

УДК 2-167.6(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-161-171

Рецензия на книгу:
Van Luijk R. Children of Lucifer.
The Origins of Modern religious Satanism.
Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p.

Владислав С. Раздьяконов
*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Рецензия на книгу: *R. van Luijk. Children of Lucifer. The Origins of Modern religious Satanism. Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 161–171. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-161-171*

Book review:
Van Luijk R. Children of Lucifer.
The Origins of Modern religious Satanism.
Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p.

Vladislav S. Razdyakonov
*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

For citation: Razdyakonov, V.S. (2020) “Book review: *R. van Luijk. Children of Lucifer. The Origins of Modern religious Satanism. Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p.*”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 161–171. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-161-171

Книга Рубена ван Люйка посвящена анализу социальных, политических и художественных дискурсов, благодаря которым сатанизм стал к концу XIX столетия ясно различимым культурным феноменом. Его исследование следует отнести к категории историко-филологических, и подобное, в общем-то привычное,

сочетание литературного и исторического анализа создает методологическое противоречие между, с одной стороны, заявляемой им целью выявления «подлинного сатанизма» (с. 5) и, с другой – его попыткой представить историю эволюции образа Сатаны и сатанистов в европейской литературе и, шире, мифологии. Поэтому неудивительно, что с «настоящими» религиозными сатанистами мы сталкиваемся лишь в последней трети его книги, причем не со сложившимся движением, но с одним человеком, Карлом Уильямом Хансеном – первым зарегистрированным согласно переписи 1906 г. в Дании люциферианином (с. 286).

Критически отзываясь об определениях сатанизма, предложенных Кеннетом Грэнхольмом и Массимо Интровинье, Люйк предлагает определить сатанизм как «намеренное, религиозно-мотивированное почитание («veneration») Сатаны» (с. 2). Он сознательно использует широкое определение религии Роберта Беллы (с. 4), для того чтобы подвести под это определение различные проявления сатанизма, в том числе и те, которые отрицают реальность Сатаны как сверхъестественного агента (с. 403). Вслед за Йеспером Петерсеном (Jesper Aagaard Petersen) Люйк предлагает рассматривать «сатанизм» как часть «среды» («milieu»), практикующей сатанинский дискурс (с. 6). Поэтому Люйк по мере развертывания своего повествования стремится продемонстрировать корни сатанизма в «диссидентской субкультуре», начиная с практиков так называемой демонической магии в Англии XVII в., переходя к романтической субкультуре «длинного XIX века» и заканчивая современными представителями контркультуры. Главная цель автора – показать, что сатанизм связан с возникновением современного общества (с. 13) и является одной из «выдуманных традиций» (по Э. Хобсбауму).

Проблема определения места возникновения сатанизма опознана Люйком как проблема различения атрибуции сатанизма, приписывавшегося религиозному «другому» со времен античности, и апроприации этой атрибуции, произошедшей не ранее XVI столетия. Постоянно проявлявшая себя на протяжении многих веков атрибуция сатанизма рассматривается Люйком как средство защиты христианских сообществ в ситуации секулярного кризиса (с. 389). Антисатанинские кампании, что в Средневековье, что в 1980-е гг., сделали для популяризации сатанинской мифологии гораздо больше, чем самый известный представитель сатанизма Антон Шандор ЛаВей.

Основное внимание автора в первой главе сосредоточено на Средневековье, так как именно в это время складывается, по его мнению, сатанинский «миф», утверждающий реальное существование группы лиц, занимающихся поклонением Сатане. В качестве

парадигматического примера подобной атрибуции он указывает на процессы над «люциферянами» Конрада Марбургского. Появление сатанизма как «выдуманной традиции» он объясняет формированием представления о «Christianitas» в XIII столетии. Люйк утверждает, что представление о сатанизме как религиозной группе, созданное воображением христианских миссионеров и инквизиторов, служило «полемическим средством» (с. 32) в борьбе с религиозным инакомыслием. И в дальнейшем, например, обсуждая розыгрыш Лео Таксиля, Люйк постоянно демонстрирует то, как католическая церковь способствовала формированию мифа о «сатанизме»: «Генезис западного сатанизма понятен только как реакция на христианство» (с. 387).

