

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

1
2023

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgénii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor:

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editors:

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

А.С. Агаджанян, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

К.М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Н.А. Бакиш, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Г.Ч. Гусейнов, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

С.М. Дударенок, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация

Л.Г. Жукова, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(*заместитель главного редактора*)

С.А. Коначева, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.В. Кравчук, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация

Н.Л. Мусхелишвили, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

А.В. Пчелинцев, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация

М.А. Пылаев, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.Б. Рашковский, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- М.М. Шахнович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация
- А.И. Шмаина-Великанова*, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.С. Элбакян*, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация
- А.А. Ярлыкапов*, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера:

Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Ответственный за выпуск:

В.С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Vladislav S. Razdyakonov</i>	10
--	----

Статьи

<i>Tatiana V. Artemyeva</i> J.H. Jung-Stilling and A.T. Bolotov: Reception of the German mystic's ideas in the non-academic environment	16
<i>Vladislav S. Razdyakonov</i> V.I. Kryzhanovskya's fiction and the rise of popular occultism in late imperial Russia	35
<i>Alexandra S. Pakhomova</i> From the revolution to gnosticism: Mikhail Kuzmin in the autumn of 1917	52
<i>Igor A. Kravchuk</i> Diagnostic walnut-shell: quackery, magic and medicine in the worldview of D.I. Harms	67

Varia

<i>Aleksei Yu. Gunsii</i> Eugene Burnouf (1801–1852) and his work “Introduction to the History of Indian Buddhism”	90
<i>Yuri A. Paramoshkin</i> Ritualism in Buddhism in the interpretation of Russian buddhology (1831–1991)	115

Book review

<i>Eugene B. Rashkovsky</i> British “Raj” and universalization of Hinduism. Book review: <i>Skorokhodova T.S.</i> Neo-Hinduism. Religious thought and practice in colonial India. Penza: PSU, 2021. 222 p.	133
---	-----

In memoriam

Nikolay Lvovich Muskhelishvili (March 8, 1945 – November 29, 2022)	139
---	-----

Содержание

От редактора. <i>Раздьяконов В.С.</i>	10
---	----

Статьи

Артемьева Т.В.

И.Г. Юнг-Штилинг и А.Т. Болотов: рецепция идей немецкого мистика в неакадемической среде	16
---	----

Раздьяконов В.С.

Литературное творчество В.И. Крыжановской как феномен популярного оккультизма конца XIX – начала XX в.	35
---	----

Пахомова А.С.

От революции к гностицизму: Михаил Кузмин осенью 1917 г. ...	52
--	----

Кравчук И.А.

Диагностическая скорлупа: шарлатанство, магия и медицина в мировоззрении Д.И. Хармса	67
---	----

Varia

Гунский А.Ю.

Эжен Бюрнуф (1801–1852) и его работа «Введение в историю индийского буддизма»	90
--	----

Парамошкин Ю.А.

Обрядность в буддизме в интерпретации отечественной буддологии (1831–1991 гг.)	115
---	-----

Рецензии

Рашковский Е.Б.

Британский «Радж» и универсализация индуизма Рецензия на книгу: <i>Скороходова Т.С.</i> Неоиндуизм: Религиозная мысль и практика в колониальной Индии. Пенза: ПГУ, 2021. 222 с.	133
---	-----

In memoriam

Николай Львович Мухелишвили (8 марта 1945 – 29 ноября 2022)	139
--	-----

Настоящий специальный номер журнала посвящен теме «Эзотеризм и русская литература». Эзотеризм как особого рода культурный феномен давно приковывает внимание исследователей, ставящих перед собой целью выявить его сущность, особенности и характер, в том числе исследовать многообразие его отношений с другими культурными формами выражения и трансляции человеческого опыта. На мой взгляд, именно литературу можно считать типологически близкой эзотеризму культурной формой – позволяя читателю переживать вымышленное как реальное, она переносит его в пространство «фантастического», находящегося на границе между объективной реальностью повседневного опыта и субъективной фантазией воображения. Эзотеризм, который часто определяли как феномен, находящийся «между религией и наукой», оказывается близок искусству по своей психологической функции – так же как искусство, он позволяет преодолевать границы повседневности, оставляя в конечном счете на усмотрение субъекта вопрос об онтологическом смысле такого перехода. Пожалуй, ключевое отличие в этом отношении между эзотеризмом и литературой можно провести по степени осознанности человеком такого преодоления – если в литературе оно чаще всего понимается некритически, за исключением, пожалуй, некоторых теоретических размышлений литературоведов и литераторов, в эзотеризме оно становится предметом постоянной рефлексии и даже особого рода практики, позволяющей снова и снова переживать такое преодоление как событие психологического и, шире, духовного опыта.

С теоретической точки зрения вопрос об отношении эзотеризма и литературы – вопрос сложный и комплексный, однако он неоднократно обсуждался исследователями с разных точек зрения применительно к разному, по большей части европейскому, историческому материалу. Не будет преувеличением сказать, что разные важные жанры европейской литературы, например, фэнтези и фантастика, помимо их художественной и, шире, развлекательной ценности, были связаны с эзотеризмом. Следует отметить, что вера в «силу» литературы, способной изменять реальность, основывается на вере в преобразующую силу слова – такая вера активно утверждалась в романтической философии, пестовавшей изображение как средство изменения мира и опиравшейся на опытные

магнетические изыскания современников, и восходила к старым – в основе своей магическим – текстам и практикам эпохи Возрождения. Появление фэнтези как особого жанра можно рассматривать не только в контексте литературного процесса, но и как следствие секуляризации эзотеризма конца XIX в., прежде всего в ходе его психологизации под влиянием антропологии и психологии того времени.

Характер взаимодействия эзотеризма и литературы, безусловно, зависит от историко-культурной среды и влияния ее многообразных факторов – от политической цензуры, способной подавлять те или иные высказывания в публичном пространстве, до цифровой среды новых медиа, дающих большие возможности для самовыражения. Если проследить именно за этой линией причинности – о зависимости эзотеризма и литературы от медиасреды и внешнего авторитета, – можно прийти к мысли, что и та и другая культурная форма в основе своей являются субъективными (в отличие от науки, которую можно рассматривать как наиболее объективную, стремящуюся к бессубъектной объективности форму) и по этой причине сопротивляются внешнему нормативному диктату, предпочитая среды, позволяющие свободное выражение субъективности. В отличие от эзотеризма, который в Новое время весьма устойчиво стал ассоциироваться с маргинальными формами культуры, именно литература стала одной из центральных ее форм, конструируя мифологические нарративы, необходимые для существования воображаемых сообществ. В этом отношении литература оказывалась востребованной как инструмент разного рода авторитетами, и хотя, становясь на службу «великому делу», она теряла в субъективности, она утверждала реальность предметов веры, необходимых для существования социальной реальности. Иными словами, если эзотеризм в Новое время превращался под влиянием внешнего авторитета в прибежище для маргиналов или элитарную субкультуру, литература оказывалась всепроникающей культурной формой, способной как создавать большие нарративы, так и служить средством выражения опыта для маленьких творческих групп и сообществ. Эта ситуация изменилась во второй половине XX столетия в связи с появлением феномена «окультуртуры» и в целом превращением эзотеризма, по крайней мере отдельных его разновидностей, в феномен массовой культуры.

Границы между эзотерическим и литературным подвижны – в зависимости от перспективы прочтения тексты могут утрачивать и обретать эзотерические смыслы. Ключевым культурным различием литературы и эзотеризма интуитивно хотелось бы признать целеполагание – в то время как литература ставит своей целью

погружение индивида в вымышленную реальность художественного повествования, эзотеризм нацелен на духовную трансформацию индивида. Тот факт, что и литература может способствовать такой трансформации, и эзотеризм может превращаться для его адептов в бесконечное приключение без каких-либо серьезных духовных изменений, говорит, на мой взгляд, об относительности такого различия и об изоморфности обеих культурных форм. Эзотеризм можно понимать не только как интерпретативную надстройку над художественным текстом, который может быть иначе прочитан посвященным в тайну его эзотерической интерпретации, но также и как особое психологическое состояние, в котором человек обретает новое видение реальности, состояние, в котором происходит герменевтическая «пересборка» смысла. В этом отношении эзотеризм и литературу можно уподобить двум сторонам одной монеты – там, где эзотеризм хочет быть средством духовной трансформации читателя, литература рассказывает ему поучительную историю, в которой он не является героем, но только зрителем. Именно по этой причине литература – в эпоху утверждения науки как экспертной инстанции – стала значимой альтернативой эзотеризму, четко конструируя границу между реальным и воображаемым, научными теоремами и поэзией.

Литературная форма неоднократно становилась средством передачи эзотерического знания, например, в форме оккультного романа, и напротив, эзотерические образы и темы служили всего лишь художественными средствами. Последнее, однако, не означает, что эзотеризм и литературу можно соотносить друг с другом исключительно как содержание с формой. Литература, особенно в условиях цензуры, использовалась как форма для выражения эзотерических концептов и идей, однако, на мой взгляд, само ее использование указывает на органическую близость к эзотеризму. Если попытаться определить «лики» этого своеобразного мифопоэтического Протея, то, наверное, правильно будет отметить две ключевые характеристики – развлечение, если речь идет о популярной литературе, и познание, если речь идет о «серьезном» эзотеризме. Представляется неслучайным в этом отношении тот факт, что именно популярные литературные формы, получившие хлесткое имя «беллетристика», активно заимствуют мистические образы, а сами эзотерики, что еще более важно, прибегают именно к таким формам для выражения своих взглядов. Можно предположить, что подобное обстоятельство вызвано не столько социальными и экономическими обстоятельствами, сколько близостью культурных форм – и эзотеризм и литература, особенно популярная литература, «создают вселенные», позволяющие читателю преодолеть положенные ему границы повседневного опыта.

Художественные тексты становились источником вдохновения для представителей эзотерического сообщества, а эзотерические тексты вдохновляли известных писателей и поэтов. Нетрудно заметить, что такого рода культурный «обмен» осуществлялся на протяжении истории отношений эзотеризма и литературы, однако очевидным образом усилился и вышел на поверхность в Новое время в связи с усилением влияния литературы как фактора культурных изменений. Благодаря тому, что любой художественный текст может быть прочитан как текст, повествующий не о вымышленном, но о реальном, эзотеризм как самостоятельная интеллектуальная традиция постоянно обогащался «открытиями» и «переоткрытиями» эзотерических смыслов в разных древних и современных текстах, конструировавших альтернативные версии реальности. Конспирологическое прочтение художественного текста практикующими эзотериками, нацеленными на дешифровку тайных смыслов, находило отклик среди литераторов, прибегающих к эзотерическим идеям как важному художественному приему, позволяющему не только создавать увлекательное повествование, но и вполне сознательно «заигрывать» с читателем, не разъясняя ему, является текст описанием реальных событий или всего лишь художественным вымыслом. Характерная для некоторых литературных жанров художественная игра, архетипически представленная в «Рукописи, найденной в Сарагосе», хорошо выражает желание автора не отпускать читателя из романтического плена неопределенности. Такое художественное средство весьма напоминает эзотерический прием, благодаря которому неопределенность, предполагающая отказ от стереотипов и выход за границы повседневного знания, становится ключевым фактором психологического и, шире, духовного изменения.

Русская литература отразила влияние различных эзотерических учений и идей, например, масонства, христианской теософии, сведенборгианства, спиритуализма, герметизма и гностицизма в их преломлении через оптику и ценности второй половины XIX – начала XX столетия. Заимствуя литературные формы передачи эзотерического знания, русская литература наполняла их специфическим культурным содержанием. Подобно иным национальным традициям, русская литература вступала в многообразные отношения с эзотеризмом, и настоящий номер не может претендовать на сколь-либо полный их теоретический и, тем более, исторический обзор. В то же время редакция надеется, что предлагаемая для обсуждения научным сообществом тема получит в дальнейшем систематическую разработку, для которой статьи номера могут оказаться полезными.

Основной раздел номера открывает статья известной исследовательницы Татьяны Артемьевой, которая рассматривает вопрос о влиянии зарубежных мистических сочинений на отечественную литературу на примере популярного в начале XIX столетия творчества немецкого пиетиста И. Юнг-Штиллинга. Она показывает границы рецепции его идей русским оригинальным мыслителем А.Т. Болотовым и утверждает, что рецепция эта, о которой можно судить по его литературным произведениям, была далека от ученической и соотносилась с его религиозными и философскими взглядами на природу. В частности, она показывает, что взгляды А.Т. Болотова формировались в связи с его ранним увлечением вольфианством. Чрезмерный рационализм философии Христиана Вольфа побудил его обратиться к пиетистским и мистическим сочинениям, однако, в отличие от «духовидца» и «мистического реалиста» И. Юнг-Штиллинга, А.Т. Болотов сохранил скептическое и «гипотетическое» отношение к разного рода мистическим явлениям. Сочинения А.Т. Болотова, в литературной форме излагающие его «ипотезы» о посмертном существовании души, имеют важное значение для истории русского эзотеризма.

В моей статье я касаюсь недостаточно изученного в отечественном литературоведении предмета – феномена оккультного романа, рассматривая его на примере творчества известной русской романистки В.И. Крыжановской. Анализируя ее оккультно-мистические взгляды, практики и степень вовлеченности в спиритуалистические объединения эпохи, можно говорить о ее духовной эволюции от спиритуализма к оккультизму. Оккультный роман служил средством представления широкой публике разных оккультных взглядов, традиций и школ, поэтому его предлагается рассматривать как разновидность религиозной – дидактической – литературы. Сама В.И. Крыжановская, подписывавшаяся именем духа Рочестера, оставляла читателям пространство для сомнения относительно подлинного автора ее произведения. Такую эксплуатацию «фантастического» (в смысле, который вкладывал в это понятие Цветан Тодоров) предлагается рассматривать как значимый признак оккультного романа.

В своей статье исследовательница из Высшей школы экономики (Санкт-Петербург) Александра Пахомова предлагает пересмотреть сложившуюся в отечественном литературоведении оценку поэтического цикла М. Кузьмина «София. Гностические стихотворения». С ее точки зрения цикл – в сопоставлении с дневниковыми записями – свидетельствует не о стремлении М. Кузьмина бежать от революционной ситуации, но является проявлением характерного для некоторых представителей русской интеллигенции мистического понимания революции. А.С. Пахомова показывает, что

М. Кузьмин пользуется мифом о Софии – центральным гностическим мифом – для того, чтобы увидеть в революции свидетельство коренного обновления человечества и мироздания.

В завершающей основной блок материалов номера статье исследователя из ИРЛИ РАН (Санкт-Петербург) Игоря Кравчука предложена оригинальная интерпретация творческой мысли Д.И. Хармса. Опираясь на разного рода источники, в том числе художественные произведения Д.И. Хармса, И.А. Кравчук реконструирует его отношение к клинической и оккультной медицине. Он предполагает, что решающее влияние на творчество Д.И. Хармса в рассматриваемом им аспекте оказал популярный в отечественной культуре начала XX века образ Агриппы Нетесгеймского.

Предлагаемые читателю исследования были представлены на международной конференции «Эзотеризм и русская литература», организованной Учебно-научным центром изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, факультетом истории искусств Европейского университета в Санкт-Петербурге, Институтом научной информации по общественным наукам РАН и Оксфордским университетом и прошедшей 30–31 марта 2022 г. в Европейском университете в Санкт-Петербурге. Члены оргкомитета благодарны участникам, нашедшим в себе силы и возможность подготовить публикации в это непростое время. Мне же особенно хотелось бы поблагодарить доцента Европейского университета в Санкт-Петербурге Елену Александровну Глуховскую за теплое гостеприимство.

В.С. Раздьяконов

УДК 129+82

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-16-34

И.Г. Юнг-Штиллинг и А.Т. Болотов: рецепция идей немецкого мистика в неакадемической среде

Татьяна В. Артемьева

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург, Россия, tatart@mail.ru.*

Аннотация. Иоганн Генрих Юнг-Штиллинг (1740–1817), немецкий мистик и теософ, приобрел в России начала XIX в. огромную популярность, о чем свидетельствуют многочисленные переводы его сочинений, реминисценции его воззрений в литературных текстах, а также упоминания о его книгах в мемуарах того времени. Одним из популяризаторов, почитателей и подражателей Юнга-Штиллинга был ученый, философ и писатель А.Т. Болотов (1738–1833), что отразилось как в его поэтических опытах, так и в сочинениях, написанных в форме платоновского диалога «Старик со внуком, или Разговоры у старого человека с молодым его внуком» (1822), «Предполагаемые наугад происшествия на том свете» (1823) и «О душах умерших людей» (1823). Пример Болотова дает возможность проанализировать рецепцию идей немецкого мистика и распространение их в неакадемической среде.

Ключевые слова: А.Т. Болотов, И.Г. Юнг-Штиллинг, Россия, бессмертие души, трансфер идей

Для цитирования: Артемьева Т.В. И.Г. Юнг-Штиллинг и А.Т. Болотов: рецепция идей немецкого мистика в неакадемической среде // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 1. С. 16–34. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-16-34

J.H. Jung-Stilling and A.T. Bolotov: Reception of the German mystic's ideas in the non-academic environment

Tatiana V. Artemyeva

Herzen University, Saint Petersburg, Russia, tatart@mail.ru

Abstract. German mystic and theosophist Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) gained immense popularity in Russia at the beginning of the 19th century. This fact is proven by numerous translations of his works and reminiscences of his ideas in literary texts and memoirs of the time. Scientist, philosopher, and writer A.T. Bolotov (1738–1833) was his great admirer, follower, and popularizer. The reception of Jung-Stilling is reflected both in Bolotov's poetic experiments and his works "The old man with his grandson, or Conversations of an old man with his young grandson" (1822), "Assumed events in the Afterlife" (1823) and "About the souls of dead people" (1823) written in the form of Platonic dialogues. Bolotov's example makes it possible to analyze the reception of the German mystic's ideas and their dissemination in the non-academic environment.

Keywords: A.T. Bolotov, J.H. Jung-Stilling, Russia, immortality of the soul, transfer of ideas

For citation: Artemyeva, T.V. (2023), "J.H. Jung-Stilling and A.T. Bolotov: Reception of the German mystic's ideas in non-academic environment", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 16–34, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-16-34

Сочинения немецкого философа-пиетиста И.Г. Юнга-Штиллинга (1740–1817) были известны в России начала XIX в. достаточно хорошо. Он был автором ряда художественных и религиозно-мистических сочинений, популярных в Германии и других европейских странах. На русский язык были переведены такие его сочинения, как «Приключения по смерти»¹, «Угроз Световостоков»², «Тоска по отчизне»³, «Жизнь Генриха Штиллинга»⁴, «Краткая нравоучительные правила на каждый день

¹ *Юнг-Штиллинг И.Г.* Приключения по смерти: В 3 ч. СПб.: В тип. Ф. Дрехслера, 1805.

² *Юнг-Штиллинг И.Г.* Угрозы Световостоков. Ч. 1–8. СПб.: В Императорской тип., 1806–1815.

³ *Юнг-Штиллинг И.Г.* Тоска по отчизне. Ч. 1–5. М.: В университетской тип., 1817–1818.

⁴ *Юнг-Штиллинг И.Г.* Жизнь Генриха Штиллинга: истинная повесть. СПб.: В тип. Императорского Воспитательного дома, 1816.

года для друзей христианства»⁵, «Победная повесть, или Торжество веры христианской»⁶.

Исследователи отмечали влияние Юнга-Штиллинга на В.А. Жуковского [Виницкий 1998], Ф.М. Достоевского [Гумерова 2018], Н.В. Гоголя [Чижевский 2002], П.Я. Чаадаева [Флоровский 2009], масонов, деятельность Российского библейского общества и Александра I, который встречался с мыслителем во время зарубежных поездок [Богданов 2015]. Юнг-Штилинг, в свою очередь, высоко ценил духовные заслуги российского императора, полагая, что, возможно, и сам он и его страна, которой он правит, призваны играть важную роль в духовном обновлении мира, о чем он писал в письме И.В. Лопухину [Виницкий 1998, с. 297–298].

Интерес к Юнгу-Штилингу проявлялся также в церковной среде. Михаил Вайскопф отмечает, что в церковных школах изучалась причудливая смесь различных философских теорий: «...наряду с неизбежным вольфианством, на расплывчатой гностико-неоплатонической основе, студенты одновременно осваивали Плотина, неогностика Баадера и Шеллинга... Но в тех же духовных академиях с тем же энтузиазмом штудировали Беме, Юнга-Штиллинга и натурфилософа Эккартсгаузена» [Вайскопф 1993, с. 45].

Г.В. Фроловский свидетельствует не только о пагубном его влиянии на мистически настроенных пастырей. Он приводит в пример архимандрита Фотия, ссылаясь на его автобиографию: «Перед нами экстатик и визионер, почти что вовсе потерявший чувство церковно-канонических реальностей, и тем более притязательный, совсем не смиренный. Это образ самозванного харизматика, очень сомнительного и навязчивого, всегда создающего вокруг себя атмосферу какого-то изолирующего возбуждения. Это типический образ прелести, страшный закоулок или тупик ложного аскетизма» [Флоровский 2009, с. 204]. Сам Фотий свидетельствует: «В академии было позволено читать вновь вышедшие сочинения, как то: Штиллинга, Эккартсгаузена и прочие романические и вольномысленные книги... Выходили споры о тысячелетнем царствовании на земле Христа, о вечности мучений и других вещах духовных; некоторые любили уклонение от Священного Писания, а другие таинственность везде находить. Святых отцов не давали читать из академической библиотеки, ибо никто совета не подавал и примера. Толковники на Священное Писание были

⁵ *Юнг-Штилинг И.Г.* Краткие нравоучительные правила на каждый день года для друзей христианства. СПб.: В тип. Ф. Дрехслера, [1806].

⁶ *Юнг-Штилинг И.Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб.: В Морской тип., 1815.

рекомендованы и выдаваемы немецкие и прочие иноверные, более ко вреду, нежели на все полезные» [Флоровский 2009, с. 205].

