура *femme fatale*, одновременно чарующая и губительная, зачастую имела негативные коннотации и отражала представления о том, что Хеденборг-Уайт обозначает как pariah sexuality. Кроулианскую Бабалон и *femme fatale* объединяет прежде всего то, что связь с ней оборачивается трансгрессивным опытом. Трансгрессия, приводящая к утрате субъектности и мистическому единению, имеет сотериологическое измерение. Разница лишь в том, что в одном случае трансгрессивный опыт оценивается как губительный, а в другом как позитивный.

Бабалон присутствовала не только в пространстве воображаемого, она проявляла себя и в непосредственно ощутимом физическом мире. Она манифестировала себя в мире через Багряную жену, а точнее — багряных жен, как Кроули именовал своих многочисленных возлюбленных, которые выступали его партнершами в практике сексуальной магии. Хеденборг-Уайт

уделяет внимание вопросу о том, как на практике выглядели отношения Кроули и багряных жен, сопоставляя характер этих связей с тем, как интерпретировались гендерные отношения в учении Кроули, а здесь теория и практика зачастую расходились. Хотя в сочинениях Кроули встречаются указания на пассивную роль женщины в магической практике, его сподвижницы оказывались весьма инициативны, что демонстрирует пример его работы с Леей Хирсиг (pp. 94–100).

Как показывает Хеденборг-Уайт, в текстах Кроули содержатся противоречащие друг другу концептуализации феминности — в них обнаруживаются как откровенно мизогинные, так и вполне феминистские высказывания (pp. 110–115). Бабалон и Багряная жена могут проявлять себя и через доминирование, и через субмиссивность; при этом в рамках сотериологической стратегии Кроули они оказываются равнозначимыми. Инициация достигается через устранение субъектности в процессе «эротического разрушения», где роль разрушительницы отведена Бабалон, то есть женскому началу. Желающему же быть инициированным следует уподобиться Бабалон в аспекте рецептивности и занять субмиссивную позицию. Показательно, что Кроули периодически «феминизирует» себя, говоря о религиозном опыте — он, например, называет себя «блудницей» или «невестой» Айвасса, маскулинной божественной сущности, с которой он контактировал. В этом отношении, как отмечает Хеденборг-Уайт, он оказывается органично встроенным в традицию, воспроизводя характерное для мистицизма позиционирование субъекта относительно божественной реальности через модель гетеросексуальных отношений. В рамках этой модели он оказывается ассоциированным с пассивной феминностью, открытой действию активной маскулинности, представленной божественным. Итак, Бабалон Кроули оказывается двойственной — проявляющая себя и как «рецептивную часть метафизической, гетеросексуальной полярности» (p. 112), и как активно действующее, наделенное выраженной агентностью начало.

Динамика трансформации образа Бабалон такова, что после Кроули возникают ее отчетливо феминистские репрезентации. Такой была, например, Бабалон другого автора, рассматриваемого в книге — Джека Парсонса (1914–1952) (гл. V). В его работах, зачастую затрагивающих эсхатологические темы, богиня предстает феминистским мессией, «телемитским эквивалентом Второго пришествия Христа» (p. 131), предвещающей новый эон, в котором ведущая роль бу-

дет отведена женщинам. Парсонс предпринимал попытки физически манифестировать Бабалон, чтобы позволить ей реализовать свою эсхатологическую миссию. Репрезентация желательной модели феминности у Парсонса (в отличии от модели Кроули) не предполагает комплементарных отношений с маскулинностью, не ассоциируется с рецептивностью, и, на первый взгляд, ориентирована на полный разрыв с гегемонной феминностью. Однако, по замечанию Хеденборг-Уайт, Парсонс, тем не менее, воспроизводит ряд укорененных в культуре гендерных клише, связывая феминность с «интуицией» и «природой» (p. 148). У Парсонса также появляется новый, отсутствующий у Кроули мотив лесбийской сексуальности, которая, как полагал Парсонс, пробуждалась в женщинах, тем самым и свидетельствуя о приближении новой эры. Характеризуя контекст, в котором сформировался настолько радикальный для своего времени взгляд на феминность, Хеденборг-Уайт указывает на связи Парсонса с левыми кругами (p. 142). Что касается характера гендерных отношений, который транслируется в работах Парсонса, то роль «эротического разрушителя» однозначно закреплена за женским началом.

Закономерным образом Хеденборг-Уайт рассматривает и учение Кеннета Гранта (1924–2011), известного своим опытом синтезирования западного эзотеризма и Тантры (гл. VI). Она указывает на значимость перенниалистской установки Гранта для формирования его концепции Бабалон и усматривает ее основания в его интересе к идее примордиального женского культа. По замечанию исследовательницы, Гранта можно считать первым критиком андроцентризма, характерного для Кроули (p. 166). В этом отношении показательны его представления о роли женщины в магической практике. Багряная жена представлена как «воплощение кундалини» (p. 168), божественной женской энергии. Репрезентация феминности у Гранта двойственна — он воспроизводит «фаллоцентрическую логику», понимая феминность как *Другое маскулинности*, определяемое через отсутствие; и, вместе с тем, утверждает онтологический примат феминности в том смысле, что он «феминизирует подлинную реальность» (p. 160), которая еще не манифестирована; он ассоциирует с Бабалон Темную сторону Древа Сефирот, Бездну — пункт назначения адепта, призванного утратить рациональную субъектность, которой противопоставлена богиня.