Корень сатанизма как религиозного учения и практики Люйк усматривает в практике продажи души. В качестве одного из ранних примеров договора с Сатаной он приводит договор студента Тюбингенского университета Давида Липсиуса (1596). Целью подобных договоров было получение материальных выгод, и они никак не были мотивированы религиозными убеждениями первых «сатанистов». Одни участники договоров обращались к Сатане, заклиная его именем Троицы, другие рассматривали его как альтернативную Богу силу и «князя мира сего». Как считает Люйк, первые «сатанисты» – люди, обращавшиеся к Сатане за помощью, – заимствовали практики, которые изначально приписывались им «выдуманной традицией» в христианстве, поэтому, по его мнению, можно говорить о раннем сатанизме как о «синкретизме» сатанизма и христианства (с. 59). Однако никто из желавших получить от Сатаны в обмен на свою душу материальные блага, согласно заключению Люйка, не собиравший бороться с христианством или служить Сатане. Более того, их нельзя также отнести к «религиозным сатанистам», поскольку заключение сделки с Дьяволом было «бизнес-соглашением, а не актом веры» (с. 391).

Особое место в первой главе занимает полемика Люйка с Интровинье по известному кейсу из истории сатанизма – французскому «делу о ядах» XVII в. Люйк становится на сторону тех исследователей, которые утверждают его фиктивный и политический характер. В то же время, обращаясь к описаниям сатанистов из воспоминаний Рене де Войе, графа Д'Аржансон (с. 58), Люйк допускает существование сатанистов во Франции в 70-е гг. XVII в.

Люйк считает возможным говорить об «упадке» сатанизма в XVIII столетии, поскольку вера в существование сверхъестественных агентов среди образованных лиц была поколеблена, с одной стороны, распространением идей Просвещения, с другой – позицией христианской теологии, отрицавшей способность Сатаны оказывать непосредственное влияние на материальный мир. Люйк

считает, что ни снискавшие дурную репутацию клубы Адского пламени, ни деятельность Фрэнсиса Дэшвуда или маркиза де Сада не имеют отношения к сатанизму.

Во второй главе Люйк рассматривает «романтический сатанизм», который сыграл основную роль в формировании сатанизма как культурного феномена. Поэты английской «сатанинской школы» (Шелли, Байрон, Блейк и др.), занимаясь «реабилитацией» Сатаны, черпали вдохновение, с одной стороны, в известном сочинении Мильтона, с другой – в сочинении Уильяма Годвина «Исследование о политической справедливости» (1793). Именно они создали для Сатаны положительный образ борца с тиранией и сделали его одной из главных мифологических фигур политического протеста в XIX столетии.

Байрон, вдохновлявшийся образом Мефистофеля Гете, создал в «Каине» (1821) образ Сатаны, который активно развивали на протяжении всего XIX столетия. Утверждению нового образа Сатаны способствовала консервативная литературная критика (с. 72), в частности Роберт Саути, который предложил понятие «сатанинская школа», своего рода предшественника используемого в литературоведческих исследованиях понятия «литературный сатанизм». Во французской литературной традиции созданный Байроном новый образ Сатаны был наделен женским спутником, а также был поставлен вопрос о возможности его последующего искупления и воссоединения с Богом (например, «Элоа» Альфреда де Виньи и «Падение Ангела» Альфонса де Ламартина). В середине 1850-х гг., когда Виктор Гюго, вдохновленный своим спиритуалистическим опытом, начал сочинять поэму «Гибель Сатаны», романтический образ Сатаны стал распространенным литературным тропом в западной культуре (с. 76).

Политическое прочтение сюжета о падении Сатаны не было новацией – его можно найти у Мильтона или в трагедии Йоста ван ден Вонделя «Люцифер» (1654). Новизна заключалась в том, что романтики не только рассматривали восстание Люцифера как политический акт, но и очевидным образом солидаризовались с ним. По мнению Люйка, неудивительно, что большинство авторов, воспевавших Сатану, склонялись к левым убеждениям (с. 77). Люйк подчеркивает, что романтический образ Сатаны был нереалистическим, он сознательно трактовался, по крайней мере, большинством романтиков как еще одна политическая метафора, отражавшая их антихристианские и антимонархические убеждения. Люйк согласен с мнением Питера Шока, утверждавшего, что превращение Сатаны в символ протеста стало возможным благодаря утрате веры в его реальное существование (с. 87).