Важным каналом восприятия эзотерических и мистических идей в России было масонство. И действительно, именно через масонство происходил обычно трансфер подобных идей, и Юнг-Штиллинг здесь не исключение. Неслучайно переводчиком его работ и автором подробных теоретических предисловий был А.Ф. Лабзин (1766–1825), основатель ложи «Умиравший Сфинкс», работавший под псевдонимом «УМ» (ученик мудрости). Сам Юнг-Штиллинг к масонству относился настороженно, указывая на его близость к иллюминатам с их идеей мирового господства [Богданов 2015, с. 16–17]. Впрочем, это не единственный пример, когда рецепция идей российскими мыслителями переносила их в другую мировоззренческую и социально-политическую среду. Характерны попытки Лабзина пояснить и русифицировать, а также включить в масонский контекст образы мыслителя. Так, переводя сочинение Юнга-Штиллинга «*Der Graue Mann*», Лабзин пишет в предисловии о главном герое: «...автор одел его в серый сюртук, или, по-нашему сказать, в смурый кафтан и представляет его поседелым и, как выше сказано, страшным, а потому и называет его *Der Graue Mann*, таким словом, которое значит и серый цвет, и седину, и сурового человека, разумея под сим лицом Совесть, которой сия простота ненарядной одежды и опытность старых, но мужественных лет, и грозный вид, без сомнения, приличны»⁷. Лабзин опасался, что многообразии смыслов, понятных немецкому читателю, могут ускользнуть от российского: «Мы бы погрешили против смысла, если б также назвали сие лицо *Серокафтаником*, ибо сие слово не имело бы всех тех значений, какие приданы ему автором, а потому, держась более главного его качества, мы назвали его *Угрозом*, а по происхождению его или по роду фамилии его, – *Световостоковым*»⁸.

Пример, который я хотела бы рассмотреть, показывает иной путь рецепции идей, ибо А.Т. Болотов не был масоном, но не был и глух к обсуждавшимся в этом кругу проблемам. Он стремился к исследованию сложных философских вопросов, для выражения которых искал язык, не обремененный сложной академической терминологией. Свидетельством этому являются его книги «Детская философия» и «Путеводитель к истинному человеческому счастью»⁹. В 16 лет Болотов начал военную службу в Арханге-

⁷ Юнг-Штиллинг И.Г. Угроз Световостоков. Ч. 1. С. I–II.

⁸ Там же. С. III–IV.

⁹ Болотов А.Т. Детская философия / Вступ. ст., подгот. текста, коммент. Т.В. Артемьевой, М.И. Микешина. СПб.: ИД «Петрополис», 2012.

логородском полку и участвовал в Семилетней войне (1756–1763). В 1758 г. он был назначен письмоводителем, а затем переводчиком при канцелярии генерал-губернатора Пруссии Н.А. Корфа в Кенигсберге, где он пробыл до 1761 г. Для него, как и для многих других участников военных действий, война являлась единственным способом непосредственного соприкосновения с иной культурой и освоением ее. Болотов получил возможность провести несколько лет в университетском городе и посещать лекции профессоров знаменитой «Альбертины».

Армейская служба стала для Болотова своеобразным *Grand Tour* – образовательным путешествием в Европу. Учитывая его происхождение из небогатого дворянского семейства, можно предположить, что другой возможности такого рода у него не было бы. Чем же занимается молодой офицер в городе, завоеванном великой империей? Все прочитанное и услышанное Болотов заносит в записную книжку. В рукописном отделе Российской национальной библиотеки хранится ее чистовой автограф под названием «Памятная книжка, или собрание различных нравоучительных правил, собственно себе для памяти при разных случаях, записанных Андреем Болотовым»¹⁰. Записи носят систематический характер и представляют форму творческого конспекта, где изложение прочитанных книг перемежается с собственными мыслями автора. В конце приводится «Реестр, вещам, находящимся всей книге», где по алфавиту приводится список разделов. К этому же времени относится рукописный сборник «Различные нравоучительные сочинения, переведены из разных книг»¹¹, в котором Болотов пишет о благополучии человеческого, о познании Творца, о том, действительно ли мир является наилучшим из возможных, о бессмертии души, а также о том, не является ли для человека непостижимость «предбудущих вещей» благом, а также о счастье, нетерпеливости и о смерти. Таким образом, уже в ранней юности Болотов сформулировал программу своих философских исследований.

Первоначально его увлекает вольфианство, с которым он знакомится по сочинениям И.Г. Готшеда. Учение Христиана Вольфа давало четкую и ясную схему устройства мира и ясные эпистемологические ориентации. Христиан Вольф был популярен в России [Христиан Вольф и русское вольфианство 1998; Христиан Вольф

¹⁰ Болотов А.Т. Памятная книжка, или Собрание различных нравоучительных правил, собственно, себе для памяти при разных случаях, записанных Андреем Болотовым. Кенигсберг, 1761 (РО РНБ. Ф. 89: Болотовы. Ед. хр. 5. 204 л.).

¹¹ Болотов А.Т. Различные нравоучительные сочинения, переведены из разных книг. Кенигсберг, 1763 (РО РНБ. Ф. 89. Ед. хр. 58. 136 л.).

и философия в России 2001], особенно в академической среде. Однако в его учении было два подводных камня, неприемлемых для Болотова, как, кстати, и для других российских мыслителей. Это учение о предустановленной гармонии как способе объяснения соединения души с телом, а следовательно, полный и последовательный детерминизм, и рационалистическое учение о Боге. Поэтому философия Вольфа казалась Болотову опасной: «...когда скоро из последователей оной кто-нибудь похочет далее простираť свои мысли и углубляться более в существо вещей всех, то всего и скорее может сбиться с правой тропы и заблудиться до того, что сделается наконец деистом, вольнодумцем и самим даже безбожником»¹². И хотя он сам отмечал, что именно вольфианская философия сформировала его интеллект и сделала способным «к чтению и пониманию книг, содержащих в себе и самые важные и высокие материи»¹³, но она не смогла уберечь от опасных рассуждений, которые, по мнению Болотова, стали прямой угрозой твердым основаниям его веры. Мировоззренческий кризис Болотов переживал очень тяжело, чрезмерная рационализация познания для него граничила с неверием и устранением из сферы эпистемологических абсолютов Бога как их гаранта и творца. Именно поэтому Болотов отвергает рационализм Вольфа и Канта, с которым он также встречался в Кенигсбергской Альбертине, и с увлечением изучает философию Х.А. Крузия под руководством пиетиста Д. Веймана, его последователя. Моральная проповедь Крузия спасла Болотова, как он сам считал, от рационалистических сомнений, и он всю жизнь высоко ценил пиетистский дух его критики холодных вольфовских рассуждений.

Интересно, что Юнг-Штиллинг также находился некоторое время под влиянием идей Вольфа и также испытал глубокий кризис неверия, попав «в тягостный плен детерминизма» [Гаврюшин 2010, с. 93], от которого он спасался молитвами и изучением философии И. Канта. Следует отметить, что Юнг-Штиллинг обратился к Канту гораздо позже, чем Болотов, когда великий мыслитель уже создал свою «Критику чистого разума», утвердившую его в представлениях о природе сверхчувственных истин, которые, по его мнению, следует искать в Библии и божественном Откровении [Гаврюшин 2010, с. 94]. Юнг-Штиллинг вычитал из Канта то, чему хотел найти подтверждения, и отверг то, что не совпадало с его точкой зрения. Он согласился с тем, что человеческий разум не рабо-

¹² Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков, 1738–1793. СПб.: Печ. В.И. Головина, 1870–1873. Т. 2. Стлб. 984.

¹³ Там же. Т. 2. Стлб. 59.

тает за пределами чувственного мира, но не был согласен с тем, что источник сверхчувственных истин заключается в моральном принципе. Поэтому он остановился на «Критике чистого разума», найдя кантовские «Критику практического разума» и «Религию в пределах только разума» не соответствующими своим представлениям о божественном происхождении морали. Он писал в автобиографии, называя себя в третьем лице:

Штиллинг от Лейбниц-Вольфианской философии был в узах *предопределенности*, более 20 лет он боролся с сим врагом и молился о том, но не мог победить его... Он прочитал Кантову *Критику чистого разума* и скоро ее понял, и борьба его с предопределенностью кончилась. Кант неопровержимым образом доказал тут, что разум человеческий за пределами чувственного мира ничего не знает¹⁴.

В небольшом сочинении «О цели и порядке всех познаний человеческих» Болотов делит все виды познания на несколько родов и видов: «Один класс состоит из таких предметов, которые собственно до человека принадлежат. Другой – из таких, которые до всего мира касаются, а третий, наконец, – из предметов, кои до Бога, яко производителя мира и человека принадлежат»¹⁵, соответственно, можно выделить такие виды познания, как «познание самого себя», «познание мира» и «познание Бога»¹⁶. Когда Болотов познакомился с сочинениями Юнга-Штиллинга, они оказались созвучными его собственной духовной эволюции. Если в своих философских сочинениях 1770 г. – «Детской философии» и «Путеводителю к истинному человеческому счастью»¹⁷ – Болотов пишет о познании мира, познании Бога и понимании душевных порывов, мыслей и желаний человека, то в более поздних работах, относящихся к 1810–1820 гг., он пытается разгадать тайну смерти. В этой точке и произошло его пересечение с Юнгом-Штиллингом. Однако тут же и началось их расхождение. Юнг-Штиллинг чувствует себя духовидцем, прозревающим истины, скрытые от простого человека, ему чудесным образом открылись тайны жизни

¹⁴ Юнг-Штиллинг И.Г. Жизнь Генриха Штиллинга. С. 191–192.

¹⁵ Болотов А.Т. О цели и порядке всех познаний человеческих: Забавы живущего в деревне, или Собрание разных мелких нравоучительных сатирических, натурологических и других отчасти важных, отчасти забавных сочинений, писанных в праздные часы для пользы и удовольствия себе и другим людям одним Россиянином, сочинившим некогда Детскую философию и разные другия книги. 1791, 152 л. (РО РНБ. Ф. 89. Ед. хр. 64. Л. 55).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Болотов А.Т. Детская философия.

и смерти, он пользуется доверием и признанием самого «Угроза Световостокова» – мифологического персонажа, посланника Бога, представляющего собой воплощение христианской совести, сделавшего Юнга-Штиллинга своим конфиденентом и проповедовавшего от его имени. Болотов бесконечно далек от подобных претензий. Говоря о смерти и потусторонней жизни, он только предполагает и не утверждает ничего наверняка. Юнг-Штиллинг скорее подсказывает ему направление размышлений, нежели открывает тайну.

Вероятно, Юнг-Штиллинг привлекал Болотова своим «мистическим реализмом», для российского мыслителя важнее было не эзотерическое прозрение Юнга-Штиллинга, а язык бытового описания сверхъестественных сущностей. Болотов справедливо полагал, что мир создан Господом не только для избранных духовидцев, но для простых людей, которые восторгаются его сложностью и красотой, стараются избежать греха и следовать божественным заповедям, не могут совладать со своими страстями и боятся смерти. Он видел в Юнге-Штиллинге автора, которому удалось создать систему понятных образов и метафор, хотя он не соглашался с тем, что немецкому проповеднику удалось проникнуть за пределы чувственного опыта и обрести достоверные знания в мистическом откровении. Болотов обращается к описанию сверхразумных сущностей чрезвычайно осторожно. Он замечает, «что мы об оном с точной достоверностью ничего не знаем, а можем судить о том только гадательно, оснываясь на некоторых иллюзорных предположениях»¹⁸. Несмотря на это, предположения Болотова достаточно смелы. Он уверен, что душа сохраняет «фигуру, образ и вид того умершего человека, из тела которого она вышла»¹⁹. Болотов основывает это на другом «гадательном предположении», что материальные константы уже заложены в человека в момент его творения Богом:

...Души наши при создании своем и при зарождении человека обличены были в некое особое и небызвестное нам наитончайшего устройства духовного и до непостижимой мализны сжатого тела, имевшаго уже тот образ и вид, какой должен иметь человек при совершенном своем возрасте, и что сия наитончайшего устройства фигура по зарождении человека в утробе матерней от втекавших в нее разных стихийальных частиц со дня на день и до тех пор разжимается, покуда вся она до рождения и после рождения ими наполнится²⁰.

¹⁸ Болотов А.Т. Предполагаемые наугад происшествия на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собою и Ангелами. 1823 г. (БАН. Рукописный отдел: Собрание Болотова. № 20. Л. 43).

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

Влияние Юнга-Штиллинга, прежде всего его сочинения, известного в России как «Приключения по смерти», особенно явно проявилось в поздних сочинениях Болотова, оставшихся в рукописях диалогах «Старик со внуком, или Разговоры у старого человека с молодым его внуком»²¹ и «Предполагаемые наугад происшествия на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собою и Ангелами»²², а также «О душах умерших людей»²³. Впрочем, Болотов достаточно критично относится к историям, описываемым Юнгом-Штиллингом, для него он «писатель, которому слепо верить и без основания упоминать о том, кажется, было не можно»²⁴. Тем не менее Болотов передает рассказы Юнга-Штиллинга об ангеле-хранителе в образе маленького ребенка, которого можно было видеть и с которым можно было разговаривать. Более того, он рассказывает собственную историю о своей встрече с ангелом-хранителем, хотя и сам не уверен полностью, что она произошла в реальности:

Случилось мне после обеда лечь по обыкновению моему отдохнуть на лежанку в моем кабинете. И в самой тот пункт времени, как глаза мои смыкались от наступающего сна, представилось мне и очень живо, что в головах у меня сбоку и сидел на воздухе прекрасной мальчик в беленьком легком одеянии, величине такой, каковою бывают шестилетние или семилетние дети, и смотрел на меня умильным и благоприятным образом. Видение сие было так живо и для меня поразительно, что я в ту же минуту очнулся и, не видя более ничего в том месте, не знал, чем оно почесть, наяву ли я то видел или в начинающемся сновидении. Но время было столь короткое, что сему некогда было составить. Словом, сие так меня поразило, что я не мог уже в тот раз никак заснуть и подумал, уж не ангел то был мой хранитель и не восхотел ли он мне на одну секунду показаться²⁵.

И это не единственная история, рассказанная Болотовым о встрече с посланцами из мира духов. Хотя он и сомневается в «совершенной достоверности» таких рассказов, но уверен, что

²¹ *Болотов А.Т.* Старик со внуком, или Разговоры у старого человека с молодым его внуком. Сочинение 84-летнего старика А. Б. в Дворянинове, 1822 (БАН. Рукописный отдел: Собрание Болотова. № 23–24).

²² *Болотов А.Т.* Предполагаемые наугад происшествия на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собою и Ангелами.

²³ *Болотов А.Т.* О душах умерших людей / Вступ. ст., подгот. текста, коммент. Т.В. Артемьевой. СПб.: Алетей, 2006.

²⁴ Там же. С. 71.

²⁵ Там же.

в «бессмертии душ наших и в существовании будущей иной жизни нам никак сомневаться не можно»²⁶.

В рукописном сочинении «Предполагаемые наугад происшествия на том свете и разговоры в мире духов» Болотов, так же, как и Юнг-Штиллинг, описывает мир духов, в категориях обыденных подробностей. Он помещает мир духов в «отдаленный и всем смертным неизвестный предел Вселенной»²⁷, по сути, это иное физическое (а не метафизическое) пространство. В одной из неопубликованных работ из серии «разговоров с внуком» Болотов высказывает предположение, «ипотезу», что души всех людей, как умерших, так еще нерожденных, были созданы Богом одновременно с сотворением мира и «находились уже в чреве первой нашей праматери Евы»²⁸. Болотов приводит моральный аргумент, предполагающий, что Бог не стал бы создавать «бастардов»²⁹, таковыми они становятся в процессе последовательного появления на свет и являются результатом человеческой деятельности, не всегда добродетельной. Таким образом, можно предположить, что и после смерти души не могут быть уничтожены прежде конца света и где-то дожидаются своей участи.

Болотов, как и Юнг-Штиллинг, описывает пространство, где души после смерти дожидаются Страшного Суда. Они попадают туда после предварительной «сортировки», ибо сохраняют личностные особенности и после смерти. Ангел объясняет герою болотовского повествования: «И как все силы и действия твоего разума и воли остались в тебе в таком же совершенстве и состоянии, в каком были они в жизнь твою и пред кончиной оной, то можешь ты употреблять действия сил сих таким же образом и здесь как в прежнюю жизнь свою, или несравненно еще с лутчим успехом»³⁰.

²⁶ Там же. С. 40.

²⁷ *Болотов А.Т.* Предполагаемые наугад происшествия на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собою и Ангелами. Л. 2.

²⁸ *Болотов А.Т.* О происхождении человеческого рода и других важных обстоятельствах до него относящихся: Разговоры у старика с его внуком (ИРЛИ. Пушкинский Дом. Рукописный отдел: 1822 г. Ф. 537. № 23. Л. 6–6об.).

²⁹ «...Многие люди рождаются без установленного Богом бракосочетания, и от непотребных женщин, приживающих детей незаконным образом. И что при таких случаях, Богу никак неприлично содействовать созиданием новых тварей» (Там же. Л. 5–5об.).

³⁰ *Болотов А.Т.* Предполагаемые наугад происшествия на том свете и разговоры в мире духов у душ умерших людей между собою и Ангелами. Л. 6.

Души умерших ранее с интересом расспрашивают вновь прибывшего о новостях. Они сохраняют признаки возраста, пола и даже национальной идентичности. В царстве духов не только русские, «есть тут и немцы, и французы, и испанцы, и поляки, и англичане, и голландцы, и шведы, и греки, <...> и чухны и из разных других народов, которых и названия я не слыхивал, и всех их можно распознать по разности их платья»³¹.

Однако там нет турок, татар, китайцев, индейцев, «персиян» и «арапов», а также идолопоклонников: «пришельцы здесь из таких только стран и государств, где хотя разная, но все христианская вера»³². После смерти сохраняется даже «полупрозрачное подобие той одежды, в какой тот человек наиболее в жизни своей хаживал»³³. В зависимости от степени добродетели в прежней жизни, одежды душ могут быть более или менее прозрачными, а также светлыми и темными. Естественно, светлое и прозрачное маркирует добродетель. При этом степень прозрачности соответствует прошлой жизни, а степень насыщенности светом – нынешней, в Царстве духов. Общаются души друг с другом на особом языке, хотя национальный язык также сохраняется для общения с «единоземцами».

«О душах умерших людей» также написано в виде диалога. Сама композиция сочинения дает возможность разбить проблему на отдельные «беседы», а внутри них – на «вопросы» и «ответы». Этот испытанный прием популяризации позволяет сделать текст понятным непрофессионалу, избежав при этом банальности.

Вопросы внука – «бессмертны ли души?»; «в каком образе, виде и состоянии они при смерти людей из тел их выходят?»; «куда они деваются?», «что с ними впоследствии?»³⁴ и т. д. – формулируют архетипические пневматологические проблемы. Болотов показывает, что доказательства бессмертия души лежат в разных плоскостях знания и основываются на «заклечениях ума», «откровении Божиим», «различных случаях, бывших в мире»³⁵. Он считает, что душа сохраняет «самобытный тот образ и фигуру»³⁶, которые человек имел в жизни, а она сама (или ее оболочка) представляет собой «эластичное», «эфирное», «тонкое» тело³⁷. Болотов верит, что душа способна перемещаться в пространстве с большой скоро-

³¹ Там же. Л. 80.

³² Там же. Л. 81.

³³ Там же. Л. 13.

³⁴ Болотов А.Т. О душах умерших людей. С. 32.

³⁵ Там же. С. 35.

³⁶ Там же. С. 43.

³⁷ Там же. С. 44.

стью. Увлечшись, он рисует фантастическую картину «космического путешествия» душ и поселения их «на каких-либо планетах или в ужасной и непостижимой для нас отдаленности за пределами всего мироздания»³⁸.

Для подтверждения своих предположений Болотов использует различные уровни аргументов, от метафизических и натурфилософских до вероисповедных. Так, например, обсуждая вопрос о том, могут ли души принимать участие в делах человеческих и сохранится ли у них способность к межличностному общению, он пишет:

...Все мы, последующие наидревнейшему греческому исповеданию христианской веры, воссылаем ко многим умершим уже давно святым угодникам и любимцам божеским моления наши и верим, что они сии моления наши слышат и по просьбам нашим Господа Бога об нас молят, и просим их, чтобы они молились об нас Всемогущему и оказали нам всякое какое им можно вспоможение. Но как бы нам сие делать, если б не уверены мы были, что они моления наши слышат и иные каким бы то образом ни было до сведения их доходят. И неужели древние святые отцы и наиглавнейшие церковные учителя, делавшие все до религии относящееся установления, и сами делали то же и нам предписали, без всякого основания и не будучи сами в том чем-нибудь удостоверены?³⁹

Болотов основывает спекулятивные предположения на вере в церковные догматы, то есть, по сути, никогда не ссылается на лично им полученное откровение и понимание таинств бытия. Болотов не эзотерик, но мыслитель, отважно осваивающий неизведанные пространства познания за пределами, доступными человеческому разуму и опыту. Особое внимание Болотов уделяет описанию того, как будет организована жизнь душ после их выхода из тел. По его мнению, они сохраняют ряд личностных качеств и способность общаться друг с другом. Однако они будут полностью лишены пороков, которые так осложняли их жизнь в земном мире.

Болотов не исключает, что новый мир будет населен только людьми. Животные, рыбы и даже растения могут не понадобится новым совершенным существам:

А если и будут какие неизвестных нам родов твари, то разве такие, которые по каким-нибудь отношениям могут когда бесполезными быть тогдашним обитателям Земли, так, по крайней мере, почему-нибудь

³⁸ Там же. С. 49.

³⁹ Там же. С. 50.

утешительны, как, например, птицы своим пением и своею разнообразностью и красотой своих перьев, звери, своими к ним ласками и услужливостью, а может быть, и самим повиновением, как то было в первые дни при Адаме в раю Едемском⁴⁰.