Со времен Алистера Кроули культура в целом прошла через множество преобразований, которые, безусловно, заметно измени-

ли лик Багряной богини. В этих изменениях важны два фактора. Во-первых, это развитие феминизма, и, во-вторых, это уход от гендерного эссенциализма, который коснулся многих сфер человеческой жизни и областей культуры. Эти тенденции отразились и на оккультуре. Квир-культура преобразовала характер смыслов, транслирующихся в рамках оккультизма, и нашла свое преломление в магических практиках. Интересующимся не составит труда найти многочисленные примечательные примеры, подтверждающие этот тезис. Среди современных эзотерических сочинений можно обнаружить немало книг, затрагивающих квир- и фем-тематику, и при этом «квир-магия» может даже рассматриваться как автономное направление[1]. Примеры утраты значения гендерной бинарности обнаруживает и Хеденборг-Уайт. Показательны приведенные в тексте слова оккультиста Питера Грея: «Мы все лунарны или солярны в зависимости от наших интенций» (p. 214). Подобная картина, конечно, контрастирует с намного менее подвижными гендерными системами его предшественников. Обозначая ценностные установки американского телемитского сообщества (и смежных групп, таких как неоязычники), исследовательница отмечает, что для его представителей характерна поддержка сексуальной свободы, немоногамии и негетеросексуальности (pp. 197–198). Однако и эти категории оказываются переосмысленными — к примеру, современные «вавилоняне» критически относятся к характерной для многих репрезентаций Бабалон гиперсексуализированности; конструируя очередной лик богини, они оставляют в стороне зачастую атрибутируемую Бабалон «всеядность» и акцентируют внимание на способности выбора — возможности принимать или отвергать ту или иную перспективу сексуальной связи. В части, посвященной современности, рассмотрены ритуалы почитания Бабалон, анализ которых показывает общедоступность «технологий феминности» в рамках почитания богини. Хеденборг-Уайт заключает, что современный дискурс Бабалон отмечен утверждением смежности эротического и уязвимости (*vulnerability*, понимаемой как открытость миру, — см. гл. VIII), а Бабалон продолжает исполнять функцию разрушительницы рациональной субъектности.

В работе Хеденборг-Уайт культурная история Бабалон описана внимательно и подробно, что дает читателям возможность обрести ясное понимание ее значе-

1. Например: Prower, T. (2018) *Queer Magic: LGBT+ Spirituality and Culture from around the World*. Llewellyn Worldwide, Ltd.; Snow, C. (2020) *Queering Your Craft: Witchcraft from the Margins*. Weiser Books.

ния и функций в западной эзотерической традиции. Гендерная оптика, избранная исследовательницей, позволила выявить значимые тенденции в оккультуре и проследить динамику их развития. Однако у читателей, придерживающихся жесткой позиции по вопросу о границах академического дискурса, вероятно, вызовет вопросы то, что теоретики гендера, идеи которых использованы в работе, не только привлекаются для аналитики, но и как будто бы вступают в диалог с представителями оккультизма. Книга привлекательна тем, что она дает возможность познакомиться с содержимым уникальных источников — материалов из личных архивов оккультистов и данных интервью. Некоторое сожаление вызывает отсутствие визуального сопровождения — в книге часто заходит речь об искусстве, а некоторые упомянутые персоны имеют к нему самое непосредственное отношение. Читателям, безусловно, стоит найти время, чтобы ознакомиться с работами художников, упомянутых в книге.

Конструирование феминностей — это не законченный процесс, и, как показывает Хеденборг-Уайт, дискурс Бабалон содержит в себе потенцию к порождению новых альтернативных феминностей, «квир-феминностей», в рамках которых феминность может быть определена через саму себя, а не через инаковость и/или отсутствие. Пожалуй, можно сказать, что Бабалон дает своим адептам возможность «пересечь Бездну», порождающую нормативные дихотомии «рецептивности и агентности, желающего и желаемого, проникающего и подвергающегося проникновению» (p. 342). Сотериологическая миссия Бабалон не окончена — она еще не раз явится в новых обличиях и откроет новые возможности для исследователей эзотеризма.

А. Маклакова

Инклюзия и образы Другого

Рецензия на книгу: Robert E. Shore-Gross and Joseph N. Goh. (eds.) (2020) *Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies*. London and New York: Routledge. — 281 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-364-371

Трансформация христианского праксиса и эсхатологических, агиографических и экклесиологических аспектов христианской