В то же время романтики поставили в центр своей имажинативной эпистемологии человека как главную причину появления представлений о богах. Обращаясь к платонической метафизике, романтики говорили о креативном характере человеческой природы – «поэтический гений», по выражению Блейка, обитавший в человеке, создавал демонов и богов. Миф для романтиков был не кодом, но «адекватным языком для выражения предельных вещей» (с. 90). Люйк согласен с предположением французского исследователя Пауля Беничоу о том, что романтики, по сути, претендовали на то, чтобы быть новыми «духовными руководителями в государстве, которое двигалось к состоянию вакуума религиозной власти» (с. 90). Подчеркивая значение личного духовного опыта, романтики отрицали догмы, а создаваемые ими новые мифологические сюжеты были, по выражению Нотропа Фрая, «открытыми мифами», которые предполагали исключительно символическое прочтение. Люйк призывает посмотреть на образ Сатаны из такой «мифологической» перспективы, чтобы увидеть не только политическую, но и религиозную составляющую романтического сатанизма. По его мнению, романтический сатанизм являлся «мифопоэтической попыткой переписать священную историю» (с. 100, 105). Его квинтэссенцией Люйк считает поэму Гюго «Гибель Сатаны», которая, по его мнению, представляет собой не более и не менее как «провозглашение новой религии» (с. 107).

Люйк утверждает, что хотя взятые по отдельности высказывания Блейка, Шелли, Байрона и Гюго могут быть подведены под категорию «религиозного сатанизма», однако сатанизм не играл главной роли ни в их религиозных убеждениях, ни в литературном творчестве. Образ Сатаны служил лишь одним из мифолитературных средств, при помощи которых они демонстрировали свои взгляды на природу вселенной, Бога и отношений между людьми. И все же, по мнению Люйка, такое литературное по преимуществу явление нельзя не рассматривать в истории религиозного сатанизма, так как романтический сатанизм «содержал современную форму религиозного сатанизма в своем зачатке» (с. 111). Содержание «зачатка» заключалось в идентификации Сатаны с человечеством, которое, согласно Люйку, и объявлялось романтиками в конечном счете основным объектом поклонения (с. 112).

Третью главу своего исследования Люйк посвятил образу Сатаны в контркультуре XIX столетия. Сначала он показывает, как в сочинениях анархистов, например Пьера-Жозефа Прудона, и социалистов образ Сатаны использовался как символ политического освобождения. Затем он рассматривает «парадигматическое» художественное произведение о сатанинском культе «Консуэлло» (1842) Жорж Санд, которое заложило целостную художественную

традицию изображения сатанинской организации. Наконец, Люйк уделяет внимание конструированию «сатанизма» в исторической науке и его соотношению с политическими убеждениями историков, делая это на примере Жюль Мишле и его знаменитого сочинения «Ведьма» (1862), вдохновившего многих на реконструкцию средневековых культов ведьм, начиная от фольклориста Чарльза Леланда, составившего книгу «Арадия или Евангелие Ведьм» (1899), и заканчивая известной исследовательницей Маргарет Мюррей.

Рассматривая сочинения оккультистов Леви, Блаватской и Штайнера, Люйк замечает, что, хотя они и способствовали переосмыслению образа Сатаны в XIX в., все же их никак нельзя назвать религиозными сатанистами (с. 149), так как сатанизм являлся всего лишь частью их собственных оккультных систем. Наибольший вклад в разработку образа Сатаны внес именно Леви, сочинения которого Люйк рассматривает в связи с изменениями его политических взглядов – от крайне левых к консервативным после 1848 г.

Леви познакомился с романтическим образом Сатаны благодаря известной социалистке и феминистке Флоре Тристан (1803–1844). Этот образ появляется в его сочинении «Библия свободы» (1841), в котором, как и последующих работах Леви, можно найти «узнаваемые установки религиозного гуманизма, коммунизма, феминизма, пантеизма, антиклерикализма, сексуального освобождения, французского мессианизма и религиозного универсализма» (с. 129). Леви разделил образы Люцифера и Сатаны: в то время как за первым закреплялся образ «ангела свободы, света и науки», второй был «ангелом подчинения и рабства» (с. 129–130). Созданный Леви образ Сатаны, по мнению Люйка, генетически восходит к романтическому сатанизму: определяющее влияние на Леви оказала английская романтическая школа, представители которой говорили о творческой способности человеческого воображения; к примеру, Леви отрицал реальность Сатаны как онтологического зла, однако признавал его «конструктивистский» характер – «те, кто признают дьявола, создают или конструируют его» (с. 135).