Изменится также и само строение мира. Так как новый мир будет освещен и согрет славой Господней, отпадет необходимость в солнечном свете, а также в сложной системе небесной механики. Земля станет плоской, ибо ей не нужно будет совершать сложное движение вокруг солнца:

...Нынешний наш земной шар обегает вокруг солнца единожды в год для произведения на поверхности оного известных годовых времен, весны, лета, осени и зимы и вокруг самого себя однажды в сутки оборачивается для того, чтобы все бока оного могли освещаемы и согреваемы быть лучами солнца и происходить оттого дни и ночи. Но как в Священном писании именно сказано, что обитатели нового святого града Иерусалима не будут иметь никакой нужды в солнце и что освещаемы они будут славой Господней и самим Господом нашим Иисусом Христом, и далее упомянуто, что не будет уж тогда ни дней, ни ночей, то из сего следует уже само собою, что земле не будет надобности быть шарообразной и помянутым образом кругом себя для произведения дней и ночей оборачиваться, ибо ни сих, и ни самого солнца уже не будет и дело обойдется и без оного, а слава или свет, происходящий от самого божеского существа, освещать будет все несравненно еще лучше и яснее, нежели Солнце, какое бы оно ни было⁴¹.

Все блаженные души станут горожанами – жителями Иерусалима, столицы священной империи, в которой будут и другие города, попроще, для менее совершенных существ. Облик города также изменится. В нем сохранятся дома и улицы, но не будет церкви, так как весь этот город будет представлять собой Божий храм. В будущей жизни останется возможность совершенствования, поэтому иерархия душ будет иметь подвижный характер.

Сохранится в будущей жизни и определенный тип семейных отношений, но не супружеских, а кровнородственных. Возможно, дети, умершие в младенчестве, будут иметь возможность общаться со своими родителями и прародителями. Одним из главных занятий блаженных душ станет процесс дальнейшего просвещения и познания:

⁴⁰ Там же. С. 149.

⁴¹ Там же. С. 146.

...Что касается до занятий умственных, или душевных, то состоять они могут в упоминаемом мною прежде рассматривании и узнавании всей тогдашней природы и устройства оной, а того паче в множайшем от часу познании всех божественных свойств и совершенств зиждителя мира, а особливо его непостижимой премудрости в устройении оного и управлении оным. Также в узнавании всего того, что относится до мира духов, до дел и упражнений самых Ангелов и других сил небесных. Узнаванием всего того могут они пользоваться при собеседовании с самими ими, или с знавшими то более, нежели они знаменитейшими блаженными»⁴².

Таким образом, реализуется идеал аксиологической эпистемологии, заключающийся в возможности познания как способа совершенствования. Еще в ранних работах – «Детской философии» и «Путеводителе к истинному человеческому счастью» – Болотов писал о том, что целью познания является не постижение истины, а достижение счастья, к чему и должен стремиться философ. В мире духовных сущностей познание, а это прежде всего познание Бога, также является залогом будущего блаженства.

Болотов описывает не только блаженства ушедших в мир иной душ, но и мучения, причиняемые душам их чувственными «желаниями и стремительствами»⁴³:

...Каково душам всех таковых людей по смерти будет, когда в них и прежние их мысли и вожделения ко всем тем вещам стремиться и, может быть, несравненно еще сильнее будут, а всех сих вещей и ни собак, ни лошадей, ни карт, ни строений, ни садов, ни денег, ни деревень, ни всего прочего на том свете уже не будет и всем сим вожделениям их насыщения себе и удовлетворения находить будет не в чем. Не станут ли тогда сии действующие, но ненасыщаемые вожделения и стремительства, производить в них не только неудобольствия, но и самые неприятнейшие и такие, например, ощущения, какия мы можем иметь в нынешней жизни при чувствовании смертельной жажды и не имея ничего, чем бы ее хоть несколько утолить было»⁴⁴.

Болотов полагает, что души могут общаться друг с другом, и обстоятельно описывает, как может происходить такое общение.

⁴² Там же. С. 173.

⁴³ Эти понятия имели категориальный статус в философском аппарате Болотова. Соотношению желаний, «стремительств» и мыслей посвящена его работа «Путеводитель к истинному человеческому счастью».

⁴⁴ Болотов А.Т. О душах умерших людей. С. 54.

Юнг-Штиллинг же уверен, что каждая душа будет пребывать в своем отдельном духовном коконе:

Здесь одинаковое чувственное ощущение и одинаковые впечатления внешних предметов на чувства соединяют всех людей, а там каждый живет в своем мире, какой создала ему его фантазия, до тех пор, пока судьба его не решится. Здесь живость, или степень жизни, зависит от живости чувственных орудий и степени самоощущения, а там от живости воображения и от степени упражнения в размышлении, в мысленности⁴⁵.

Отдельный вопрос, который обсуждают оба мыслителя заключается в том, каково будет простым, духовно неразвитым людям, или, по выражению Болотова, «в простоте и грубом невежестве живущему народу»⁴⁶. Болотов никогда не идеализировал «простого человека» и не считал невежество и необразованность нравственным преимуществом, хотя и признавал, «что и между ими много есть добрых, честных, праведных, против смиренных, благочестивых, набожных и добродетельных и таких людей, которые на свету у Бога в лучшем замечании находятся, нежели многие из нашей братии со всем их умом, просвещением и благонравием имеют быть. В простом народе таковых угоднейших пред нами Богу людей гораздо более, нежели мы думаем и предполагаем»⁴⁷. В этом пункте он расходится с Юнгом-Штиллингом, который весьма критически отзывается о «нашем философическом веке»⁴⁸. Он пишет:

Чем больше возрастает так называемое просвещение, тем более разум удаляется от истинного смысла Евангелия, ибо невозможно разуму истинно просвещаться иначе, как только небесным светом, чрез слово Божие, потому что сам он не есть источник истины: о духовных же сверхчувственных вещах должно и судить духовно, а не чувственно. Но к сему разум не может достигнуть, если сам сядет на престоле и захочет быть самодержцем»⁴⁹.

Особое внимание Болотов уделяет обсуждению вопроса о том, куда попадают души невинных, младенцев, не успевших согрешить

⁴⁵ Юнг-Штиллинг И.Г. Победная повесть, или Торжество веры христианской. С. 296.

⁴⁶ Болотов А.Т. О душах умерших людей. С. 59.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Юнг-Штиллинг И.Г. Победная повесть, или Торжество веры христианской. С. 55.

⁴⁹ Там же. С. 413.

или же проявить склонности к добродетели. Эта тема неоднократно рассматривалась в российской философской литературе. Так, например, В.А. Левшин в своем написанном в эпистолярном жанре эссе «Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Лвшим к приятелю его Господину З***» анализирует смерть десятков тысяч людей в результате разрушительного лиссабонского землетрясения 1755 года и пишет о том, что для безгрешных младенцев и добродетельных душ мучительная смерть была залогом награды в Царствии небесном и в определенном смысле явилась для них благом⁵⁰. Болотов рассматривает этот вопрос гораздо подробнее. Он пишет о мнении, которое полагает «значительнейшим» и «более имовренности имеющим», предполагающем, что младенческие души не уничтожаются, а помещаются «в особенное, провидением Господним назначенное для них место, в котором они ни страданий, ни отличного удовольствия не имеют, а находятся в состоянии некоторого рода спокойствия»⁵¹. Там они «ангелами обучаются употреблять развертывавшиеся постепенно силы ума и воли их на то, к чему дальнейшее существование и в вечности предназначено»⁵². Это описание очень похоже на описание «Царства Детского», неоднократно упоминающегося Юнгом-Штиллингом в его книге «Приключения по смерти». Возможно, именно его мнение Болотов и имел в виду, хотя и не сослался прямо на этого автора.

В главе «О последних временах света» Болотов, по сути, излагает конспирологическую теорию Юнга-Штиллинга, подробно изложенную в сочинении «Победная повесть, или Торжество веры христианской», а также «Прибавлении» к этому сочинению. На основании толкования Апокалипсиса, под влиянием революционных событий во Франции у Юнга-Штиллинга возникла мысль о скором конце мира и установлении тысячелетнего царства, которое, как он полагал, наступит около 1836 г.⁵³ Юнг-Штиллинг

⁵⁰ Левшин В.А. Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме Г. Волтера на разрушение Лиссабона, писанное В. Лвшим к приятелю его Господину З***. Мысли о душе. Русская метафизика XVIII в. / Подгот. текстов, вступ. ст. Т.В. Артемьевой. СПб.: Наука, 1996. С. 220–254.

⁵¹ Болотов А.Т. О душах умерших людей. С. 69.

⁵² Там же. С. 68.

⁵³ Правда, Юнг-Штиллинг не уверен в таких расчетах и пишет, что *«следует остерегаться, что б не определить точно и, наверное, дня и часа, месяца и года, когда то или другое обстоятельство случится, или когда пришествия Господа последовать должно. Мы можем узнавать времена только около настоящего, и разность может быть в 10 и 20 годах»* (Юнг-Штиллинг И.Г. Победная повесть, или Торжество веры христианской. С. 357).

использовал нумерологическую теорию лютеранского библеиста Иоганна Альбрехта Бенгеля (1687–1752) [Богданов 2015, с. 21]. Собственно, на Бенгеля, а не на Юнга-Штиллинга и ссылается Болотов. Но следует отметить, что с подробным изложением бенгелевской нумерологической концепции он мог ознакомиться как из текста самой «Победной песни» с «Прибавлением», написанным Юнгом-Штиллингом в 1804 г. и опубликованным Лопухиным в той же книге, так и из подробного предисловия Лопухина, которым тот предварил свой перевод «Победной повести». Лопухин пишет, что он не только сократил оригинальное сочинение Юнга-Штиллинга, но и несколько переструктурировал его, а также снабдил собственными комментариями, актуализировавшими текст для российского читателя, каковым наверняка был и Болотов. Впрочем, Болотов, который хорошо знал немецкий язык, теоретически мог ознакомиться и с оригинальным сочинением Бенгеля. Во всяком случае, в «Душах умерших людей» Болотов говорит именно о 1836 годе, как начале тысячелетия «Христово царствия на земли»⁵⁴.

Сочинения Болотова выходят за рамки традиционных метафизических размышлений, предполагающих рациональное исследование законов бытия, познания и природы человека. Мыслитель испытывал потребность не столько в создании непротиворечивой философской системы, сколько в выработке собственного взгляда на «основные вопросы» и использование философских достижений для формирования реальных жизненных ориентаций. Он рассуждает о сложных проблемах с позиции человека, умудренного жизнью и полагающегося на собственный здравый смысл, но вместе с тем осведомленного о мнении философских авторитетов. Юнг-Штилинг описывал явления «того» мира в понятиях и категориях «этого», собственно, именно это и пытался делать сам Болотов, когда создавал свои философские тексты, где он разрешал сложные метафизические проблемы языком обыденных примеров и сравнений. В стихотворении «О неверии бессмертию душ» он пишет:

О вы! имевшие несчастье с такими в свете жить людьми,
Которые тому не верят, что будем мы по смерти жить,

Но всякого хотят уверить, что мы издохнем, как скоты,
И уничтожимся навеки, преобравшись в прах земной.

...

А вам не лучше ли держаться сообщества всех таковых
И вместе с ними твердо верить, что смерть не уничтожит нас,

⁵⁴ Болотов А.Т. О душах умерших людей. С. 105.

Но что мы и по смерти будем не только жить, как и теперь,
Но жить еще весьма счастливей, когда похочем только мы.

К тому себя поприготовить, покуда мы еще живем,
Употребя к тому те средства, какие Бог преподал нам⁵⁵.

Грозные предупреждения немецкого эзотерика Болотов обратил в философские размышления и доброжелательные советы. Так в плавильной печи соединяются металлы, добытые из недр суровой природы, и превращаются в предметы, радующие глаз и необходимые в повседневной жизни.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00175.

Acknowledgements

The present study was funded by RFBR, project number 20–011–00175.

Литература

- Богданов 2015 – *Богданов К.А.* И.Г. Юнг-Штиллинг в России: религиозный интернационал, духовная география и миражи конспирологии // Русская литература. 2015. № 4. С. 14–27.
- Вайскопф 1993 – *Вайскопф М.Я.* Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М.: ТОО «Радикс», [1993]. 588 с.
- Виницкий 1998 – *Виницкий И.Ю.* Нечто о привидениях: истории о русской литературной мифологии XIX в. М.: Изд-во Московского культурологического лица, 1998. 319 с.
- Гаврюшин 2010 – *Гаврюшин Н.К.* Два пути разумной веры: И.Г. Юнг-Штиллинг и Ф.М. Клингер // Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск: Белорусский Экзархат, 2010. С. 88–114.
- Гумерова 2018 – *Гумерова А.Л.* «Победная повесть, или Торжество веры христианской» И.Г. Юнга-Штиллинга как возможный источник «Великого инквизитора» // Достоевский и мировая культура. 2018. № 3. С. 143–160.
- Флоровский 2009 – *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 848 с.
- Христиан Вольф и русское вольфианство 1998 – *Философский век: альманах.* Вып. 03: Христиан Вольф и русское вольфианство / Отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: СПб. Центр истории идей, 1998. 393 с.
- Христиан Вольф и философия в России 2001 – *Христиан Вольф и философия в России* / Рук. проекта А.В. Панибратцев; ред.-сост. В.А. Жучков. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. 400 с.

⁵⁵ Там же. С. 179.

Чижевский 2002 – *Чижевский Д.И.* Неизвестный Гоголь // Трудный путь: зарубежная Россия и Гоголь. М.: Русский мир, 2002. С. 206–208.

References

- Artemyeva, T.V. and Mikeshein, M.I. (ed.) (1998), *Filosofskii vek: al'manakh. Vyp. 03: Khristian Vol'f i russkoe vol'fianstvo* [The philosophical age. Almanac 3. Christian Wolff and his Russian followers'], Tsentr istorii idei, Saint-Petersburg, Russia.
- Bogdanov, K.A. (2015), "I.G. Yung-Stilling in Russia: religious international, spiritual geography, and mirages of conspiracy", *Russkaya literature*, no. 4, pp. 14–27.
- Chizhevskii, D.I. (2002), "Unknown Gogol'", in *Trudnyi put': zarubezhnaya Rossiya i Gogol'* [The hard way: foreign Russia and Gogol], Russkii mir, Moscow, Russia, pp. 206–208.
- Florovskii, G.V. (2009), *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology], Institut russkoi tsivilizatsii, Moscow, Russia.
- Gavryushin, N.K. (2010), "Two ways of intelligent faith: I.G. Yung-Shtilling and F.M. Klinger", in Gavryushin N.K. *Etyudy o razumnoi vere* [Essays on reasonable faith], Belorusskii Ekzarkhat, Minsk, Belarus, pp. 88–114.
- Gumerova, A.L. (2018), "The Victorious Narrative, or The Triumph of the Christian Faith" by J.G. Jung-Stilling as a possible source for 'The Grand Inquisitor', *Dostoevskii i mirovaya kul'tura*, vol 3, pp. 143–160.
- Vaiskopf, M.Ja. (1993), *Syuzhet Gogolya: Morfologiya. Ideologiya. Kontekst* [Gogol's plot: Morphology. Ideology. Context], TOO "Radiks", Moscow, Russia.
- Vinickii, I.Yu. (1998), *Nechto o privideniyakh: istorii o russkoi literaturnoi mifologii XIX veka* [Something about ghosts: stories of 19th century Russian literary mythology], Izdatel'stvo Moskovskogo kul'turologicheskogo litseya, Moscow, Russia.
- Zhuchkov, V.A. (ed.) (2001), *Hristian Vol'f i filosofija v Rossii* [Christian Wolff and philosophy in Russia], Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Татьяна В. Артемьева, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия; Россия, 191186, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48; tatart@mail.ru

Information about the author

Tatiana V. Artemyeva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Herzen University, Saint Petersburg; bld. 48, Emb. Moiki, Saint Petersburg, Russia, 191186; tatart@mail.ru

Литературное творчество В.И. Крыжановской как феномен популярного оккультизма конца XIX – начала XX в.

Владислав С. Раздьяконов

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

Аннотация. Цель статьи – рассмотреть литературное творчество В.И. Крыжановской как средство, при помощи которого представители оккультной среды знакомили широкую публику с многообразием оккультных учений. В статье на основании архивных и опубликованных источников сделано предположение об оккультных предпочтениях В.И. Крыжановской; охарактеризован феномен популярного оккультизма в контексте формирования в России оккультного рынка в конце XIX – начале XX в.; предложено рабочее определение «оккультного романа» и раскрыто его понимание оккультистами как средства распространения оккультных взглядов. Художественное пространство фантастической литературы определяется как пространство, альтернативное пространствам реальности и фантазии, и претендующее на выполнение посреднической функции между субъективным и объективным опытом. Автор предполагает, что фантастика для оккультной среды служила не только художественным средством трансляции взглядов, но и являлась идеальным художественным медиумом, позволявшим оставлять открытым вопрос о реальности оккультных феноменов, оставляя окончательное решение на усмотрение читателя.

Ключевые слова: спиритуализм, оккультизм, оккультный рынок, оккультный роман, фантастика, В.И. Крыжановская

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Литературное творчество В.И. Крыжановской как феномен популярного оккультизма конца XIX – начала XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 1. С. 35–51. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-35-51

V.I. Kryzhanovskya's fiction and the rise of popular occultism in late imperial Russia

Vladislav S. Razdyakonov

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

Abstract. The article aims to examine V.I. Kryzhanovskaya's literary work as a means by which representatives of the occult environment introduced the general public to the diversity of occult doctrines. Based on archival and published sources, the article delineates the occult preferences of V.I. Kryzhanovskaya, describes the phenomenon of popular occultism in the context of the occult market in Russia in the late 19th – early 20th century, offers a definition of “occult novel” and reveals its understanding by occultists as a means of spreading occult views. The artistic space of fantastic literature is defined as a space alternative to the spaces of both reality and fantasy, and claiming to perform a mediating function between subjective and objective experience. The author suggests that fiction for the occult served not only as an artistic means of transmitting views, but also as an ideal artistic medium, allowing the question of the reality of occult phenomena to remain open, leaving the final decision to the reader.

Keywords: spiritualism, occultism, occult marketplace, occult novel, fiction, V.I. Kryzhanovskaya

For citation: Razdyakonov, V.S. (2023), “V.I. Kryzhanovskya's fiction and the rise of popular occultism in late imperial Russia”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 35–51, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-35-51

Творчество Веры Ивановны Крыжановской (1857–1924) остается одной из неизученных страниц отечественной литературы – современная историография значимых исследований о В.И. Крыжановской фактически исчерпывается библиографической статьей А.И. Рейтблата из биографического словаря русских писателей¹. Дореволюционные характеристики В.И. Крыжановской и ее творческой мысли в целом имеют ангажированный характер, написаны с рекламными целями и мало проясняют ее религиозные взгляды, характеризуя их как разновидность «эзотеризма» и «герметической науки»: «Эти бесспорные знания откровенного мира освещены еще и громадными личными оккультными

¹ *Рейтблат А.И.* Крыжановская Вера Ивановна // Русские писатели: 1800–1917: Биографический словарь / Под ред. П.А. Николаева. М., 1994. Т. 3: К–М. С. 173–174.

способностями В.И., которые тем самым предоставляют в ее распоряжение иные, необычные источники миропознания, методы восприятия и исследования»². Более поздние характеристики, например А.М. Асеева, В. Нымтака, Б. Влодаржа и других, хотя и содержат ценные свидетельства ее современников, проистекают из оккультной среды и, соответственно, дают ее деятельности весьма высокую оценку³. Отдельные литературные рецензии, если они не принадлежат к кругу сочувствующих оккультизму лиц, в целом характеризуют творчество В.И. Крыжановской как «пикантно-легкое чтение», предназначенное для «охотников до всего таинственного»⁴. На творчество В.И. Крыжановской обращал внимание В.П. Буренин, размещавший ее исторические романы в контексте литературного процесса начала XX в., в частности позиционируя их как «предшественников» популярного романа Мережковского «Воскресшие боги» и не забывая высмеять ее оккультное реноме: «И право, этот замогильный Рочестер недурно просвещает романистку»⁵. Частым предметом для критики оказывался литературный язык В.И. Крыжановской, которой прямо советовали «избегать неправильных оборотов речи»⁶.

Некоторое внимание творчеству В.И. Крыжановской уделяли современные литературоведы, стремившиеся выявить взаимосвязи литературы и оккультных учений Серебряного века. Хорошо известны исследования, посвященные оккультным темам в творчестве Валерия Брюсова, Андрея Белого и других известных литераторов [Богомолов 1999; Шаргородский 2011, с. 59–109]. В то же время сочинения литературы второго ряда [Ермоленко 2014, с. 5–6] остаются в стороне и если удостоиваются внимания, то обычно критического характера [Егоров 2007, с. 367]. Отдельные исследования творчества В.И. Крыжановской посвящены достаточно узким вопросам, касающимся содержания

² Нольде Л. Вера Ивановна Крыжановская (Рочестер): Опыт характеристики. СПб., 1911. С. 13; *Она же*. Вера Ивановна Крыжановская (Рочестер) // Изида. 1910. № 2. Ноябрь. С. 1–4.

³ Оккультизм и йога. Кн. 25, посвященная светлой памяти Веры Ивановны Крыжановской-Рочестер. Асунсьон, 1961. 169 с.

⁴ *Эссель В.* Книга за неделю: В.И. Крыжановская-Рочестер. На другой планете // Новое время. 1903. № 9975. С. 11. См. также: *Профессор Орлов*. В.И. Крыжановская (Рочестер). Железный канцлер Древнего Египта // Новое время. 1900. № 8671. С. 11; *Буренин В.* Критические очерки // Новое время. 1895. № 6780. С. 2.

⁵ *Буренин В.* Критические очерки // Новое время. 1901. № 9254. С. 2.

⁶ *В.Н.М.* Библиографические новости: В.И. Крыжановская. Рекенштейны // Новое время. 1895. № 6761. С. 4.

ее литературного творчества [Черный 2016, с. 178–192]. Кроме того, творчество В.И. Крыжановской оказывалось в фокусе исследователей истории русского антисемитизма, прежде всего в связи с ее многочисленными антисемитскими рассуждениями в разных художественных произведениях [Дудаков 1993, с. 175].

Историки религии не обращали на творчество В.И. Крыжановской какого-либо серьезного внимания. Цель настоящего исследования – рассмотреть творчество В.И. Крыжановской в контексте истории русского эзотеризма конца XIX – начала XX в. Основные задачи – сформировать представление об оккультных взглядах и интересах В.И. Крыжановской; рассмотреть творчество В.И. Крыжановской как часть «оккультного возрождения» конца XIX – начала XX в. в Российской империи и охарактеризовать это творчество как феномен популярного оккультизма.