Более поздние сочинения Леви, которые принесли ему оккультную славу, утратили характерный для его ранних произведений миллениаризм, и в них трудно найти прямые апелляции к социализму. Леви провозглашает, что его изыскания основываются на научном подходе, суть которого в том, чтобы «систематически изучать и интерпретировать древние религиозные и эзотерические традиции» (с. 134). Образ Сатаны также меняется, к примеру, в «Догме и ритуале высшей магии» Сатана предстает перед читателем как «безличная космическая сила, морально-нейтральная «слепая агентность», которая необходима (*indispensable*) для сохранения

гетерогенной реальности» (с. 135). Определяя эту «слепую агентность» как «астральный свет», Леви полагал, что даже силы разрушения, приводящие человека к гибели, исходят от Бога, так как они служат его конечной цели, а вечная борьба Сатаны и Михаила как борьба противоположностей, которую призван примирить человек, является подлинной причиной событий истории Вселенной. Образ романтического Люцифера, борющегося за свободу, и новый, созданный Леви образ Сатаны как безличной силы сочетались в его поздних работах, которые, по мнению Люйка, в целом отличаются противоречивостью.

Возникновение религиозного сатанизма как религиозного отношения адепта к предмету его поклонения Люйк связывает со сборником Бодлера «Цветы зла» (1857), поскольку в нем можно найти строки, свидетельствующие о «явном поклонении» (с. 152) лирического автора Сатане. В то же время самого Бодлера, чье творчество в этом аспекте восходит к провокационным развлечениям Боузинго (Bouzingo), Люйк не считает возможным отнести к религиозным сатанистам. По его мнению, домыслы об участии Бодлера в сатанинских культах, в том числе из-за его участия в собраниях Клуба Гашишистов, не имеют достаточного исторического основания.

С четвертой по шестую главу Люйк обсуждает сатанизм в контексте *fin de siècle*, сосредоточивая внимание читателя на двух крупнейших авторах, способствовавших популяризации сатанизма, – Жорисе Карле Гюисмансе и Таксиле. В фокусе внимания главы о Гюисмансе находятся его отношения с французскими оккультистами, последователями Леви – Пеладаном, Гуайтой и Папюсом. Люйк реконструирует отношения Гюисманса и Жозефа Буллана, раскрывая содержание оргиастического культа Буллана и его генезис в учении Эжена Вентра. Люйк утверждает, что генезис практик Буллана, а также его эпистолярных рассказов, легших в основу описания сатанинского культа в «Там, внизу», восходит к материалам дела в Ажене 1835 г. (с. 184). По свидетельству Люйка, на творчество Гюисманса оказал влияние популяризованный Мишле «средневековый» образ сатанизма, трактовавший сатанизм как инверсию христианской обрядности. Люйк констатирует, что ни французские оккультисты, ни обвинявший их в сатанизме Гюисманс, чересчур доверчиво воспринимавший рассказы Буллана, не только не были сатанистами, но регулярно его критиковали, ассоциируя себя с католическим христианством. Такая ассоциация трактуется Люйком как средство выражения контркультурного протеста, что позволяет ему определить конструирование сатанизма в ту эпоху как проявление «диссидентской духовности», позволявшей заново заколдовать мир (с. 196).

Пятая глава посвящена проблеме идентификации сатанизма как масонства, получившего широкую известность благодаря созданному Таксилем и его многочисленными подражателями мифу о палладизме. Благодаря Таксилю, мистифицировавшему публику с помощью своих помощников, люциферианство в 1890-е гг. стало ясно различимой религией, по крайней мере, в пространстве медиа. Люйк подробно разбирает созданный Таксилем миф о «сатанизме», указывая, прежде всего, на его заимствования из Гюисманса и Леви, а также его различные «инновации», в частности известное различие люциферианства и сатанизма как двух религиозных течений в палладизме. Сатанизм, во всех его подробностях описанный Таксилем, стал, по мнению Люйка, первой сконструированной религией. Люйк при этом подчеркивает, что миф Таксиля стал популярным благодаря традиции антимасонской пропаганды, популяризированной Августинем Буррелем (с. 233) и использовавшейся католическим истеблишментом как средство идеологической защиты от модернистской идеологии. Именно по этой причине представление о существовании палладизма нашло такой теплый прием в католической среде, и особенно во Франции, в которой после падения Наполеона III воцарились либеральные настроения (с. 237), а католическое население ощущало себя «преследуемым меньшинством».

Шестая глава, на мой взгляд, перегружена анализом католического, масонского и антисемитского контекстов формирования мифа о сатанизме. В ней, в частности, представлен анализ предпосылок идентификации масонства как сатанизма по материалам итальянского масонства, прежде всего стихотворения Джозуэ Кардуччи «Inno a Satana» (1863). Люйк указывает, что в ложах Великого востока Франции, отменившего в 1877 г. требование признания веры в Бога как условие для принятия в масонство, многие критически относились к христианской церкви как политическому институту. Поэтому, хотя бесспорных исторических свидетельств о существовании сатанинского культа в масонстве не существует, остается «голый факт, что “Inno a Satana” действительно для итальянского масонства исполнял роль боевого гимна против римско-католической церкви» (с. 267).

В завершение части, посвященной XIX столетию, Люйк говорит о творчестве Станислава Пшибышевского, который «был, возможно, первым, кто соединил сатанизм с философией Ницше и социальным дарвинизмом» (с. 283). Люйк определяет сатанизм Пшибышевского как индивидуалистический, противопоставляя его романтическому сатанизму, воспевавшему Сатану как защитника всех угнетенных (с. 282). Однако и в том, и в другом случае, по мнению Люйка, можно говорить о том, что главным предметом

религиозного отношения был не столько Сатана, сколько человек и человечество – подлинные объекты поклонения сатанистов XIX столетия.

Первый пример настоящего религиозного сатанинского объединения представлен, по мнению Люйка, «Храмом Сатаны» (1930), основанным Марией Нагловской. Религиозный сатанизм в целом в той или иной степени повторял характерные для сатанизма XIX столетия нормативные паттерны, построенные на трех его основных темах – сексе, свободе и знании (с. 114, 152, 321). Братство Сатурна (1926) под руководством Эжена Гроше Люйк не считает в полной мере сатанинским, поскольку Люцифер, хотя и играет важную роль в его мифологии, никогда не выступает объектом поклонения. Говоря об Алистере Кроули, Люйк также отказывается признавать в нем представителя религиозного сатанизма, отмечая, что для Кроули различные сущности, о которых он упоминает в своих произведениях, в том числе Сатана, были различными ипостасями одной и той же сущности и, в принципе, следует говорить о «кроулианстве». В полной же мере соответствует критериям религиозного сатанизма, предложенным Люйком, церковь Сатаны Антона Шандора ЛаВея, на учение которого и на религиозный сатанизм в целом Кроули действительно оказал серьезное влияние (с. 311). Также Люйк отдает много места популярным критикам сатанизма, создававшим его выдуманные генеалогии и популяризовавшим их в своих литературных произведениях, – Монтегю Саммерсу и Деннису Уитли.

По мнению Люйка, «современный религиозный сатанизм – ребенок контркультуры 1960-х» (с. 298), однако в целом индивидуалистическая идеология сатанизма, воспевавшего человеческую мощь, находилась в противоречии с некоторыми установками контркультурного движения, например с принципом пацифизма. С точки зрения Люйка, религиозный сатанизм и неоязыческое колдовство, прежде всего викка, хотя и враждовали друг с другом, «являются двумя ветвями, проросшими из одного и того же дерева романтического сатанизма» (с. 314). По сути, в седьмой главе раскрывается основной замысел книги Люйка – показать, как романтический сатанизм «породил» религиозный сатанизм (с. 324). При этом, однако, главным «ответственным» за появление религиозного сатанизма Люйк считает индивидуализм Ницше, а сам религиозный сатанизм, вопреки сложившейся в XIX в. ассоциации сатанизма с левым движением, он располагает на «самой правой» стороне политического спектра (с. 326) и указывает, что на его эпистемологию в большей степени повлиял культ разума просветителей, нежели характерная для романтиков вера в интуицию (с. 336). На протяжении всей седьмой главы Люйк анализирует степень и характер влияния на творчество ЛаВея Леви, Кроули