Оккультные взгляды В.И. Крыжановской

В.И. Крыжановская была членом двух известных спиритуалистических объединений конца XIX – начала XX в.: Санкт-петербургского кружка для исследований в области психизма (далее – Кружок) и Московского кружка спиритуалистов-догматиков. В работе Кружка (1894) [Пермякова 2019, с. 69–75] принимал активное участие муж В.И. Крыжановской Сергей Валерианович Семенов, один из ключевых представителей петербургского спиритуализма 1890-х гг. Объединение имело зонтичный характер, в нем принимали участие люди разных убеждений и взглядов, объединенные интересом к «неведомому» и верой в недостаточность объяснений современной наукой устройства природы. Хотя руководил Кружком христианский спиритуалист В.И. Прибытков, сложно назвать это объединение спиритуалистическим в строгом смысле этого слова – среди его участников были люди, по меньшей мере сомневающиеся в возможности общения с духами. Кружок изначально хотел позиционировать себя как английское Общество психических исследований [Oppenheim 1985, р. 111–158], однако его участникам не хватало ни академизма, ни собственных исследований, за исключением физического медиумизма, сильно дискредитированного разоблачениями к началу XX столетия. На основании косвенных данных можно предполагать, что ведущую роль в кружке играло дворянское сословие, в связи с чем многие его мероприятия больше походили на встречи светских обществ, чем на религиозные собрания⁷.

⁷ ИРЛИ. Ф. 2. Оп. 16. Д. 50. Л. 2об.: Письмо П.А. Чистякова А.Н. Аксакову (без даты).

В.И. Крыжановская также числилась в качестве почетного члена объединения в Московском кружке спиритуалистов-догматиков (1906) [Раздьяконов 2019, с. 19–43]. В.И. Крыжановскую вполне мог устраивать православно-националистический уклон, характерный для лидера Кружка Владимира Павловича Быкова, а также – на раннем этапе существования объединения – открытая пропаганда им учения Аллана Кардека. В.П. Быков симпатизировал французскому оккультизму, прежде всего творческой мысли Папюса, что должно было импонировать В.И. Крыжановской, хорошо знакомой с французской оккультной школой – в том числе из-за близких отношений между Папюсом и ее мужем С.В. Семеновым, который был, по выражению характеризовавшего его В.И. Прибыткова, «фанатиком оккультизма в самом дурном его смысле»⁸. Учитывая коммерческую предприимчивость В.П. Быкова, В.И. Крыжановская под эгидой его журналов могла рассчитывать на успешное продвижение ее литературного творчества.

В.И. Крыжановская начинала свою спиритуалистическую карьеру как медиум, сохранились пока не изученные записи ее медиумических сообщений на французском языке⁹. По всей видимости, она сотрудничала с популярным среди петербургских спиритуалистов магнетизером И.Х. Тани, утверждавшим, в частности, что видит в присутствии В.И. Крыжановской за ее спиной дух Рочестера¹⁰. К Тани спиритуалисты обращались для избавления от недугов, например, от головной боли, а М.П. Сабурова в феврале 1885 г. так характеризовала духов его небольшого спиритического кружка: «Все они трактуют о перевоплощении и, не запинаясь, отвечают на всевозможные вопросы, например, о сотворении мира и т. п. И, надо им отдать должное, – гладко говорят, но не знаю – научно ли. Девица Крыжановская, от которой является “Dr. Pare”, заседает тут же»¹¹. Действительно, некоторое время В.И. Крыжановская позиционировала себя как лечащего медиума, в качестве ее духовного консультанта фигурировал некто «врач королевы Екатерины Медичи», «доктор

⁸ Там же. Д. 9. Л. 94–95: Письма Прибыткова В.И. Аксакову А.Н.

⁹ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 11. Ед. 1. 63 л. Записи, сделанные во время спиритических сеансов, 1884, февр. – дек.; Материализационный сеанс в Петербурге // Ребус. 1890. № 16. С. 140.

¹⁰ Петербургские спириты (у И.Х. Тани) // Петербургская газета. 1893. № 35. С. 2.

¹¹ ИРЛИ. Ф. 2: Спиритический дневник М.П. Сабуровой, годы моей жизни в общении с духовным миром. Запись от 18 февраля 1885 г. Т. 1. С. 383.

Паре»¹². Среди клиенток В.И. Крыжановской была В.И. Прибыткова, рекомендовавшая ее своим знакомым. Лечение при помощи духов было востребованной спиритуалистической практикой, например, М.П. Сабурова, консультировавшаяся через свою свояченицу Софью Бестужеву с духом доктора «Левковича», свидетельствовала о конфликте между двумя духовными «докторами» и, соответственно, авторитетами разных медиумов:

А как же Д-р “Pare”, приходя к Мlle Крыжановской, дает и ей, и ее знакомым средства против всех болезней! – вставила я. А карандаш продолжал: «Не доверяйте шарлатану этому знающему будто бы все и дающему средства всем и каждому и от всевозможных недугов: Триста лет тому назад, когда он жил на земле, были сведущие люди в медицине, но не настолько, как в наше время, когда наука ушла вперед, что, однако, не мешает и нам все-таки быть ничем иным как невеждами, пока мы на земле! А французы, кроме того, часто бывают слишком легкомысленны и этот, достигнувший развития далеко еще не большого и в нашем мире, может давать сообщения только такой личности, например, как сейчас названная: она обладает силой, но употребляет ее нередко в дурную сторону»¹³.

В.И. Крыжановская также позиционировала себя как пишущего медиума, способного с помощью автоматического письма создавать художественные произведения, судя по ее собственному публичному указанию, приблизительно с 1884 г.¹⁴ В подготовке таких романов к печати ей активно помогала ее менее известная сестра Любовь Крыжановская, разбавившая, согласно свидетельствам М.П. Сабуровой и В.И. Прибытковой, ее автоматическое письмо¹⁵. Такие романы В.И. Крыжановская писала от имени английского графа Джона Уилмота Рочестера, который вошел в историю английской литературы как известный порнограф эпохи Реставрации, а в историю свободомыслия – как один из ярких представителей движения свободной мысли и критиков религии как института и догмы [Ellenzweig 2005, p. 28]. Согласно собственной версии В.И. Крыжановской, Рочестер выбрал именно ее в качестве

¹² Медиумические романы. Ответ подписчику № 385 // Ребус. 1888. № 12. С. 126. По всей вероятности, французский врач Амбруаз Паре (1510–1590).

¹³ ИРЛИ. Ф. 2: Спиритический дневник М.П. Сабуровой... С. 294.

¹⁴ Петербургские спириты (У В.И. Крыжановской) // Петербургская газета. 1893. № 33. С. 2.

¹⁵ ИРЛИ. Ф. 2: Спиритический дневник М.П. Сабуровой... Запись от 26 марта 1884 г. Т. 1. С. 178.

медиума из-за того, что в прошлых воплощениях они с ним были близки: «Он когда-то был на острове Кубе моим братом и затем через несколько сот лет в Геркулануме – мужем»¹⁶. Основной его мотивацией к духовному общению, несколько парадоксально учитывая биографию английского графа, В.И. Крыжановская указывала распространение безверия, с которым должна была бороться оккультная литература, и, в частности, произведения Рочестера, проводившие в жизнь «известную спиритическую теорию о перевоплощении душ».

Наконец, В.И. Крыжановская ясным образом во второй половине 1880 – начале 1890-х гг. строила свою репутацию как медиума, способного к материализации, так как материализация, в общем и целом, считалась свидетельством значительной медиумической силы. В качестве доказательства ее материализационных способностей спиритуалисты использовали фотографию. В частности, благодаря интервью с Александром Константиновичем Бодиско сохранилось упоминание о существовании пяти фотокарточек В.И. Крыжановской, сделанных во время спиритического сеанса¹⁷. Учитывая в целом, если судить по редакционной политике журнала «Ребус», дружеские отношения петербургских спиритуалистов с гомеопатами, В.И. Крыжановская прибегала к авторитету последних в утверждении собственного медиумического авторитета¹⁸.

В спиритуалистической печати проскальзывали упоминания о том, что В.И. Крыжановская, по-видимому, в начале 1900-х гг. публично отреклась от медиумизма, в частности об этом писал П.А. Чистяков, ссылаясь на свидетельство В.И. Прибыткова: «...г. Крыжановская на одном из собраний С.П.-бургского Круга сама заявила, что Рочестер – это просто псевдоним»¹⁹. Более благосклонные к В.И. Крыжановской петербургские спиритуалисты говорили об этом «отречении» более мягко: «...она когда-то была очень сильным медиумом... В настоящее время эти явления утихли и В.И. Крыжановская вся предалась философскому объяснению в беллетристической форме оккультных сторон жизни»²⁰. Такое

¹⁶ Петербургские спириты (У В.И. Крыжановской). С. 2.

¹⁷ Петербургские спириты (У А.К. Бодиско) // Петербургская газета. 1893. № 39. С. 2. Что касается портретов В.И. Крыжановской, то к настоящему моменту известно две ее фотокарточки: 1) Новое время. 1907. № 11190. С. 6; 2) Изида. 1910. № 2.

¹⁸ Петербургские спириты (У д-ра Л.Е. Бразоль) // Петербургская газета. 1893. № 42. С. 2.

¹⁹ От редакции // Ребус. 1909. № 29–30. С. 11.

²⁰ Миф: Увлечение спиритизмом в Петербурге (беседа с Асгартой и С.В. Семеновым) // Петербургская газета. 1910. 14 ноября. С. 3.

«отречение» – типологически близкое переходу Е.П. Блаватской от медиумизма к оккультизму в 1870-е гг. – позволяет предположить о сходной эзотерической «эволюции» В.И. Крыжановской. Из перепiski и воспоминаний о В.И. Крыжановской очевидно, что она верила в перевоплощение и, как следствие, не принимала сторону англо-американского спиритуализма. При этом, однако, В.И. Крыжановская навряд ли была ортодоксальной последовательницей учения Кардека, и если и принимала его во внимание, то значительно модернизировала в соответствии с оккультными трендами эпохи вполне характерным для спиритизма того времени образом [Sharp 2006, p. 174].

По моим субъективным оценкам, В.И. Крыжановская в целом была гораздо ближе к теософии и французскому мартинизму, нежели к спиритуализму. Если судить по словам ее мужа, с которым, надо думать, она была солидарна, «спиритизм» следовало рассматривать как «этап» на пути к оккультизму²¹. О критическом отношении к спиритуализму говорит в том числе и ее художественное творчество, в котором «вызывание духов» сопрягается с негативными коннотациями. К примеру, в романе «На другой планете» (1903) В.И. Крыжановская, описывая магическую академию, так охарактеризовала ее третью школу: «В третьей школе воспитываются вызыватели мертвых, ясновидящие, медиумы и колдуны, т. е. те, которые учатся обращению и господству над темными, злыми силами»²². По этой причине за этой школой был установлен особый контроль во избежание злоупотреблений и влияния злых сил. Такая оценка спиритуалистической практики – как опасной и даже вредной – неоднократно звучала в теософской и, шире, оккультной литературе [Lachapelle 2011, pp. 48–52]. Также стоит отметить характерный в целом для оккультизма элитаристский уклон, который хорошо виден в художественном творчестве В.И. Крыжановской, много внимания уделявшей разработке идеи тайного братства посвященных.

Спиритуалистам не нравилось сравнение их практики с практикой некромантии, поэтому, к примеру, первый редактор «Ребуса» В.И. Прибытков очень критически отзывался о французских оккультистах²³. После смены редакции прохристиански настроенный П.А. Чистяков неоднократно высказывался негативно о творчестве В.И. Крыжановской, в том числе обвиняя ее в пропа-

²¹ Там же. С. 3.

²² *Крыжановская В.И.* На соседней планете. СПб.: Типо-лит. В.В. Комарова, 1903.

²³ *Прибытков В.И.* Мысли вслух: Беседы о спиритизме и других явлениях из области психизма // Ребус. 1893. № 14. С. 178.

ганде сатанизма. Такую инвективу часто в то время прикладывали к французским оккультистам те, кто был знаком с учением Элифаса Леви [van Luijk 2016, pp. 126–146]. Таким образом, к началу XX столетия В.И. Крыжановская, хотя и была формально ассоциирована со спиритуалистическим движением, принадлежала скорее к оккультной традиции.

Популярный оккультизм и оккультный рынок

Применительно к концу XIX – началу XX в. [Mannherz 2012, pp. 5–12] понятие о «популярном оккультизме» приобрело популярность среди интересующихся эзотерической тематикой в условиях складывавшегося оккультного рынка. Применительно к России, на мой взгляд, его складывание началось с 1893 года и связано с политикой Николая II – в этот год получает разрешение на деятельность Кружок для исследований в области психизма и начинают публиковаться произведения авторов, ясным образом связанных с широким оккультным движением, к примеру, первые романы В.И. Крыжановской. Своего расцвета этот рынок достигает после 1905 г. в связи с цензурными послаблениями того времени, открывшими путь к широкой массовой пропаганде оккультных и спиритуалистических практик и идей.

Понятие «популярный оккультизм» среди интересующихся оккультизмом имело негативные коннотации: понятие «популярного» сопрягалось с идеей упрощения и даже ложности взглядов. Обвинение в «популярном оккультизме» становилось инвективой, при помощи которой расчерчивались границы между разными оккультными движениями. К примеру, христианские спиритуалисты могли определять учение Папюса как «нео-оккультизм» и «популярный оккультизм»²⁴. «Подлинный оккультизм» ассоциировался П.А. Чистяковым с традицией христианской теософии и по крайней мере восходил к учениям герметической философии эпохи Возрождения. Проведение такого рода «эпистемологических» границ соотносилось с потребностями и интересами различных социальных сословий, принимавших участие в оккультном движении, объединявшем под своей эгидой представителей дворянства и мещанства.

Для настоящего исследования представляется релевантным определение «популярного оккультизма» как массовой формы

²⁴ *Посвященный*. Нечто об оккультизме и Папюсе // Ребус. 1904. № 44–45. С. 5–7. Под псевдонимом «Посвященный» скрывается П.А. Чистяков.

окультизма, характеризующейся доступностью его содержания широкому кругу потребителей. Популярный оккультизм являлся порождением оккультного рынка, «коммодифицированной» религиозной формой, подчиняющей свое содержание законам, логике и нормам рыночной экономики. Во второй половине XIX столетия многие оккультные практики стали объектом массовой коммерциализации – различные художественные жанры активно стали эксплуатировать популярные представления о сверхъестественном в развлекательных целях [Natale 2010].

Предлагается выделить две формы «популярного оккультизма», которые для удобства можно обозначить как потребительскую и литературную. Функция потребительской формы сводилась к эксплуатации человеческого стремления к получению конкретной информации или выгоды от использования оккультного знания. Потребительская форма имела два подвида – «народный» и «прагматический». «Народный» подвид потребительской формы популярного оккультизма был ориентирован на малообеспеченных лиц, преимущественно грамотных мещан и крестьян, и был представлен широко распространенными в России гороскопами и сонниками²⁵. «Прагматический» подвид, ориентированный на обеспеченные слои населения, напротив, был представлен американской литературой, позиционировавшей себя как средство обретения успеха и счастья в личной и общественной жизни. К примеру, в России появились популярная американская «Серия Флауэра» Нью-йоркского института знаний, сочинения Алекса Токала, сочинения менталистов и другие, предлагавшие не столько обретение знания о будущем, сколько обретение сверхспособностей и, в частности, возможности контроля над другими людьми.

На литературном рынке популярный оккультизм существовал полуподпольно на протяжении десятилетий, поскольку художественная форма использовалась спиритуалистами и оккультистами для выражения собственных взглядов. Одним из первых отечественных спиритуалистических руководств по организации сеансов спиритуалисты считали художественную повесть «Легенда старинного баронского замка», написанную В.И. Прибытковой в 1883 г.²⁶

²⁵ Толкование сновидений стащестилетнего старца Мартына Задеки. М.: Тип. Вильде, 1911; *Сорсьер Е.* Сонник-ворожея. СПб.: Каменноостр. тип., 1912; Новейший сонник, или Как встать – так сны разбирать. М.: Е. Коновалова и К°, 1911; Сонник (Оракул): Предсказания снов / Составлено по указаниям лучших авторов и ученых по древней и новой философии. М., 1910; и др.

²⁶ Легенда старинного баронского замка: Не быль и не сказка. СПб.: Ред. журн. «Ребус», 1883. Повесть иногда неверно атрибутируется В.И. Прибыткову, брату В.И. Прибытковой.

Кроме того, русские спиритуалисты высоко ценили фантастические произведения известного французского спиритуалиста Камиля Фламмарiona, активно переводившиеся на русский язык²⁷. После 1893 г. в Российской империи появилась возможность публиковать не только художественные тексты, содержащие те или иные оккультные упоминания, намеки и вставки, но и тексты, в которых оккультная тема занимала центральное место. Именно эти тексты, в подзаголовках которых часто фигурировало понятие «оккультный роман», стали ключевой литературной формой, в которой оккультное знание было представлено широкому кругу потребителей.

Феномен оккультного романа и творчество В.И. Крыжановской

Оккультный роман был наследником европейского готического романа, который знакомил читателя с народными мистическими легендами и сказаниями, облекая их в художественное повествование, ставящее в фокус внимания перипетии главных героев, обычно в средневековом художественном сеттинге. Заинтересованным оккультного романа можно признать английского литератора Эдварда Бульвер-Литтона, которого иногда называют родоначальником поджанра «оккультного фэнтези», прежде всего в связи с его романами «Занони» (1842) и «Грядущая раса» (1871)²⁸. В художественном отношении оккультный роман можно отнести к жанру поздней «викторианской готики», особенность которой заключалась во внесении мистических элементов в повседневную городскую среду [Глушкова 2012, с. 152] и обращении к человеку как главному источнику мистических свойств и способностей.

Литературная критика начала XX в. пыталась провести различие между фантастическим и оккультным романами: «Конечно, фантазия играет немалую роль и в них, но ее положение здесь как бы служебное; руководящая же цель этих романов – отразить в них известную систему верований»²⁹. Оккультный роман, в частности сочинения В.И. Крыжановской, определяли как средство

²⁷ Фламмарийон К. Урания. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1892; *Он же*. По волнам бесконечности / Пер. с фр. В. Ранцева. СПб.: Ф. Павленков, 1893; *Он же*. Стелла. М.: Городецкий, 1897; *Он же*. Люмен. М.: Городецкий, 1897.

²⁸ Белик А.А. Розенкрейцеровский роман Э. Бульвер-Литтона «Занони»: вопросы поэтики: Выпускная квалификационная работа магистра филологии. СПб.: СПбГУ, 2016. С. 26.

²⁹ В.Ю.Б. Оккультный роман // Новое время. 1911. № 12 509. С. 11.

удовлетворения человеческой «потребности в сказочном», отмечая характерную для оккультного романа той эпохи «нравственную тенденцию»³⁰, суть которой сводилась к необходимости следовать пути добра и вере в Бога.

Одна из первых попыток определения содержательной сути оккультного романа была предпринята известным русским спиритуалистом, впоследствии православным священником, В.П. Быковым:

Как энергично проводится теория перевоплощения в широкую публику, так называемой «популярную литературу» – лучшей иллюстрацией может служить та масса выпущенных и выпускаемых не только за границу, а даже и у нас в России, всевозможных полу-грамотных сказок, под громким названием «оккультных» романов, где теория перевоплощения вводится чуть не в основную догму законом мироздания³¹.

Идея перевоплощения, часто появлявшаяся в исторических романах В.И. Крыжановской³², в ту эпоху ассоциировалась ее христианскими критиками с влиянием восточных учений, прежде всего буддизма. С точки зрения истории религии было бы точнее определить оккультный роман как художественную форму, в которой были представлены массовому читателю отдельные положения герметической философии XV–XVI вв. через призму нового оккультизма XIX столетия.

В качестве определения оккультного романа можно предложить определение с точки зрения онтологии – он предлагал читателю рассматривать оккультные силы и способности как реально существующие и относящиеся к неизученной или игнорируемой современной наукой части природы. Оккультный роман занимал промежуточное положение между формирующейся в ту эпоху научной фантастикой, предлагавшей исходить из научной картины мира и представлявшей своего рода сциентистский литературный аванпост, и фэнтези, которое конструировало альтернативную картину мира как естественную, но управляемую своими законами, не соотносящимися с известными законами мира природы. Оккультный роман предлагал читателю характерный для второй половины XIX в. оккультный троп – веру в существование «духовных законов», которые управляли человеком и природой, как ее видимой, так и «невидимой» частями.

³⁰ И.Н.В. Сказки двадцатого века // Новое время. 1914. № 13 754. С. 12.

³¹ Быков В.П. Спиритизм перед судом науки, общества и религии. М.: Изд. Е.И. Быковой, [1914]. С. 38.

³² Си. Сим победиши // Новое время. 1894. № 6472. С. 2.

Популярность оккультного романа в конце XIX столетия во многом определялась факторами, обеспечивавшими успех оккультным концепциям и идеям, прежде всего следует отметить кризис физики и успехи антропологической и психологической наук. Оккультный роман – как художественный жанр – предлагал читателю не только развлечение, но весьма ясным образом претендовал на обладание научающей природой, относя себя к дидактической и образовательной литературой. Характеризуя роман Веги, неизвестный критик так определил главную черту оккультного романа как разновидности оккультного высказывания: «Главная цель автора – дать читателю в популярном и интересном изложении полное представление о теории и практических приемах оккультизма»³³.

Представители оккультной среды считали оккультный роман «популярным» средством донесения до широкой публики эзотерических идей и практик, указывая, что известные авторы, например хорошо известный русским спиритуалистам Карл Дюпрель, автор знаменитой «Философии мистики», использовали художественную форму для изложения оккультных взглядов³⁴. Хотя оккультный роман не мог заменить традицию посвящения и чтение специализированной оккультной литературы, он считался важным средством оккультной пропедевтики, к примеру, сочинения В.И. Крыжановской характеризовали как «введение в изучение оккультических наук». Такое позиционирование оккультного романа делало его не только частью художественной, но также одновременно научной литературы, поэтому, например, апологеты творчества В.И. Крыжановской стремились представить ее романы как учитывающие последние научные достижения³⁵.

Современные историки религии могут рассматривать оккультный роман как по преимуществу разновидность религиозной литературы. Учитывая, что такая литература была предназначена для широкого круга читателей, использовала популярные художественные формы, оккультный роман может рассматриваться как средство ведения миссионерской деятельности, распространения учения с целью вовлечения в оккультную среду новых последователей. Кроме того, оккультный роман служил площадкой, на которой можно было – относительно безвредно для репутации – высказывать взгляды, непопулярные в оккультном мейнстриме. Художественная форма давала оккультистам возможность спрятаться не

³³ А. Вега: На вершинах знания: Оккультный роман // Изиды. 1909. № 3. С. 13.

³⁴ Дюпрель К. Крест над Глетчером. СПб.: Тип. В. Демакова, 1893–1894.

³⁵ Нольде Л. Вера Ивановна Крыжановская (Рочестер) // Изиды. 1910. № 2. С. 1–4.

только от внешней религиозной цензуры, но также и от внутренней цензуры оккультной среды, превращая оккультный роман в поле для религиозных экспериментов.

Оккультный роман, являвшийся с художественной точки зрения разновидностью беллетристики, естественным образом эксплуатировал любовную линию как один из важных двигателей сюжета и средство пробуждения читательской эмпатии. Для оккультной среды, однако, любовная тема имела значимое эзотерическое измерение, благодаря которому использование именно такой популярной формы становилось не только данью потребностям рынка и культурной моде, но и средством утверждения субъекто-ориентированного взгляда на человеческие отношения. Доктрина перевоплощения часто использовалась как средство санкционирования любовных отношений вопреки нормам викторианской морали, требовавшим неукоснительного исполнения долга: в спиритуализме перевоплощение, апеллировавшее к предполагаемой связи между людьми настоящего в далеком прошлом, оказывалось консервативным средством легитимации незаконной любовной связи. Тот факт, что «Рочестер» в одном из его перевоплощений был «братом», а в другом «мужем» В.И. Крыжановской, добавлял убедительности ее претензиям на контакт с ним – многие спиритуалисты и оккультисты верили в существование духовной или флюидической «связи», благодаря которой души могли снова и снова находить друг друга через перевоплощения, и связывали ее силу с действием «закона притяжения» – одного из ключевых метафизических оккультных концептов позднего Нового времени [Albanese 2015, p. 480].

В то же время оккультный роман становился «местом» для внутренней полемики между представителями разных оккультных течений, к примеру, «пропаганду» В.И. Крыжановской колдовства в «Адских чарах» (1909) не оценили христианские спиритуалисты. С их точки зрения, роман, подписанный именем Рочестера, никак не мог ему принадлежать, но скорее принадлежал перу В.И. Крыжановской и, соответственно, именно она должна была нести полную ответственность за его содержание, из-за которого сильно страдала репутация спиритуалистов: «Не кощунство ли это и над христианской религией и над ее подвижниками, под сенью которых совершаются дивные милости Провидения?»³⁶.

Характерная подпись «Крыжановская-Рочестер» позволяла рассматривать оккультный роман В.И. Крыжановской как произведение сразу двух авторов – она служила зримым воплощением

³⁶ Проков И.Г. По поводу романа Рочестера «Адские чары» // Ребус. 1909. № 29–30. С. 11.

границы между «этим» и «тем» миром. Одни лица могли считать романы В.И. Крыжановской вымыслом, а «Рочестера» – всего лишь ее псевдонимом, другие полагали, что В.И. Крыжановская в совершенстве передает то, что говорит ей действительно существующий Рочестер, третьи – что она вносит в произведения Рочестера нечто «от себя» и, соответственно, необходимо проводить соответствующее различие при чтении ее оккультных романов. Такая открытость интерпретациям типологически хорошо соотносилась с устоявшимся, по меньшей мере, еще с 1860-х гг. стремлением некоторых фокусников не раскрывать секреты своего мастерства и при этом не объявлять их исключительно ловкостью рук, оставляя открытым вопрос о причинах совершавшихся ими «чудес». В этом отношении двойное авторство оккультного романа оказывалось средством создания переживания фантастического, всегда балансирующего на грани между реальным и воображаемым: «Фантастическое – это колебание, испытываемое человеком, которому знакомы лишь законы природы, когда он наблюдает явление, кажущееся сверхъестественным» [Тодоров 1999, с. 25].

Литература

- Богомолов 1999 – *Богомолов Н.А.* Русская литература начала XX в. и оккультизм. М.: НЛО, 1999. 560 с.
- Глушкова 2012 – *Глушкова М.Н.* Трансформация жанра готического романа в современной британской прозе // Вестник Вятского государственного университета. 2012. № 2(2). С. 151–155.
- Дудаков 1993 – *Дудаков С.* История одного мифа: очерки русской литературы XIX–XX вв. М.: Наука, 1993. 280 с.
- Егоров 2007 – *Егоров Б.Ф.* Российские утопии: исторический путеводитель. СПб.: «Искусство – СПб.», 2007. 414 с.
- Ермоленко 2014 – *Ермоленко С.И.* Литература «Второго ряда» и становление русского психологического романа // Уральский филологический вестник. Серия «Русская классика: динамика художественных систем». 2014. № 1. С. 5–23.
- Пермякова 2019 – *Пермякова М.А.* К вопросу об идеологии Санкт-Петербургского Кружка для исследований в области психизма: православный спиритуализм И.А. Карышева // Религиоведческие исследования. 2019. № 2(20). С. 67–83.
- Раздьяконов 2019 – *Раздьяконов В.С.* На пути к Третьему Завету: догматический спиритуализм В.П. Быкова // Религиоведческие исследования. 2019. № 2(20). С. 19–43.
- Тодоров 1999 – *Тодоров Ц.* Введение в фантастическую литературу. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 144 с.

- Черный 2016 – *Черный А.И.* Особенности конфликта в романе В.И. Крыжановской-Рочестер «Железный канцлер Древнего Египта» // Наукові записки ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. 2016. № 1(83). С. 178–192.
- Шаргородский 2011 – *Шаргородский С.* Тайны Офиэля: три оккультных эпизода Серебряного века // Toronto Slavic Quaterly. 2011. № 38. С. 59–109.
- Albanese 2015 – *Albanese C.* Historical imagination and channeled theology or, Learning the law of attraction // Handbook of spiritualism and channeling. Leiden: Brill, 2015. P. 480–502.
- Ellenzweig 2005 – *Ellenzweig S.* The faith of unbelief: Rochester's "Satyre," deism, and religious freethinking in seventeenth-century England // Journal of British Studies. 2005. Vol. 44. No. 1. P. 27–45.
- Lachapelle 2011 – *Lachapelle S.* Investigating the supernatural: from spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France, 1853–1931. Baltimore: Johns Hopkins University, 2011. 209 p.
- Mannherz 2012 – *Mannherz J.* Modern occultism in Late Imperial Russia. Illinois: Northern Illinois University Press, 2013. 275 p.
- Natale 2010 – *Natale S.* Supernatural entertainments: Victorian rpiritualism and the Rise of modern media culture. Penn State: Penn State University Press, 2016. 248 p.
- Oppenheim 1985 – *Oppenheim J.* The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 503 p.
- Sharp 2006 – *Sharp L.* Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France. Lanham: Lexington Books, 2006. 245 p.
- van Luijk 2016 – *van Luijk R.* Children of Lucifer. The origins of modern religious Satanism. Oxford: Oxford University Press, 2016. 880 p.

References

- Albanese, C. (2015), "Historical imagination and channeled theology or, Learning the law of attraction, in *Handbook of spiritualism and channeling*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 480–502.
- Bogomolov, N.A. (1999), *Russkaya literatura nachala XX veka i okkultizm* [Russian literature of the early 20th century and occultism], NLO, Moscow, Russia.
- Chernyi, A.I. (2016), "Specifics of the conflict in V.I. Kryzhanovskaja-Rochester's novel 'Iron Chancellor of the Ancient Egypt' ", *Naukovi zapiski HNPU im. G.S. Skovorodi*, vol. 83, no. 1, pp. 178–192.
- Dudakov, S. (1993), *Istoriya odnogo mifa: ocherki russkoi literatury XIX–XX vv.* [History of a single myth: essays in Russian literature of the 19th – 20th centuries], Nauka, Moscow, Russia.
- Egorov, B.F. (2007), *Rossiiskie utopii: istoricheskii putevoditel'* [Russian utopia: historical overview], Iskustvo-SPb., Sankt Petersburg, Russia.
- Ellenzweig, S. (2005), "The faith of unbelief: Rochester's 'Satyre,' deism, and religious freethinking in seventeenth-century England, *Journal of British Studies*, vol. 44, no. 1, pp. 27–45.

- Ermolenko, S.I. (2014), "The 'second hand' literature and the rise of the Russian psychological romance", *Ural'skii filologicheskii vestnik. Seriya: Russkaya klassika: dinamika hudozhestvennykh system*, no. 1, pp. 5–23.
- Glushkova, M.N. (2012), "The transformation of the Gothic novel genre in modern British prose", *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 2, no. 2, pp. 151–155.
- Lachapelle, S. (2011), *Investigating the supernatural: from spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France, 1853–1931*, Johns Hopkins University, Baltimore, USA.
- Mannherz, J. (2013), *Modern occultism in Late Imperial Russia*, Northern Illinois University Press, Illinois, USA.
- Natale, S. (2010), *Supernatural entertainments: Victorian spiritualism and the rise of modern Media culture*, Penn State University Press, Penn State, USA.
- Oppenheim, J. (1985), *The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Permykova, M.A. (2019), "Religious ideology of the Saint Petersburg Circle for psychical research revisited: I.A. Karyshev's Orthodox spiritualism", *Religiovedcheskie issledovaniya*, vol. 20, no. 2, pp. 67–83.
- Razdyakov, V.S. (2019), "On the road to the age of the Holy Spirit: V.P. Bykov's spiritualistic dogmatism", *Religiovedcheskie issledovaniya*, vol. 20, no. 2, pp. 19–43.
- Shargorodskii, S. (2011), "Ophiel's secrets: three occult episodes of the Russian Silver Age", *Toronto Slavic Quarterly*, no. 38, pp. 59–109.
- Sharp, L. (2006), *Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*, Lexington Books, Lanham, USA.
- Todorov, Ts. (1999), *Vvedenie v fantasticheskuyu literaturu* [The fantastic: a structural approach to a literary genre], Dom intellektualnoi knigi, Moscow, Russia.
- van Luijk, R. (2016), *Children of Lucifer. The origins of modern religious Satanism*, Oxford University Press, Oxford, UK.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakov, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; razdyakov.vladislav@gmail.com

От революции к гностицизму: Михаил Кузмин осенью 1917 г.

Александра С. Пахомова

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия,
aleks.pakhomova@gmail.com*

Аннотация. В статье анализируется поэтический цикл М.А. Кузмина «София. Гностические стихотворения (1917–1918)» в контексте общественно-политической позиции писателя второй половины 1917 г. Вопреки предположениям исследователей, что цикл стихотворений, насыщенный гностической символикой, стал способом эскапизма Кузмина и его отходом от актуальных проблем, предлагается новая трактовка цикла. Анализ поэтики и прагматики цикла «София. Гностические стихотворения» в сопоставлении с другими произведениями автора и его дневниковыми записями 1917 г. позволяет утверждать, что гностическая тема стала для Кузмина способом мистического осмысления революции. Основанием становится тот факт, что стихотворения были написаны в период, когда Кузмин разделял революционный энтузиазм и приветствовал как февральский, так и октябрьский перевороты. Центральный гностический миф, сходжение на землю Софии, Кузмин проецирует на актуальные события, стремясь увидеть в революции проект коренного переустройства мира и духовного обновления человека.

Ключевые слова: Михаил Кузмин, русская революция, гностицизм, писательская стратегия

Для цитирования: Пахомова А.С. От революции к гностицизму: Михаил Кузмин осенью 1917 г. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 1. С. 52–66. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-52-66

From the revolution to gnosticism: Mikhail Kuzmin in the autumn of 1917

Alexandra S. Pakhomova

HSE University, Saint Petersburg, Russia,
aleks.pakhomova@gmail.com

Abstract. The article analyzes Mikhail Kuzmin's poetic cycle *Sofia. Gnostic Poems (1917–1918)* in the context of his political position in the second half of 1917. Contrary to the assumptions that this cycle, inspired with Gnostic symbolism, became Kuzmin's way of escapism and his departure from actual problems, a new interpretation of the cycle is proposed. Analysis of the poetics and pragmatics of the cycle against the background of his other works and diaries of 1917 suggests that the gnostic theme has become the way of his mystical understanding of the revolution. Taking into account the fact that the poems were written during a period when Kuzmin shared revolutionary enthusiasm and welcomed both the February and October revolutions. The central Gnostic myth, the descent of Sophia, Kuzmin juxtaposed onto current events, trying to see in the revolution a project for a radical reorganization of the world and the spiritual renewal of man.

Keywords: Mikhail Kuzmin, The Russian Revolution, Gnosticism, writing strategy

For citation: Pakhomova, A.S. (2023), "From the revolution to gnosticism: Mikhail Kuzmin in the autumn of 1917", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of religion*, no. 1, pp. 52–66, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-52-66

Поздней осенью 1917 г. Михаил Кузмин начинает писать стихотворения, объединенные общей темой. До конца революционного года он напишет шесть таких стихотворений, а затем в марте 1918 г., после небольшого перерыва, добавит к ним еще два. Вместе эти тексты, за вычетом одного («Слоями розовыми облака опадали...») и с прибавлением другого, написанного в неизвестный нам промежуток времени («Мученик»), – всего 8 стихотворений – выйдут в составе сборника «Нездешние вечера» летом 1921 г. под общим названием «София. Гностические стихотворения (1917–1918)».

Интерес Кузмина к гностицизму не был секретом для его современников и описан исследователями¹. Сам писатель относил увлечение учением гностиков к 1890-м гг. В письме к другу юности Георгию Васильевичу Чичерину от 13 января 1897 г. Кузмин

¹ См., например: [Богомолов, Малмстад 2013, с. 249–252], а также обширное исследование Л.Г. Пановой [Панова 2006].

напишет: «Но меня почти пугает масса миров и громадность горизонтов, и так страстно все существо откликается на них. Но я положительно безумею, когда только касаюсь веков около первого; Александрия, неоплат<оники>, гностики, императоры меня сводят с ума и опьяняют, или скорее не опьяняют, а наполняют каким-то эфиром; не ходишь, а летаешь, весь мир доступен, все достижимо, близко» [Богомолов, Малмстад 2013, с. 47]. Среди кузминоведов бытует мнение, что Кузмин активно изучал труды гностиков в период своего визита в Италию в 1897 г. [Марков 2015, с. 471]. Интерес к гностицизму сохранялся у писателя на протяжении всей жизни. Так, согласно часто цитируемым воспоминаниям В.Н. Петрова, Кузмин говорил о себе так: «По-настоящему я знаю только три предмета <...> Один период в музыке: XVIII век до Моцарта включительно, живопись итальянского кватроченто и учение гностиков» [Петров 1986, с. 101].

Несомненно, гностическая тема занимала Кузмина долгие годы, однако ее следы можно найти в очень немногих его произведениях. До 1917 г. самым ярким примером можно считать небольшую драматическую форму «Комедия из александрийской жизни» (1904), позднее переделанную в оперу «Евлогий и Ада». В этой небольшой «комедии» любовный сюжет – встреча знатного юноши Евлогия с проституткой Адой – проецируется на легенду о Симоне Маге, одном из первых гностиков, основателей собственного учения и «отца всех ересей»². Из этой легенды Кузмин оставляет только центральный сюжет, знакомство Симона и Елены, который интерпретирует как божественную любовь. Однако герои «комедии» в финале не соединяются; пьеса и вовсе кончается завуалированным намеком на торжество однополрой любви. Отголоски гностической темы можно обнаружить в «Александрийских песнях», однако затем писатель гораздо чаще обращался к православию (в этом отношении особенно показателен сборник «Осенние озера» (1912), третья часть которого состоит из разделов «Духовные стихи» и «Праздники Пресвятой Богородицы») или к условной религиозной символике, например, к образу «вожатого» – духовного поводыря. Получается, что гностическая тема, долгие годы занимавшая Кузмина, «прорывается» в его творчестве только в 1917 г., и мы вправе задаться вопросом, почему это происходит именно в это время. Сделаем оговорку, что в нашу задачу не входил анализ поэтики и способа осмысления Кузминым гностической темы (аргументированный и в высшей степени убедительный ее анализ предложила Л.Г. Панова [Панова 2006]) – мы обратимся

² См. обстоятельный комментарий А.Г. Тимофеева (Кузмин 1994, Т. 1, с. 384–385).

лишь к прагматике появления гностической темы у Кузмина поздней осенью 1917 г.

Косвенным ответом на вопрос, почему эта тема возникает в творчестве Кузмина в 1917 г., можно считать поздние слова самого писателя. В собрании заметок «Чешуя в неводе» (1922) он пишет «Наше время – горнило будущего. Позитивизм и натурализм лопнули, перекинув нас не в третью четверть XVIII в., когда они начинались, а в гораздо далее примитивную эпоху. <...> Похоже на 2-й век, может быть еще какие-нибудь» (Кузмин 2000b, т. 3, с. 370). Кузмин отождествляет свое время со II в. нашей эры – приходом христианства, периодом становления основных гностических учений и разрушением античного мира. Это представление не было оригинальным – уподобление революции приходу христианства было интеллектуальным штампом рубежа 1910–1920-х гг. (см. [Вайсбанд 2010]); кроме того, оно не объясняет ни сам факт обращения Кузмина к этой теме «по горячим следам» осенью 1917 г., ни выбор именно гностической образности.

Анализ творчества и реконструкция событий частной жизни Кузмина 1917 г. сталкиваются с существенной проблемой: до исследователя не дошла основная часть документов писателя за это время. Том дневника за это время (тетрадь № VII, содержащая записи с 29 октября 1915 по 12 октября 1917 г.) был утерян³, и известные записи начинаются только с 13 октября 1917 г. Но и дневник едва ли может пролить свет на обстоятельства жизни и творчества его автора: с середины 1910-х гг. писатель радикально меняет способ ведения своих поденных записей. Если дневник Кузмина 1900-х гг. – это обстоятельная проза, продолжающая его же художественные произведения, то начиная с середины 1910-х гг. дневник превращается в скупое перечисление событий, произошедших за день, посетителей и прибывших или растроченных денег. Иными документами, такими как письма, записки, договоры или черновики, мы также не располагаем. Единственным источником сведений о настроениях Кузмина 1917 г. становятся его художественные тексты.

Обращает на себя внимание тот факт, что параллельно написанию «Софии» Кузмин создает ряд эротических стихотворений, позднее вошедших в сборник «Занавешенные картинки» (1920). Из этого соположения И.Г. Вишневецкий делал вывод, что «для Кузмина, как и для всей позднеантичной мистики в целом, опыт эротический и мистический неразделимы» [Вишневецкий 1990, с. 174], а биографы Кузмина писали, что обращение к плотской любви и религии составляло важную часть его мировоззрения

³ Об истории архива Кузмина см.: [Шумихин 1990].

и в кризисные периоды выполняло своего рода стабилизирующую функцию, напоминая о том, что «неуничтожимо божественное тепло, которое в любой момент может вдохнуть новую жизнь в уже иссохшую душу» [Богомолов, Малмстад 2013, с. 250]. Следуя этой точке зрения, в обращении к гностической и эротической темам в разгар событий 1917 г. можно видеть эскапизм писателя, его стремление отдалиться от актуальной повестки. Анализируя гностические стихотворения Кузмина, Л.Г. Панова приходит к схожему выводу: сквозной сюжет цикла – «постижение истины через любовь» [Панова 2006, кн. 1, с. 522], и создавая его Кузмин стремится «в нигилистическую эпоху сохранить свои ценности в виде пантеона, запечатленного в слове» [Панова 2006, кн. 1, с. 523]. Темноты гностического цикла таким образом проясняются на фоне внимания Кузмина к частной жизни и той неизменно высокой роли, которую играл в его творчестве мир интимных переживаний. Уход писателя в мир гностической образности прочитывается как его стремление сохранить распадающийся под влиянием внешних событий частный мир, перестроить оптику с общественной жизни на интимную.

Биографы Кузмина сообщают, что цикл «София» «пишется прямо в дни большевистского переворота» [Богомолов, Малмстад 2013, с. 251]. Если быть более точными, то Кузмин приступает к написанию цикла спустя месяц после октября: черновой автограф первого стихотворения, «София», датирован 25 ноября 1917 г. (Кузмин 2000а, с. 748) («Занавешенные картинки» начали создаваться еще раньше, в сентябре). Следовательно, цикл стал не моментальной реакцией на произошедшие события, а плодом их осмысления. Важно указать, что осенью–зимой 1917 г. Кузмин вовсе не стремился отгородиться от окружающей его действительности. Дневниковые записи этого времени проникнуты надеждой на большевистское правительство и его преобразования – причем не только в политической, но и в духовной сферах:

Чудеса свершаются. Все занято большевиками. Едва ли они удержатся, но благословенны. Конечно, большинство людей – проклятые паники, звери и сволочи. Боятся мира, трепещут за кошельк<и> и готовы их защищать до последней капли чужой крови (26 октября 1917 г.)

Действительно, все в их руках, но все от них отступились и они одиноки ужасно. Власти они не удержат, в городе паника. <...> Опять не исполнится надежда простых, милых, молодых солдатских и рабочих лиц (27 октября 1917 г.).

Солдаты идут с музыкой, мальчишки ликуют. Бабы ругаются. Теперь ходят свободно, с грацией, весело и степенно, чувствуют себя вольными. За одно это благословен переворот (4 декабря 1917 г.)⁴.

Как известно, февральскую революцию Кузмин встретил с энтузиазмом, на протяжении первых пореволюционных месяцев принимал участие в разных проектах художественной интеллигенции, таких как «Союз деятелей искусств», а также написал и опубликовал несколько восторженных стихотворений, приветствующих смену власти (подробнее см.: [Пахомова 2021, с. 22–26]). «София» создается в период, когда Кузмин еще питает надежды на духовное и политическое обновление общества. На этом фоне трактовка гностических стихотворений как способа эскапизма и ухода писателя в область личных и религиозных переживаний предстает достаточно спорной и требует внесения некоторых корректировок.