и представлений, характерных для «черной магии» раннего Нового времени, отмечая характерные для творчества основателя Церкви Сатаны противоречия и парадоксы. В восьмой главе, прослеживая историю Церкви Сатаны до конца XX в., он показывает основные расколы в Церкви Сатаны – одни предлагали видеть в Сатане вслед за Леви «слепую агентность», другие, прежде всего Майкл Аквино, настаивали на традиционном образе Сатаны как противника Бога. Люйк замечает, что на религиозном сатанизме, в частности на Церкви Сатаны ЛаВея, мало отразилась знаменитая «сатанинская паника» 1980-х гг. В заключение восьмой главы Люйк показывает аналогии между учением ЛаВея и национал-социализмом, которые заключались прежде всего в критике эгалитаризма, культе силы и критическом отношении к христианству (с. 369). При этом он считает, что, хотя некоторые последователи ЛаВея действительно разделяли фашистские взгляды, сам Ла Вей не был фашистом, скорее его следует отнести к «правым анархистам» (с. 374). Парадокс проекта ЛаВея заключался в том, что он стремился сделать из сатанизма вполне респектабельную религию (отчасти ему и его последователям это удалось), однако такая респектабельность вступала в конфликт с трансгрессивной и провокативной природой сатанизма, которые и обеспечивали ему популярность на протяжении XIX–XX вв. (с. 397).

Ценность монографии Люйка заключается в демонстрации политического аспекта сатанизма как части контркультурного дискурса. Люйк показывает, как на протяжении, как минимум, двух столетий образ Сатаны служил выражению идеи человеческой автономии, начиная с романтического сатанизма и заканчивая «пип-шоу сатанизмом» (с. 346). На мой взгляд, его исследование оказалось местами многословным, местами излишне углубляющимся в детальный анализ контекста. В главе, посвященной Гюисмансу, Люйк решил поиграть с читателем в детектив, излагая языком факта вымышленную историю, которую он в конце концов разоблачил – возможно, хороший прием для художественной литературы, но от академического сочинения не ждешь такой игривости. На протяжении работы Люйк проводит сопоставление поздних проявлений сатанизма с его более ранними проявлениями, поэтому в работе появляются неизбежные для подобного масштабного предприятия повторы. Возможно, исследованию Люйка, так детально и со вкусом излагающего запутанные исторические события, также не хватает теоретической цельности, большего акцента на действительно интересной корреляции политического и религиозного дискурсов в современном сатанизме.

Отдавая должное исторической работе Люйка, хотелось бы указать на пару неточностей. Во-первых, вряд ли можно согласиться

с тем, что в «спиритической теологии... не было места для дьявола» (с. 127). Дьявол, безусловно, был и даже выполнял важную функцию – он был одним из источников страдания, которое должен был претерпеть спиритуалист ради совершенствования: в конечном счете нельзя ограничивать «теологию спиритуализма» сочинениями интеллектуалов, в движении принимали участие люди, постоянно контактировавшие с медиумами, убежденными в существовании Сатаны. Во-вторых, вряд ли различие между спиритизмом и оккультизмом заключается в «особом акценте в оккультизме на «древних традициях» (реальных или воображаемых) как основании его учений» (с. 127). Различие между спиритуализмом и оккультизмом дебатировалось, однако и среди спиритуалистов можно найти поклонников «древних традиций», стоит заметить, и сами спиритуалисты, считая себя «современными», не считали в строгом смысле спиритуализм современной религией, говоря также и о «древнем спиритуализме».

Название работы Люйка повторяет название известной пьесы Эдуарда Шюре «Дети Люцифера» (1900). Главы иногда разрываются небольшими «интермеццо», создающими представление о его тексте как о театральной постановке. Такой формат представления текста вполне соответствует концептуальному замыслу Люйка показать сатанизм как «выдуманную традицию», созданную в том числе и для того, чтобы найти смысл в расколованном мире. Сущностью религиозного сатанизма Люйк признает утверждение права на «инаковость», однако это право на «инаковость» в некоторых течениях сатанизма оборачивается ее противоположенностью: «радикально определяя себя как “другого”, сатанизм узурпирует эту позицию исключительно для самого себя» (с. 407).

На мой взгляд, сочинение Люйка, благодаря сделанному автором детальному анализу образа Сатаны в XIX столетии, по праву займет свое место на полке религиоведов, интересующихся историей религии позднего модерна.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; razdyakonov.vladislav@gmail.com