Привлекает внимание прежде всего поэта «гностических» стихотворений: хотя Кузмин как минимум с 1914 г. интересовался поэтическими приемами футуризма⁵, в полной мере их следы обнаруживаются в творчестве писателя как раз в революционный год. Пофевральские стихи («Русская революция», «Волынский полк») несут на себе заметный отпечаток «телеграфного стиля», хотя все еще мало напоминают футуристические опыты: это традиционная умеренная поэтика Кузмина. Все меняется в большом стихотворении «Враждебное море», имеющее подзаголовок «Ода». Грубая метафорика, яркие аллитерации, изломанный ритм акцентного стиха актуализируют авангардную традицию [Пахомова 2020]. Схоже с «одой» по форме другое стихотворение 1917 г. – кантата «Святой Георгий», о котором критики писали, что оно «внешне напоминает т. Маяковского»⁶. Впоследствии Кузмин сам обозначит важность этого субстрата, посвятив «Враждебное море» В.В. Маяковскому [Селезнев 1989]. Обращение к авангардным художественным приемам было для Кузмина мотивировано его осмыслением революции как масштабного проекта преобразования действительности: за футуристическими опытами он, как и многие другие деятели «левого» искусства, видел потенциал обновления

⁴ Дневниковые записи Кузмина цит. по материалам, подготовленным к печати Н.А. Богомоловым, П.В. Дмитриевым, Е.В. Евдокимовым и др.

⁵ «Новых сил можно ждать только со стороны футуристов и “диких”», – писал он в статье «Как я читал доклад в “Бродячей собаке”» (1914) (Кузмин 2000b, кн. 3, с. 390).

⁶ *Кий*. [Рец.:] М. Кузмин. Нездешние вечера: Стихи 1914–1920 г. Изд-во «Петрополис». 1921 г. 129 с. // Грядущее: Пролетарский лит.-худ. журнал. 1921. № 7–8. С. 112.

языка и художественного видения, с одной стороны, и приближение к «голосу улиц», максимально широкому читателю – с другой.

Если мы посмотрим на «гностические стихотворения», то увидим близость как минимум нескольким – «Базилид», «Рыба», «Гермес» – той поэтике, которую Кузмин уже начал развивать во «Враждебном море»: сбивчивая патетическая речь, наполненная восклицаниями, обрывками фраз, повторениями, сниженной лексикой, сложной метафорикой и др.

Служанка буйного гения,
жрица Дианина гнева,
вещающая дева,
ты, Ифигения,
наточила кремневый нож,
красною тряпкой отерла,
среди криков
и барабанного воя скифов
братское горло
закинула
(Братское, братское, помни!
Диана, ты видишь, легко мне!) («Враждебное море»)

Где ты? здесь ли? нет?
Ужаса
Связал меня узел,
Напало бессилье...
Снова дремлю в гробу...
Снова бледная лужица
(Выведи, выведи, водитель мой!),
Чахлый и томный лес...
(Ветер все лодки гонит домой)
Гермес, Гермес, Гермес! («Гермес»)

Любопытно, что «Занавешенные картинки», которые создаются писателем параллельно гностическому циклу, не несут на себе следов кузминского «футуризма» – эти тексты выдержаны в духе привычной поэтики Кузмина 1900-х гг. Итак, гностическую тему писатель осмысляет через авангардную поэтику, которая была актуализирована в его лирике, вдохновленной революцией, – это сближение кажется нам достаточно интересным и значительным.

Если обратиться к сюжету цикла «София», то его сквозной темой можно назвать, вслед за Л.Г. Пановой, «постижение истины», обретение тайного знания. Герой «Базилида» в полубреду приобщается к гностической мудрости; появление учителя из одноименного стихотворения преображает пространство вокруг; «Шаги»,

«Мученик» и «Фаустина» объединены общим сюжетом – предчувствием откровения; в «Рыбе» процесс ловли рыбы становится аллюзией на христианство (на что указывает как символика слова «рыба» в христианстве, так и сюжет, отсылающий к Евангелию от Матфея); в последнем стихотворении цикла, «Гермес», облик возлюбленного постепенно трансформируется в образ Гермеса – одновременно и греческого бога, и гностического мудреца Гермеса Трисмегиста. Герои этих стихотворений переживают мистический опыт – обретение мудрости либо путем открывшегося знания, либо через встречу с человеком, наделенным этим знанием.

Сегодня: странный день.
Конечно, я чужд суеверий,
Но эта лиловая тень,
Эти запертые двери!
Куда деваться от зноя?
Я бы себя утопил...
<...>
И вдруг,
Мимо воли, мимо желаний,
разверзся невиданных зданий
Светозарный ряд,
Из бледности пламя исторг.
Глашатаем стал бородатый бродяга,
И знание выше знаний,
Чище любви любовь,
Сила силы сильнейшая,
Восторг, –
Как шар,
Кругло, круто,
Кричаще, кипяще
Кудесно меня наполнили... («Базилид»)⁷

Внимание поэта к внутренним изменениям, происходящим в психологии неопита до и после обретения им знания, указывает на источник кузминских представлений о гнозисе. Отчетливо психологично гностическое учение Василида («Базилида»)⁸, что отличает его от других гностиков: «Александрийский мистик учит об обретении гносиса как о пробуждении внутренней природы человека. <...> Таким образом, гносис – это “знание себя”, своей

⁷ Здесь и далее стихотворения Кузмина цит. по: (Кузмин 2000а).

⁸ О знакомстве Кузмина с учением Василида свидетельствует круг его чтения, см: [Панова 2006, кн. 1, с. 457–458].

истинной природы, сокрытой в глубинах души» [Афонасин 2008, с. 58]. Любопытно, что ни в одном из текстов, объединенных темой знания, мы не встречаем объяснения, что именно это за знание: в «Базилиде» есть слово «Плерома» (совокупность эонов, обозначающая полноту бытия), однако это лишь часть гнозиса и постижение только ее не влечет за собой значительных последствий для посвящаемого.

За разъяснениями обратимся к первому стихотворению цикла, «София». В нем художественно осмысляется один из центральных гностических мифов – миф о Падшей Софии, которая, устремляясь к истоку Божественного, нарушает тем самым полноту, низвергается на землю и порождает Демиурга, который создает материальный мир. Кузмин воспринимает миф о Софии как прародительнице мира, опираясь отчасти на толкование этого мифа Валентином (в пересказе Ириней Лионского и Ипполита Римского) [Панова 2006, кн. 1, с. 474–475]. Получается, что в начальном стихотворении цикла «София» описывается центральное для гностического учения событие – создание и нисхождение на землю тайного знания. В таком случае оставшиеся семь стихотворений цикла показывают возможные способы обретения этого знания – мистический экстаз, учение, христианская вера, любовь; их можно рассматривать как варьирование одного и того же мотива или как альтернативные, но неуспешные попытки причаститься мудрости. Обращает на себя внимание тот факт, что заканчивает цикл стихотворение с явным эротическим подтекстом, «Гермес», косвенно показывая, какому способу Кузмин отдает предпочтение.

Если мы соотнесем стихотворения цикла с упомянутыми выше дневниковыми записями, то увидим, что приход большевиков к власти описывается Кузминым как совершившееся чудо, несущее духовное освобождение: «Теперь ходят свободно, с грацией, весело и степенно, чувствуют себя вольными». Революция осмыляется Кузминым как событие в том числе и внутренней жизни человека, преобразующее его природу и мировоззрение, заменяющее прежних забытых людей – новыми, одухотворенными и свободными. Об этом Кузмин пишет в стихотворении весны 1917 г. «Не знаю: душа ли, тело ли...», текстуально совпадающем с приведенной дневниковой записью:

Другое ли окно прорубили, двери ли
Распахнули в неожиданную свободу –
Но стоят в изумлении, кто верили и не верили
Пробудившемуся народу.
Твердою и легкою походкою
Проходят освободители...

Нам представляется, что обретение свободы и духовное прозрение, которые Кузмин обнаруживает в пореволюционной действительности, уподобляется им обретению нового мира и сокровенного знания человечеством после схождения на землю Софии. Использование гностической образности стало для Кузмина вовсе не способом отстранения от социальных и политических проблем, а напротив, попыткой их освоения и перевода революционной проблематики в иную – мистическую – плоскость. Свершившиеся сначала в феврале, а потом и в октябре 1917 г. события осмысляются Кузминым как эпохальные, разрушающие основы старого мира и создающие новую систему ценностей. На уровне поэтики Кузмин сближает свои стихотворения, посвященные революции и написанные «по горячим следам» февраля 1917 г., и гностические тексты, созданные осенью–зимой того же года. Косвенно это свидетельствует, что на момент написания цикла писатель видел преемственность октябрьских событий февральским и выстраивал их в одну перспективу – глобального исторического и онтологического слома, подобного тому, что мир пережил во II в. н. э.

Отчасти подтверждает такую трактовку то обстоятельство, что стихотворения Кузмина 1917 г. обнаруживают явный отход от ортодоксальной христианской символики, которой он придерживался в своих ранних текстах. В пофевральских стихотворениях революция шаблонно осмысляется как наступившая истинная Пасха⁹: «Небо все яснее, все голубей, / Как будто Пасха в посту настала...» («Русская революция»). Однако уже к моменту создания «Враждебного моря», апрелю 1917 г., христианская образность уступает место античной: революция и война рассматриваются в границах античных мифов и легенд, в том числе Троянской войны – события, которое осмысляется как одно из центральных в мировой истории и культуре. Иными словами, Кузмин все больше удаляется в глубь веков, выводя события 1917 г. из контекста христианской культуры, обнаруживая в них мощный потенциал разрушения старого мира до основания, до первых лет существования христианства. Закономерным итогом становится то, что в цикле «София» Кузмин моделирует гностический миф, заставляя его осуществиться заново: София сходит, создает новый мир, которому причащаются его герои.

Примечательно, что Кузмин, публикуя цикл в сборнике, акцентирует в названии цикла дату написания стихотворений, в то время как остальным циклам и разделам книги «Нездешние вечера» предпосланы обычные для автора лаконичные названия: «Лодка в небе», «Дни и лица», «Сны». Указание на 1917–1918 гг. становится

⁹ О «Пасхе» как о символе революции см.: [Колоницкий 2012, с. 57–86].

важной частью гностического мифа Кузмина: гнозис для поэта актуализируется только в сочетании с историческими событиями, высвечивая в них мистическую подоплеку.

О значении, которое Кузмин придавал своему гностическому циклу явно свидетельствует попытка его публикации почти сразу после написания: подготовленный к печати цикл из семи стихотворений (за исключением «Мученика») был отдан в планируемое издательство Союза деятелей художественной литературы – один из эфемерных пореволюционных проектов интеллигенции, организованный силами Ф. Сологуба, А.Н. Чеботаревской и Н.С. Гумилева. Союз образовался в марте 1918 г. как организация, стремившаяся помочь писателям в сложных материальных условиях, и на какое-то время стал заметным центром литературной жизни¹⁰. Однако уже к маю 1919 г. Союз, как и множество аналогичных ему проектов, распался. На сохранившейся в архиве РНБ (ОР РНБ. Ф. 400. Оп. 1. Ед. хр. 3) наборной рукописи цикла стоит печать секретаря редакционной коллегии и указано: «принято для I <нрзб.>» – вероятно, для первого предполагаемого сборника произведений членов Союза, который так и не был выпущен в свет. Этот проект довольно показателен: в атмосфере свершившегося переворота Кузмин стремится заявить о себе не какими бы то ни было текстами (например, теми, где прямо упоминалась революция и одобрительное к ней отношение), а именно гностическими.

Наконец, в 1922 г. Кузминым будет задуман и осуществлен альманах «Абраксас», гностическое слово в названии которого обозначает полноту творческих мировых сил¹¹. В трех номерах альманаха Кузмин поместит несколько «гностических текстов», среди которых особенно выделяется «Лесенка» – мистический экстаз о «летучем семени», из которого произошел весь материальный мир. В этом тексте интерпретируется миф о «мировом семени», вновь восходящий к Василиду – несомненно, любимому (или наиболее известному) гностическому философу Кузмина [Афонасин 2008, с. 77–79]. Однако гностическая образность отдельных текстов важна не так, как сам факт: по сути, Кузмин объявляет новыми гностиками себя и участников его альманаха, поскольку именно им, как некогда Василиду, открылось слово «Абраксас» и его смысл, – следовательно, именно им суждено приобщиться к гнозису. Все это согласуется с позицией Кузмина как автора и редактора «Абраксаса», который стремился сделать группу эмоционалистов, органом которой стал

¹⁰ Подробнее о Союзе деятелей художественной литературы см.: [Муромский 2002].

¹¹ Об истории создания альманаха см.: [Тимофеев 1997], там же – письмо Кузмина, истолковывающее смысл названия.

альманах, во-первых, интимным, недоступным для непосвященных кругом¹², во-вторых – единственными создателями настоящей литературы, отмеченной особым знанием о человеческой природе («Божественный, интуитивный, безумный разум – путеводитель художественной мысли» – напишет он в «Декларации эмоционализма» [Кузмин, Радлова, Юркун и др. 1923, с. 1]). Все это добавляет штрихи к портрету Кузмина и показывает, что на протяжении долгих лет писатель вовсе не был лишь проводником «прекрасной ясности» – он не чуждался мистицизма, используя отдельные мотивы для истолкования происходящего.

Итак, цикл «София. Гностические стихотворения (1917–1918)», который Кузмин создает осенью 1917 – весной 1918 г., можно считать не формой эскапизма писателя, разочаровавшегося в революции, а напротив – его способом осмысления происходящего, переводом событий из реального в мистическое измерение. Кузмин ожидал от революции масштабных социокультурных изменений, которые могли бы вызвать перемены внутри отдельных людей. Поэтому революция осмысливается им как схождение на землю тайного знания, приобщение к которому способно повлиять на судьбы посвященных в него. Перефразируя известное высказывание О.Э. Мандельштама из статьи «Слово и культура» (1921), можно сказать, что революция, по мнению Кузмина, вела к гностицизму – именно там писатель находил ближайший аналог происходящего осенью 1917 г., а также источник надежд на обновление человеческой природы.

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ №19-78-10012 «Писатель – критика – читатель (Механизмы формирования литературной репутации в России на рубеже XIX–XX веков)».

Acknowledgements

The study was supported by the RSF grant No. 19-78-10012 “Writer – criticism – reader (Mechanisms of the formation of literary reputation in Russia at the turn of the 19th – 20th centuries)”.

¹² Здесь мы можем сделать осторожную отсылку к ранней записи Кузмина: «Вера должна быть небольшой ладьей спасения среди мира, для немногих и посвященных. И христианство привлекает только в 1-е века, а не потом, когда оно разлилось в море и нужно искать других ковчегов помимо него. В начале же это сбор сект» [Вишневецкий 1990, с. 174].

Источники

- Кузмин 1994 – *Кузмин М.А.* Театр: В 4 т. (В 2 кн.) / Сост., [примеч.] А.Г. Тимофеева; под ред. В. Маркова, Ж. Шерона. Oakland: Berkeley Slavic Specialties, 1994.
- Кузмин 2000а – *Кузмин М.А.* Стихотворения / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Н.А. Богомолова. 2-е изд., испр. М., 1999 [2000]. 832 с.
- Кузмин 2000б – *Кузмин М.А.* Проза и эссеистика: В 3 т. Т. 3: Эссеистика. Критика / Сост., подгот. текста и коммент. Е.Г. Домогацкой, Е.А. Певак. М., 2000. 765 с.
- Кузмин, Радлова, Юркун 1923 – *Кузмин М., Радлова А., Радлов С., Юркун Ю.* Декларация эмоционализма // Абракасас. 1923. Вып. 3. С. 1.

Литература

- Афонасин 2008 – *Афонасин Е.В.* Гнозис: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. 318 с.
- Богомолов, Малмстад 2013 – *Богомолов Н.А., Малмстад Дж.Э.* Михаил Кузмин. М., 2013. 393 с.
- Вайсбанд 2010 – *Вайсбанд Э.* «Translatio studii», Орфей и поэзия революции // Европа в России: Сб. статей / Под ред. Г.В. Обанина, П. Песонена, Т. Хуттунена. М., 2010. С. 312–340.
- Вишневский 1990 – Михаил Кузмин: Два стихотворения / Публ. и коммент. И.Г. Вишневского, Н.Г. Князевой, Г.А. Морева // Михаил Кузмин и русская культура XX в.: Тезисы и материалы конференции 15–17 мая 1990 г. Л., 1990. С. 170–177.
- Колоницкий 2012 – *Колоницкий Б.И.* Символы власти и борьба за власть: К изучению политической культуры российской революции 1917 г. 2-е изд. СПб., 2012. 318 с.
- Марков 2015 – *Марков В.Ф.* Италия в поэзии Михаила Кузмина / Пер. с англ. и публ. И.А. Пильщикова // Михаил Кузмин: Литературная судьба и художественная среда / Под ред. П.В. Дмитриева, А.В. Лаврова. СПб., 2015. С. 467–479.
- Муромский 2002 – Союз деятелей художественной литературы (1918–1919 гг.) // Из истории литературных объединений Петрограда-Ленинграда 1910–1930-х гг.: Исследования и материалы / Отв. ред. В.П. Муромский. СПб., 2002. Кн. 1. С. 125–196.
- Панова 2006 – *Панова Л.Г.* Русский Египет: Александрийская поэтика Михаила Кузмина: В 2 кн. М., 2006. 679 с.
- Пахомова 2020 – *Пахомова А.* Поэтика и контекст оды М. Кузмина «Враждебное море» // *Slavica Revalensia*. 2020. Vol. 7. P. 9–36.
- Пахомова 2021 – *Пахомова А.С.* Писательская стратегия и литературная репутация М.А. Кузмина в раннесоветский период (1917–1924 гг.). Tartu, 2021. 288 с.

- Петров 1986 – *Петров В.* Калиостро: Воспоминания и размышления о М.А. Кузмине / Публ. Г. Шмакова // Новый журнал. 1986. Кн. 163. С. 81–116.
- Селезнев 1989 – *Селезнев Л.* Михаил Кузмин и Владимир Маяковский // Вопросы литературы. 1989. № 11. С. 66–87.
- Тимофеев 1997 – *Тимофеев А.Г.* Вокруг альманаха «Абракасас»: Из материалов к истории издания // Русская литература. 1997. № 4. С. 190–205.
- Шумихин 1990 – *Шумихин С.В.* Дневник Михаила Кузмина: Архивная предыстория // Михаил Кузмин и русская культура XX века: Тезисы и материалы конференции 15–17 мая 1990 г. Л., 1990. С. 146–155.

References

- Afonasin, E.V. (2008), *Gnosis. Fragmenty i svidetel'stva* [Gnosis. Fragments and evidences], Saint Petersburg, Russia.
- Bogomolov, N.A. and Malmstad, J.E. (2013), *Mikhail Kuzmin* [Mikhail Kuzmin]. Moscow, Russia.
- Kolonitskii, B.I. (2012), *Simvol'y vlasti i bor'ba za vlast': K izucheniyu politicheskoi kul'tury rossiiskoi revolyutsii 1917 g.* [Symbols of power and struggle for power: Toward a study of the political culture of the Russian revolution of 1917], Saint Petersburg, Russia.
- Markov, V.F. (2015), "Italy in Mikhail Kuzmin's poetry", in Dmitriev, P.V. and Lavrov, A.V. (ed.), *Mikhail Kuzmin: Literaturnaya sud'ba i khudozhestvennaya sreda* [Mikhail Kuzmin: literary fate and artistic spheres], Saint Petersburg, Russia, pp. 467–479.
- Muromskii, V.P. (2002), "Union of writers and artists (1918–1919)" in Muromskii, V.P. (ed.) *Iz istorii literaturnykh ob'edinenij Petrograda-Leningrada 1910–1930-h gg.: Issledovaniya i materialy* [From the history of literary associations of Petrograd-Leningrad in the 1910–1930s: research and materials], Saint Petersburg, Russia, vol. 1, pp. 125–196.
- Pakhomova, A.S. (2021), *Pisatel'skaya strategiya i literaturnaya reputatsiya M.A. Kuzmina v rannesovetskii period (1917–1924 gg.)* [The writing strategy and literary reputation of M.A. Kuzmin in the early Soviet period (1917–1924)], Tartu, Estonia.
- Pakhomova, A.S. (2020), "‘Vrazhdebnoe more’ (‘The Hostile Sea’, 1917) by Mikhail Kuzmin: the ode's poetics and context", *Slavica Revalensia*, vol. 7, pp. 9–36.
- Panova, L.G. (2006), *Russkii Egipet: Aleksandriiskaya pojetika Mikhaila Kuzmina* [Russian Egypt: Alexandrian poetics by Mikhail Kuzmin], in 2 books, Moscow, Russia.
- Petrov, V.N. (1986), "Kaliostro: memories and reflections about M.A. Kuzmin", *Novyi zhurnal*, vol. 163, pp. 81–116.
- Seleznev, L. (1989), "Mikhail Kuzmin and Vladimir Mayakovsky", *Voprosy Literatury*, vol. 11, pp. 66–87.
- Shumikhin, S.V. (1990), "Diary of Mikhail Kuzmin: archival background", in *Mikhail Kuzmin i russkaja kul'tura XX veka: Tезisy i materialy konferentsii*

- [Mikhail Kuzmin and Russian culture of the 20th century: abstracts and materials of the conference May 15–17, 1990], Leningrad, USSR, pp. 146–155.
- Timofeev, A.G. (1997), “The ‘Abraxas’ almanac: from materials to the history of publication”, *Russkaya Literatura*, vol. 4, pp. 190–205.
- Vaisband, E. (2010), “Translatio studii, Orpheus and the poetry of revolution”, in Obanin, G.V., Pesonen, P. and Huttunen, T. (ed.), *Evropa v Rossii* [Europe in Russia], Moscow, Russia, pp. 312–340.
- Vishneveckii, E.V. (ed.) (1990), “Two poems of Mikhail Kuzmin”, in *Mihail Kuzmin i russkaja kul'tura XX veka: Tezisy i materialy konferencii* [Mikhail Kuzmin and Russian culture of the 20th century: abstracts and materials of the conference May 15–17, 1990], Leningrad, USSR, pp. 170–177.

Информация об авторе

Пахомова Александра Сергеевна, PhD [Тартуский ун-т], Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия; 190069, Санкт-Петербург, Россия, наб. Канала Грибоедова, д. 119–121, 123; aleks.pakhomova@gmail.com

Information about the author

Alexandra S. Pakhomova, PhD, HSE University, Saint Petersburg, Russia; bld. 119–121, 123, Kanal Griboyedov Emb., Saint Petersburg, Russia; aleks.pakhomova@gmail.com

Диагностическая скорлупа:
шарлатанство, магия и медицина
в мировоззрении Д.И. Хармса

Игорь А. Кравчук

ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом),

Санкт-Петербург, Россия, kolesovan@gmail.com

Аннотация. В тексте анализируется биографический и культурный контекст воспоминаний о Хармсе художницы А.И. Порет. Реконструируется отношение Хармса к клинической медицине, оккультным медицинским практикам и феномену медицинского шарлатанства, фальсификации медицинского знания как сознательной субверсивной практике. Рассматриваются медицинские сюжеты и образы врачей в прозаических и драматических произведениях Хармса. Выдвигается предположение о воздействии на Хармса образа Агриппы Неттесгеймского в романе В.Я. Брюсова «Огненный ангел» и книге Ж. Орсье «Агриппа Неттесгеймский: Знаменитый авантюрист XVI в.» (изданной в переводе на русский язык в 1913 г. с предисловием Брюсова). Намечается перспектива дальнейшего исследования темы.

Ключевые слова: Хармс, Порет, Брюсов, ОБЭРИУ, «Огненный ангел», Гёте, медицина, естественные мыслители, научное знание

Для цитирования: Кравчук И.А. Диагностическая скорлупа: шарлатанство, магия и медицина в мировоззрении Д.И. Хармса // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 1. С. 67–89. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-67-89

Diagnostic walnut-shell: quackery, magic and medicine in the worldview of D.I. Harms

Igor A. Kravchuk

*The Institute of Russian Literature, RAS (Pushkin House),
Saint Petersburg, Russia, kolesovan@gmail.com*

Abstract. The text analyzes the biographical and cultural context of the memories of Harms by the artist A.I. Poret. Harms' attitude to clinical medicine, occult medical practices and the phenomenon of medical quackery, falsification of medical knowledge as a conscious subversive practice is being reconstructed. Medical subjects and images of doctors are considered in the prose and dramatic works of Harms. An assumption is put forward about the impact on Harms of the image of Agrippa Nettesheim in the novel by Valery Bryusov "The Fiery Angel" and the book by J. Orsier "Agrippa Nettesheim: the famous adventurer of the 16th century" (published in translation into Russian in 1913 with a preface by Bryusov). The prospect of further study of the topic is outlined.

Keywords: Harms, Poret, Bryusov, OBERIU, "The Fiery Angel," Goethe, medicine, natural thinkers, scientific knowledge

For citation: Kravchuk, I.A. (2023), "Diagnostic walnut-shell: quackery, magic and medicine in the worldview of D.I. Harms", *Studia Religiosa Rossica: Russian journal of religion*, no. 1, pp. 67–89, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-67-89

Воспоминания художницы А.И. Порет (1902–1984) о Данииле Хармсе, впервые появившиеся в официальной печати в 1980 г., удостоились крайне противоречивой оценки читателей и специалистов. По общему мнению, обладая определенными художественными достоинствами, эти мемуары смещали акцент с творчества и мировоззрения Хармса на эксцентрику быта, ритуализацию повседневности (см. например [Александров 1993, с. 185]). Друзья Хармса прямо обвиняли Порет в недоверчивости ее воспоминаний, клевете на обэриутов и самолюбования¹. Более сдержанно о воспоминаниях Порет отзывается А.А. Кобринский: он полагает, что достоверной оказывается переданная в тексте атмосфера эпохи,

¹ См.: Глебова Т.Н. Дневники. Воспоминания // Experiment/Эксперимент. 2010. Vol. 16. Iss. 2. P. 468; Письмо Т.А. Липавской к Г.Б. Викторовой // Введенский А.И. Всё [Приложение]. СПб., 2013. С. 579; Шанько Н.Б. Заметка о воспоминаниях А.И. Порет // Даниил Хармс глазами современников: воспоминания, дневники, письма. СПб., 2019. С. 371–372.

а отдельные колоритные эпизоды служат воссозданию живого образа Даниила Хармса [Кобринский 2020, с. 218].

Выносить окончательное суждение относительно достоверности мемуаров Порет мы не беремся. «Чуждачества» Хармса, которые так щедро перечисляет мемуаристка, являются главной причиной, по которой исследователям ОБЭРИУ так сложно отказаться от обращения к этому источнику. Розыгрыши, провокации, экстравагантные выходки, скандалы органично вписываются в авангардные стратегии житнетворчества, «взлома» повседневности, последовательного стирания границы между бытом и искусством, взаимного уничтожения их автономии. Настойчивость в осуществлении такой стратегии выделяла Хармса даже на фоне остальных обэриутов. По выражению Я.С. Друскина, «у Хармса всегда был примат жизни над искусством», «Хармсу было весьма важно сделать свою жизнь как искусство». «Хармс не был чудотворцем и не мог творить чудеса. И в этой невозможности творить чудеса обнаружилось величайшее чудо – чудо жизни, точнее – чудо жизни-творчества»². Л.Г. Панова полагает, что у Хлебникова, Ахматовой и Хармса *житнетворческие практики* «достигли подлинного артистизма, став продуманными до мельчайших деталей, мимикрирующими под самую жизнь – и, как следствие, более действенными, успешными, трудно разоблачаемыми» [Панова 2018, с. 79]. Именно *тотальность* становится отличительной чертой хармсовского житнетворчества [Кукулин 2005, с. 82–83; Кобринский 2008, с. 416–417; Иоффе 2012, с. 416–418].

Поведение Хармса, как его описала Порет, вполне соответствует этим оценкам. Хармсовские «шалости» – обмен шутливыми репликами с нарочито серьезным выражением лица, методичный обман ожиданий, выстраивание сложной системы бытовых обрядов и провокаций – создают впечатление продуманной и цельной поведенческой системы, выходящей далеко за рамки спонтанного эпатажа. Неслучайно публикация в «Панораме искусств» вызвала живой отклик Ю.М. Лотмана³ с его неизменным интересом к семиотике поведения.

В нашей статье мы рискуем взять фрагмент из этих воспоминаний в качестве отправной точки исследования. Интересующий нас и, по-видимому, еще мало изученный аспект хармсовского житнетворчества – *намеренная фальсификация* медицинского знания и врачебной практики. Как формировался хармсовский интерес к медицинским сюжетам? Ниже мы продемонстрируем, что вра-

² Друскин Я.С. Чинари // Аврора. 1989. № 6. С. 111, 112.

³ См.: Лотман Ю.М. Письмо Б.А. Успенскому <25 октября 1981 г.> // Лотман Ю.М. Письма. М., 1997. С. 624.

чевание последовательно выводится Хармсом за рамки научно обоснованной, конвенциональной медицины в область магической обрядности и художественной практики, а телесность, познание и авангардная эстетика синтезируются в единую жизнестроительную программу. Опираясь на тексты самого Хармса, его письма, стенограммы его разговоров и воспоминания о нем, мы попробуем дать систематическое описание ее основных черт.

Эпизод, с которого мы бы хотели начать, ценен в нескольких отношениях. Во-первых, лицо, упоминаемое в нем, скорее всего, реально – это подтверждается альтернативными источниками. Во-вторых, описанный в этом эпизоде ритуал как бы концентрирует в себе базовые житнетворческие установки Хармса. Фрагмент пространный, но придется привести его целиком.

Даниил Иванович бывал у нас почти ежедневно, поэтому я редко его навещала – только когда он болел. У нас был общий домашний врач – доктор Шапо. Он был «не совсем в норме», что сильно веселило нас и приводило в восхищение Хармса. «Самое важное – это диагноз, – рассказывал он всем, – важно определить болезнь (лечить может каждый)». Шапо придумал гениальный способ. Под кровать больного он ставил тазик с водой и пускал туда половинки скорлупы грецкого ореха с маленькими зажженными свечками внутри. По краям таза были прикреплены бумажки с надписями: воспаление легких, ревматизм, хандра обыкновенная, чума, ангина и прочее. Если скорлупка останавливалась да еще ко всему загоралась бумажка – значит, сомнений в диагнозе нет. Лечил этот врач, не уходя из квартиры, пока пациент не выздоравливал. Он питался в доме, спал на диванчике, выводил собак гулять, раскладывал пасьянсы и так замечательно ухаживал за больными, что очень было надежно и интересно болеть. Было одно неудобство – он любил пить и кофе, и водку, и чай, и вино, и выпивал, что давали, в очень большом количестве. Сидел за столом часами и с кем попало разглагольствовал, иногда срываясь дать лекарство или поставить горчичник больному. Тут-то и обнаруживали под его стулом лужицу. Даниил Иванович специально для него держал швабру в особом дезрастворе. Других врачей он презирал и издевался над ними сколько мог. Однажды, когда Хармс заболел воспалением легких, а доктор Шапо куда-то ушел «под воду» (он иногда терялся), пришлось вызвать врача из поликлиники. Осмотрев Даниила Ивановича и прописав рецепты, врач сказал уходя: «Самое нужное вам – свежий воздух, надо проветривать комнаты, у вас накурено... Я приду через два дня», – и опять долго говорил о хорошем воздухе. Хармс вызвал меня по телефону, жалобным голосом просил прийти, чтобы встретить врача.

Комната его была так наполнена всякими затейливыми придумками, что описать ее нет сил. Проволоки и пружины тянулись в разных направлениях, на них висели, дрожали и переплетались какие-то коробочки, чертики, символы и эмблемы, и все это менялось по мере появления новых аттракционов. Было много книг, среди них разные раритеты – Библия на древнееврейском, огромная толщенная книга «Черная магия», какие-то старые манускрипты.

Окна были заклеены бумагой наглухо, запах был чудовищный, на голове у больного – дамская шляпка с пером, поверх какой-то коврик с бахромой, на руках разные перчатки. Когда пришел доктор, я вышла. За дверью было слышно, как он орал, а Даниил Иванович что-то тихо отвечал. Потом доктор вылетел из двери, схватил пальто и, крикнув мне в лицо: «Сумасшедший, издевательство, болван», – полетел на следующий вызов. Когда я вошла, Даниил Иванович, совсем одетый, бритый, безупречно вежливый, подвинул мне кресло и предложил прочесть стихи, написанные в мою честь. Назывались они: «От чистых легких». Я увидела, что бумага на окнах проткнута в нескольких местах, – оказывается, это Даниил Иванович сделал наспех карандашом, когда доктор сказал [ему], что в комнате темно.

– А как вы добились такого необыкновенного зловония? – спросила я.

Тут Даниил Иванович просиял и, вынув из-под кровати коробку с капустными кочерыжками, показал мне ее жестом скромного изобретателя⁴.

О загадочном целителе Хармс пишет своей тетке Н.И. Колюбакиной 21 сентября 1933 г.: «Я показывал ногу д-ру Шапо. Он пробормотал несколько латинских фраз, но, судя по тому, что велел мне пить дрожжи, согласен с твоим мнением. Кстати дрожжей нигде нет»⁵. Небольшой автограф этого человека сохранился и в записной тетради Хармса – это приписка к черновикам стихотворения о Ленскупторге «Что за люди там и тут...»⁶ Вспоминал Шапо также искусствовед и литератор В.Н. Петров (1912–1978), общавшийся с Хармсом в последний период его жизни. Как писал Петров, Хармса чрезвычайно занимал тип так называемых «естественных мыслителей». Согласно В.И. Шубинскому, термин этот «появляется в записях Хармса с 1930 г.» [Шубинский 2008, с. 298], когда тот вынашивал идею специального вечера в Ленинградском доме

⁴ Цит. по: *Порет А.И.* Воспоминания о Данииле Хармсе // Даниил Хармс глазами современников: воспоминания, дневники, письма. СПб., 2019. С. 357–358.

⁵ *Хармс Д.И.* Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. СПб., 2001. С. 56.

⁶ Там же. С. 201.

печати. Вечер так и не состоялся, однако привязанность Хармса к открытому им типу сохранилась надолго. Вот как определял «естественных мыслителей» В.Н. Петров:

Это была совершенно особая категория его знакомых, по большей части найденная случайно и где придется – в пивной, на улице или в трамвае. <...> Их всех отличали высоко ценимые Хармсом черты – независимость мнений, способность к непредвзятым суждениям, свобода от косных традиций, некоторый алогизм в стиле мышления и иногда творческая сила, неожиданно пробужденная психической болезнью. Все это были люди с сумасшедшинкой; люди той же категории, из которой выходят самодеятельные художники примитивисты (*Naïve Kunst*), нередко превосходные, или просто народные философы-мистики, нередко весьма примечательные. В ежедневном общении они обычно бывают трудны и далеко не всегда приятны. Даниил Иванович приводил их к себе и обходился с ними удивительно серьезно и деликатно.

Я думаю, что его привлекал в первую очередь его алогизм или, вернее, особенная, чуть сдвинутая логика, в которой он чувствовал какое-то родство с тайной логикой искусства [Александров 1993, с. 196–197].

Шапо Петров помещал в тот же ряд, хотя и с оговоркой, что тот, «пожалуй, был скорее просто милым чудачком, чем “мыслителем”»⁷. «Естественные мыслители» попадают в список предметов, интeресующих Хармса, приведенный в «Разговорах» Л.С. Липавского⁸. Критериям «естественного мыслителя» во многом удовлетворял и глава «Ордена заумников DSO» А.В. Туфанов, оказавший в 1920-х гг. влияние на поэтическое становление Хармса и Введенского. Роль «естественного мыслителя» Хармс, по всей видимости, примерял и на самого себя: по словам В.И. Шубинского, он «не проводил границы между смешным и гротескным миром “мыслителей” и собственной, серьезной, подлинной духовной жизнью. Прежние критерии академической и мелкобуржуазной респектабельности отменены историей; <...> если уж не удалось стать признанными эстетическими революционерами, знаменитыми мастерами “реального искусства”, такими как Малевич или Мейерхольд, – почему бы и самим не попробовать роль “естественных мыслителей”?» [Шубинский 2008, с. 300]

⁷ Там же. С. 197.

⁸ См.: Липавский Л.С. Разговоры // «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чины» в текстах, документах и исследованиях: В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 175.

Обратим внимание, что в примере из мемуаров Порет Хармс и Шапо в равной мере следуют *modus operandi* «естественного мыслителя»: Шапо – не только живой экспонат коллекции Хармса, но и его *соучастник*. Профанация научной рациональности (обязательное условие для всякого уважающего себя «естественного мыслителя») в полной мере раскрывает себя в диагностике по скорлупе в тазу. Как и в соседних эпизодах, речь идет не просто о «чуждачествах», но о некоей системе, выстроенной вокруг очевидного контраста: чрезвычайное почтение к «доктору», определяющему диагноз при помощи гадания, и одновременно расчетливое издевательство над дипломированным врачом из советской поликлиники, носителем рационального знания, приверженцем дисциплины и гигиены.

Перед нами будто бы продолжение хармсовских сочинений. В самом деле, на протяжении всего творчества Хармса мы сталкиваемся с текстами, в которых строгая и, что самое важное, *специализированная* медицинская наука, подвергается либо деформации, либо деконструкции, либо прямому поношению. В стихотворениях, сценках, прозаических миниатюрах Хармса врач, как правило, либо напыщенный невежда и обманщик, либо маг, посредник между миром живых и миром мертвых, либо откровенный садист, убийца. Рассмотрим несколько примеров.

В «Истории Сдыгр Аппр» (1929) Петр Павлович, оторвав руку Андрею Семеновичу и отказавшись ее возвращать, рекомендует своему приятелю обратиться к медицинскому светилу – профессору Тартарелину, чтобы тот его вылечил. Поведение профессора заставляет усомниться в его компетентности.

Осмотрев плечо Андрея Семеновича, профессор закурил трубку-папиросу и вымолвил:

– Это крупная шшадина.

А н д р е й С е м е н о в и ч: Простите, как вы сказали?

П р о ф е с с о р: Сшадина.

А н д р е й С е м е н о в и ч: Ссадина?

П р о ф е с с о р: Да, да, да. Шатина. Ша-тин-на!

А н д р е й С е м е н о в и ч: Хороша ссадина, когда руки-то нет!⁹

Прежде чем приступить к лечению Андрея Семеновича, профессор хочет прочитать свою науку, изложенную в стихах: «Вот, хе-хе, я вам почту отсюда досюда. Тут вот о внутренних органах, а тут уже о суставах». Начать чтение профессору не удастся –

⁹ Хармс Д.И. История Сдыгр Аппр // Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1997. С. 8.

появляется Петр Павлович и в ходе выяснения того, как же все-таки Андрей Семенович остался без руки, откусывает профессору ухо. Интересно, что перед этим Тартарелин фактически признает бессилие человеческого разума перед высшими силами: «Стечение обстоятельств. Это верно. Закон»¹⁰. Посрамление и профанация медицины и академической науки (когда единственной познаваемой закономерностью оказывается *стечение обстоятельств*) становится одним из главных мотивов пьесы.

– Мы можем и на научные темы поговорить, – сказали милиционеры хором. <...>

– Земля имеет семь океанов, – начали милиционеры. – Научные физики изучали солнечные пятна и привели к заключению, что на планетах нет водорода, и там неуместно какое-либо сожительство.

В нашей атмосфере имеется такая точка, которую всякий центр зашибет.

Английский крематорий Альберт Эйнштейн изобрел такую махинацию, через которую всякая штука относительно¹¹.

Другой показательный случай – текст под названием «Всестороннее исследование» (1937). По сюжету произведения, некий Доктор путем речевых манипуляций полностью подчиняет себе волю некоего Ермолаева и заставляет его принять какую-то *исследовательскую пилулю*. Проглотив ее, Ермолаев испытывает острый приступ удушья, в глазах у него зеленеет, и он быстро умирает на глазах у Доктора. Доктор это явно предвидит и даже предупреждает Ермолаева, что тот сейчас скончается. Сцена завершается ремаркой Доктора: «Замолчал. И не дышит. Значит, уже умер. Умер, не найдя на земле ответов на свои вопросы. Да, мы, врачи, должны всесторонне исследовать явление смерти»¹². Принципы медицинской науки трансформируются вследствие вторжения потусторонней реальности в реальность конвенциональную. Это *карнавальная медицина*, медицина перевернутого мира. На другом уровне интерпретации Доктора вполне можно объявить шарлатаном, убийцей, испытывающим на своих доверчивых собеседниках принцип действия тех или других ядов. Анализируя эту сценку, А.А. Кобринский предполагает, что образ Доктора «был навеян влиянием одного из любимых романов Хармса – “Голема” Густава Мейринка...» [Кобринский 2009, с. 462] В романе фигурирует зловещий окулист

¹⁰ Там же. С. 8, 10.

¹¹ Там же. С. 11.

¹² Хармс Д.И. Всестороннее исследование // Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 124.

Вассори: обманом и угрозами слепоты он подчиняет себе воображение и волю практически здоровых людей, после чего необратимо их калечит. Другая перспективная параллель, предложенная литературоведом, это сфальсифицированное дело выдающегося врача, терапевта и кардиолога, профессора Д.Д. Плетнева. 8 июня 1937 г., незадолго до появления хармсовского текста, в газете «Правда» вышла разоблачительная статья под заголовком «Профессор – насильник, садист». Плетнев публично обвинялся в том, что во время осмотра укусил свою пациентку за грудь, что привело ее к хроническому заболеванию, стойкой утрате трудоспособности и психического равновесия. Плетнев стал одним из подсудимых Третьего Московского процесса, был приговорен к 25 годам тюремного заключения и погиб в 1941 г. [Кобринский 2009, с. 462–463].

Ближе всего к устрашающему образу доктора-садиста оказывается доктор из рассказа Хармса «Рыцари» (1940), осуществляющий настоящую казнь старухи Звякиной, сломавшей себе обе челюсти при падении на пол. Доктор без наркоза при помощи молотка и стамески раздробляет сломанные челюсти и вырывает у старухи изо рта окровавленные куски. Не выдержав этой процедуры, пациентка умирает. Свойственное медицине стремление дисциплинировать человеческий организм, взять его под контроль, установить точное отношение индивидуального случая к общей практике в рассказе Хармса доводится до своего пугающего предела. Невозможность вылечить Звякиной челюсти нормальным образом как бы приравнивается к несостоятельности Звякиной в качестве живого существа. Грубое, предельно травмирующее удаление челюстей становится сродни списанию, утилизации самой Звякиной. Веревка, стамеска и молоток в качестве хирургических инструментов уподобляют пациента неживой, косной материи, неподатливому строительному материалу, от которого надлежит отсечь все лишнее. Конечно, такое оснащение может указывать и просто на то, что перед нами в действительности не врач, а только лицо, выдающее себя за врача, либо принимаемое за врача живущими в доме старухами. Обратим внимание еще на одну деталь: в хирургии в самом деле используются такие инструменты, как *молоток и стамеска*. Однако то, что из всего набора хирургических приспособлений Хармс выбирает именно эти, наименее ассоциирующиеся с терапией и наиболее похожие на предметы из обихода столяра, вряд ли может быть случайностью.

Идейной и логической антитезой научной медицине с ее склонностью к овеществлению пациента можно считать «врачебное предписание» Ангела Копусты¹³ из ранней хармсовской пьесы

¹³ О генезисе персонажа см.: [Панова 2018, с. 445–446].

«Лапа» (1930): «Сейчас господствует эпидемия брюшного тифа, но не беда. Надо только утром и вечером потирать ладошкой живот и приговаривать: Бурчи, да не болей»¹⁴. Наиболее красноречивым снижающим качеством Ангела, без сомнения, является его привычка питаться зерном из навоза (а порой и «выприкуску» с навозом) и даже рвотными массами¹⁵. Другим способом снижения сакрального образа выступает в «Лапе» пародийная таксономия: «...по классификации профессора Пермьякова, очевидно, антирелигиозной, Ангел, как имеющий крылья, обречен на заточение в Птичнике вместе со звездами-птицами» [Панова 2018, с. 447]. Нельзя не заметить, что такой подход к Ангелу Копусте дискредитирует не только его небесный чин, но и примененную к нему научную классификацию. Как отмечает А.А. Кобринский, диалог Марии Ивановны и Копусты в целом представляет собой «развернутую пародию на приемы формальной логики» [Кобринский 2009, с. 184].

Примерно в то же время, что и «Рыцари», Хармс пишет позднюю вариацию сюжета «Всестороннее исследование», текст, именуемый обычно по начальной фразе «На кровати метался полупрозрачный юноша» <1940>. Главный герой в нем находится в пограничном пространстве между бытием и небытием. В комнате, где с юношей происходит не до конца ясная нам метаморфоза, присутствуют его мать и «господин в крахмальном воротничке», предположительно врач. Как и во «Всестороннем исследовании», диалог юноши и доктора построен отчасти на языковой игре, мотивированной уже не чистым речевым парадоксом или злым умыслом одного из героев, а недосказанностью, при которой герои знают что-то, чего не знает читатель, кроме того, каждый из них не до конца понимает положение своего собеседника. Фигура таинственного «доктора» здесь колеблется между образами злоумышленника, экспериментатора и медиума, мага, который провожает своего подопечного в другой мир. Клише из разговоров врачей с обреченными пациентами обретают новое содержание: доктор утаивает от больного истину не только и не столько потому, что она катастрофична, сколько потому, что пациент в самом деле не способен ее постичь.

- Доктор, скажите мне откровенно: я умираю?
- Видите ли, — сказал доктор, играя цепочкой от часов. — Я бы не хотел отвечать на ваш вопрос. Я даже не имею права отвечать на него.
- То, что вы сказали, вполне достаточно, — сказал юноша. — Теперь я знаю, что надежд нет.

¹⁴ Хармс Д.И. Лапа // Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1997. С. 136.

¹⁵ Там же. С. 137, 138.

– Ну, уж это ваша фантазия, – сказал доктор. – Я вам про надежды не сказал ни слова.

– Доктор, вы меня считаете за дурака. Но уверяю вас, что я не так глуп и прекрасно понимаю свое положение.

Доктор хихикнул и пожал плечами.

– Ваше положение таково, – сказал он, – что понять вам его невозможно¹⁶.

Для того чтобы разобраться в истоках этих сюжетов и мотивов у Хармса, обратимся к его записным книжкам. Значительную их часть составляют библиографические выписки: это книги, которые Хармс прочел, собирался прочесть, намеревался приобрести или искал. В записной книжке № 8¹⁷ (1926–1927 гг.) встречаем обширные выписки из авторских комментариев В.Я. Брюсова к роману «Огненный ангел» (1905–1907)¹⁸. Как видим, больше всего Хармса привлекал не столько сам сюжет романа, сколько информация о практической магии, алхимии, ведовстве, которой щедро делился со своим читателем Брюсов¹⁹. В этих выписках встречаем имя Агриппы (Генриха Корнелиуса) Неттесгеймского (1486–1535), одного из самых экстравагантных и загадочных европейских интеллектуалов эпохи гуманизма. Астролог, алхимик, философ, юрист, врач, Агриппа снискал себе славу глубокого знатока магии и одного из главных теоретиков оккультизма благодаря трактату *De Occulta Philosophia (О тайной/сокровенной философии)*. Отдельные книги трактата выходили в 1531 г. в Париже, Кельне и Антверпене, а первое сводное издание вышло в Кельне в 1533 г. Достоверно принадлежащими перу Агриппы признаются три книги трактата, но иногда к ним прибавляется и четвертая, авторство которой оспаривается. К 1531 г. относится и другой важный труд Агриппы – *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum*

¹⁶ Хармс Д.И. На кровати метался полупрозрачный юноша... // Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 155–156.

¹⁷ По нумерации В.Н. Сажина.

¹⁸ См.: Хармс Д.И. Записные книжки. Дневник. Кн. 1. СПб., 2002. С. 86–88.

¹⁹ См., например: «Сохранилось немало рецептов той мази, которой намазывали себя ведьмы и ведуны перед полетом на шабаш. Вот один из таких рецептов, сообщаемый Иеронимом Карданом (1501–1576): сваренный жир младенца, сок опиха [у Брюсова – *опихи*] (*opium*), волкозуб (*aconitum*), жбаник (*potentilla reptans*), паслен (*solanum*), сажа (*Hieronymus Cardanus. De Subtilitate. Lib. XVIII*)» (Хармс Д.И. Записные книжки. Кн. 1. С. 86; Брюсов В.Я. Огненный ангел // Брюсов В.Я. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 4. М., 1974. С. 308).

et artium (*О недостоверности и тщете всех наук и искусств*) – это критика мертвого схоластического знания, академического начетничества. Историки европейской мысли нередко именуют этот памфлет манифестом ренессансного пирронизма [Скиннер 2018, с. 367–368; Lehrich 2003, pp. 74–77; Богуславский 1990, с. 74–75]. В «Огненном ангеле» – виртуозной стилизации под немецкий роман XVI в. – Агриппа являлся одним из действующих лиц. Именно к нему в Бонн отправляется главный герой произведения Рупрехт, желая получить от прославленного ученого наставления по обращению с таинственными силами. Опираясь на оккультные знания, Рупрехт надеется отыскать возлюбленного Ренаты графа Генриха. Сам Агриппа, когда Рупрехт наконец добивается личной аудиенции, раздраженно отклоняет притязания влюбленного ландскнехта:

В предисловии у меня сказано ясно и твердо, что маг должен быть не суевером, не кознодеем и не демониаком, но мудрецом, священнослужителем и пророком. Истинным магом почитаю я сибиллу, пророчившую в язычестве о Христе, и тех трех царей, которые, узнав из дивных мировых тайн о рождении спасителя мира, поспешили с дарами к колыбели-яслям. Вы же, по-видимому, ищите в магии, как и большинство, не сокровенного знания о природе, но разных ловких средств, чтобы вредить ближним, чтобы добывать богатства, чтобы разузнавать о завтрашнем дне; но за такими сведениями надо идти к фокусникам и шарлатанам, а не к философу. Книга моя «О сокровенной философии» написана мною в юности и содержит много несовершенного, но всё же представляет только обзор всего сказанного о магии, дабы любознательный ум мог проследить все отрасли этой науки, но никогда никого не приглашал я пускаться в тёмные и не заслуживающие одобрения опыты гоетей!²⁰

Агриппа со всей ясностью заявляет о себе как о безоговорочном приверженце так называемой белой магии, помещая свои разыскания в один ряд с учениями Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы, Иоганна Рейхлина. Цель магии – всеобъемлющее знание, постижение различных сил, управляющих миром, и их взаимоотношений, иерархии вещей, явлений и качеств.

Впрочем, репутация Агриппы в веках осталась неоднозначной. Его заслуги ученого и мыслителя долгое время оставались в тени его образа чародея и авантюриста. Вспомним роман Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль», где Гер-триппа (прозрачное указание на Агриппу) диагностирует Панурга как рога носца, опираясь на физиогномику

²⁰ Брюсов В.Я. Указ. соч. С. 129–130.

и гадания²¹. Брюсов был одним из главных защитников репутации Агриппы в России и вообще одним из главных пропагандистов его учения. В 1913 г. в издательстве «Мусагет» вышла книга Жозефа Орсье «Агриппа Неттесгеймский: Знаменитый авантюрист XVI в.» в переводе Брониславы Рунт (Погореловой) и с обстоятельным предисловием Брюсова. Для Брюсова и Орсье Агриппа –

«оклеветанный ученый», «вина» которого перед современниками заключается лишь в том, что в период резкого распада средневекового общества на рационалистов и мистиков-обскурантов Агриппа предпочел не выбирать сторону, а сохранил интеллектуальную независимость и приверженность синтетическому знанию.

Как все выдающиеся люди той эпохи, он обладал познаниями энциклопедическими, брался за все, от военного дела до магии, от должности инженера до места историографа, был то юристом, то медиком, то теологом и, не имея на то никаких официальных прав, писал на заглавии своих книг после своего имени «доктор обоих прав и медицины»²².

Предметом отдельного исследования, как нам кажется, мог бы стать вопрос об Агриппе (в изображении Брюсова и Орсье) как об одном из прототипов хармсовского чудотворца, не совершившего ни единого чуда. О нем пытается написать свой рассказ герой-рассказчик повести «Старуха» (1939). И в биографии Орсье, и в романе «Огненный ангел» Агриппа – человек, которого все считают способным на любые чудеса, но который до конца своих дней стремится опровергнуть свою репутацию чудотворца, ведь под чудесами невежественный обыватель подразумевает творения *черной*

²¹ В 1935 г. в свет вышло переложение романа Рабле для детей старшего возраста, подготовленное Заболоцким. Объясняя на страницах газеты «Литературный Ленинград» свой метод переработки текста, Заболоцкий, в частности, писал, что для детской аудитории ему потребовалось сделать более ясным, наглядным основной посыл книги: «С такой же настойчивостью, с какой Пантагрюэль и его друзья пробирались к Оракулу, необходимо стремиться к Знанию, к трезвому изучению природы и ее законов – такова в конечном счете мораль Рабле» (*Заболоцкий Н.А. Рабле – детям [1935] // Заболоцкий Н.А. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. М., 1983. С. 529*). В целом знакомство Хармса с текстом «Гаргантюа и Пантагрюэль» представляется не нуждающимся в специальных доказательствах, но можно указать и на то, что в его записной книжке 1933 г. выписаны библиографические данные разных переводов этого произведения на русский язык (см.: *Хармс Д.И. Записные книжки. Дневник. Кн. 2. СПб., 2002. С. 63*).

²² *Брюсов В.Я. Оклеветанный ученый // Орсье Ж.Ф. Агриппа Неттесгеймский: Знаменитый авантюрист XVI в. М., 1913. С. 9, 11.*

магии, своекорыстное трюкачество. Высший род магии не имеет ничего общего с подобными вещами.

В романе Брюсова Рупрехт встречается не только с Агриппой, но и с доктором Иоганном Фаустом, который пренебрежительно говорит об ученом как о человеке «очень трудолюбивом, но не одаренном»²³. С точки зрения Фауста, Агриппа не понимает специфики магического знания.

Образ Фауста в творческом мире Хармса наделяется особым значением. Достаточно указать на текст «Месь» (1930), главным героем которого является Фауст, одержимый видением Маргариты и пререкающийся с писателями. В контексте «медицинской поэтики» Хармса интерес представляет черновик одного из его писем, приблизительно датируемый 1933–1934 гг. Хармс обращается в нем к неназванному лицу «Доктор» и вспоминает свою курскую ссылку, длившуюся четыре месяца с июля по октябрь 1932 г. Из письма становится понятно, что речь идет об уважаемом курском враче, директоре туберкулезного диспансера И.Б. Шейндельсе²⁴. Период курской ссылки стал единственным периодом в жизни Хармса, когда ему совершенно не хотелось насмехаться над профессиональной медициной: впервые надолго покинув Ленинград, он погружается в депрессию, его почти убивает ипохондрия, он голодает и в самом деле заболевает, но не может понять, что с ним, подозревая у себя то туберкулез (от которого в свое время умерла его мать), то осложненный грипп, то плеврит. Именно Шейндельс развеивает страхи и сомнения Хармса, определяет у него плеврит и успешно излечивает этот недуг. На фоне разлада с Введенским, уехавшим в итоге отбывать ссылку из Курска в Вологду, Шейндельс становится для Хармса духовно близким собеседником:

Я до сих пор называю Вас «доктор», но в этом уже нет ничего медицинского: это скорее в смысле «Доктор Фауст». В Вас еще много осталось хорошего германского, не немецкого (немец – перец колбаса и т. д.), а настоящего германского Geist'a, похожего на орган. Русский дух поет на клиросе хором, или гнусавый дьячок – русский дух. Это, всегда, или Божественно, или смешно. А германский Geist – орган. Вы можете сказать о природе: «Я люблю природу. Вот этот кедр, он так красив. Под этим деревом может стоять рыцарь, а по этой горе может гулять монах». Такие ощущения закрыты для меня. Для меня что стол, что шкап, что дом, что луг, что роща, что бабочка, что кузнечик – все едино²⁵.

²³ См.: Брюсов В.Я. Огненный ангел. С. 205.

²⁴ Более подробно о взаимоотношениях Хармса и Шейндельса см. [Кобринский 2009, с. 231–234].

²⁵ Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 4. СПб., 2001. С. 91.

В интерпретации Гете духовный кризис, поразивший Фауста и приведший того к сделке с Мефистофелем, вызван фундаментальным противоречием между *знаниями* и *знанием*, иными словами, между обособленными друг от друга сводами знаний и главным, синтетическим знанием, между истиной научной и истиной абсолютной, открывающей человеческому разуму и духу безграничные возможности. Известный монолог Фауста в первой части гетевской трагедии исчерпывающе описывает этот парадокс:

Я философию постиг,
Я стал юристом, стал врачом...
Увы! с усердьем и трудом
И в богословье я проник, —
И не умней я стал в конце концов,
Чем прежде был... Глупец я из глупцов!
<...>
И вижу всё ж, что не дано нам знания!²⁶
<...>
Вот почему я магии решил
Предаться: жду от духа слов и сил,
Чтоб мне открылись таинства природы,
Чтоб не болтать, трудясь по пустякам,
О том, чего не ведаю я сам,
Чтоб я постиг все действия, все тайны,
Всю мира внутреннюю связь;
Из уст моих чтоб истина лилась,
А не набор речей случайный²⁷.

Как показал в своей блестящей статье И.В. Кукулин, Хармс, не просто ценивший Гете, но во многом и напрямую отождествлявший себя с ним, видел в нем не просто гениального поэта, но и *дилетанта*, не скованного академическими дисциплинарными догмами, познающего природу свободным, незашоренным умом. Анализируя «Разговоры» Л.С. Липавского, Кукулин пришел к выводу, что такое понимание Гёте в той или иной степени разделялось большинством поэтов и мыслителей, принадлежавших к «чинарско-обэриутскому кругу» [Кукулин 2005, с. 77–80]. Кроме того, Кукулин отмечает, что взгляды чинарей на личность и мировоззрение Гёте совпадали со взглядами Вячеслава Иванова. Ср.:

²⁶ В оригинале: «Und sehe, daß wir nichts wissen können!» – «И вижу, что мы ничего не можем знать!»

²⁷ *Göte И.В.* Фауст / Пер. Н.А. Холодковского. М., 1912. С. 8.

Ему был противен навык профессиональных естествоиспытателей его времени подходить к исследованию природы, природы как к изучению бездушного механизма²⁸.

Гёте умел выбирать для исследования такие области, где не требуется специальных знаний или способностей. Он внимательно слушал, что говорила природа. И поэтому он вообрал в себя два столетия, XVIII и XIX, а своим учением о цветах зашел еще дальше. В этом, а не в его одаренности, главное его величие²⁹.

Круг и стиль чинарских дискуссий, зафиксированных Леонидом Липавским в «Разговорах», был и всеобъемлющим, и специфически дилетантским: это авторефлексивное, не чуждое самопародии, театрализованное рассмотрение вопросов медицины, диеты, сексуальности, психоанализа, смерти, современных теорий в физике и эволюционной биологии. В дискуссиях чинарей также нередки обсуждения уязвимости современной университетской науки, прослеживается общее желание подвергнуть этот тип учености испытанию, провокации, как в реплике Хармса:

В Н.М. [Олейникове] необычная озлобленность. Среди нас, правда, нет хороших людей; но Н.М. обладает каким-то особым разрушительным талантом чувствовать безошибочно, где что непрочно, и одним словом делать это всем ясным. <...> В этом и его остроумие. И даже его теории пропитаны тем же. Разве можно придумать что-либо более оскорбительное, от чего ученый физик, если бы услышал, полез на стенку, что-либо вернее попадающее в слабый пункт физики, как утверждение, что свет вообще не имеет скорости, распространяется мгновенно?³⁰

Черногорская исследовательница Т. Йовович характеризует работу Хармса с научными темами и мотивами как «симулирование науки» [Йовович 2011]. Сам Хармс в записях Липавского дает себе и своим единомышленникам такое примечательное определение:

Среди нас есть такие, путь которых уверен и ясен. У них есть профессия. Другие в очень рискованном положении: они как бы создают новые профессии. Конечно, у нас в чем-то, в чутье, есть преимущество

²⁸ *Иванов Вяч.И.* Гете на рубеже двух столетий // *Иванов Вяч.И.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 143.

²⁹ *Липавский Л.С.* Разговоры. С. 218.

³⁰ *Липавский Л.С.* Разговоры. С. 233.

перед настоящими учеными; но нет необходимого – знаний. Наше общество можно вернее всего назвать обществом малограмотных ученых³¹.

Этот же термин встречается в письме Хармса А.И. Пантелееву из курской ссылки 10 августа 1932 г., причем соседствует он с другим хорошо знакомым нам термином – «естественный мыслитель»:

...написал два трактата о числах. Ими доволен вполне. Удалось вывести две теоремы, потом опровергнуть их, потом опровергнуть опровержение, а потом снова опровергнуть. На этом основании удалось вывести еще две теоремы. Это гимнастический ход, но это не только гимнастика. Есть прямые следствия этих теорем, слишком материальные, чтобы быть гимнастикой. Одно из следствий, например, это определение абсолютного температурного нуля. Выводы оказались столь неожиданными, что я, благодаря им, стал сильно смахивать на естественного мыслителя. Да вдобавок еще естественного мыслителя из города Курска. Скоро мне будет как раз к лицу заниматься квадратурой круга или трисекцией угла.

Деятельность малограмотного ученого всегда была мне приятна. Но тут это становится опасным³².

Антитезой «малограмотного ученого» является ученый настоящий, однако замкнутый в собственном самодовольстве. Его знания достоверны, но бессильны и ничтожны, как у профессора Тартарелина. Вероятно, размышления Хармса над разными типами ученых нашли отражение и в образе из его детских произведений – профессоре Трубочкине. Хармс писал о приключениях профессора и его помощника мальчика Феди Кочкина для журнала «Чиж» в 1933 г. Знакомство читателей «Чижа» с профессором начинается с обманутого ожидания – перед ними предстает не сам Трубочкин, а мальчик Федя, комично выдававший себя за ученого. Пытаясь продемонстрировать свое умение летать, лжепрофессор разбегается по редакторскому столу, прыгает, распахивает плащ и с грохотом падает. После чего с тем же успехом пытается показать свое умение складывать «два числа любой величины»:

- А ну-ка, – сказал редактор, – сколько будет три и пять?
- Четыре, – сказал профессор.
- Нет, – сказал редактор, – вы ошиблись.
- Ах да, – сказал профессор, – девятнадцать!

³¹ Там же.

³² Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 4. СПб., 2001. С. 70.

– Да нет же, – сказал редактор, – вы ошиблись опять. У меня получилось восемь³³.

Наконец, «профессор» экспромтом пишет для редактора «очень хорошие стихи» «на фистольском»:

- Это такой язык? – спросил редактор.
- Да, на этом языке говорят фистольцы, – сказал профессор Трубочкин.
- А где живут фистольцы? – спросил редактор.
- В Фистолии, – сказал профессор.
- А где Фистолия находится? – спросил редактор.
- Фистолия находится в Компотии, – сказал профессор.
- А где находится Компотия? – спросил редактор.
- В Чучечии, – сказал профессор.
- А Чучечия?
- В Бамбамбии.
- А Бамбамбия?
- В Тилипампампии.
- Простите, профессор Трубочкин, что с вами? – сказал вдруг редактор, вытаращив глаза. – Что с вашей бородой?
- Борода профессора лежала на столе.
- Ах! – крикнул профессор, схватил бороду и бросился бежать³⁴.

В дальнейших частях повествования выясняется, что настоящего профессора Трубочкина похитил ужасный и невежественный великан Софрон Бобов. Бобов называет Трубочкина своим врачом и не дает ему ответить на вопросы любознательных подписчиков «Чижа». В конце концов профессору удается освободиться из плена. О своем пребывании у Бобова Трубочкин рассказывает: «Два месяца подряд мы вели с ним научный спор о том, кто сильнее: лев или тигр»³⁵. В архиве Хармса есть отвергнутые варианты сюжета о Бобове и Трубочкине. В одном из них противопоставление учености и невежества достигает гротескной резкости:

- Ты, профессор Трубочкин, знаешь все, – говорил великан Бобов. – А я ничего не знаю. Почему это так?
- Потому что ты лентяй. Вот почему ты ничего не знаешь, – сказал профессор Трубочкин. – А я знаю так много, потому что я все время

³³ Хармс Д.И. Профессор Трубочкин // Хармс Д.И. Полное собрание сочинений. Т. 3. СПб., 1997. С. 157.

³⁴ Там же. С. 158.

³⁵ Там же. С. 165.

что-нибудь изучаю. Вот даже сейчас, я лежу связанный, разговариваю с тобой, а сам в голове повторяю таблицу умножения.

– Ох, эта таблица умножения! – сказал великан Бобов. – Сколько я ее ни учил, так и не мог выучить. Одинойды один – четыре! Это я еще запомнил, а уж зато больше ничего в голове не осталось!

– Да, наука легко не дается...³⁶

Такой диалог гипотетически мог происходить и в «Истории Сдыгр Аппр» между профессором Тартарелиным и любым из его посетителей.

Тематической параллелью к анекдоту, рассказанному в своих мемуарах Алисой Порет, может выступать и вымышленный брат Хармса – приват-доцент Санкт-Петербургского университета Иван Иванович Хармс. На дружеских встречах Даниил Иванович иногда перевоплощался в Ивана Ивановича – «напыщенного, самодовольного, донельзя глупого» [Кобринский 2009, с. 292]³⁷. Сохранилась фотография, на которой Хармс запечатлен в обличье приват-доцента [Шубинский 2008, с. 194].

Суммируя наши наблюдения, можно сказать, что взаимоотношения Хармса с наукой и клинической медициной были напрямую обусловлены эстетическими и философскими взглядами чинарей. Ученый дилетант, самоучка, «естественный мыслитель», шарлатан, маг, самопровозглашенный чародей в системе хармсовских суждений олицетворяют не опосредованное формальным академическим языком стремление познать природу вещей. На другом полюсе – сухая, изолированная от жизни наука, та медицина, которая лишь *предписывает*, но не *познает*. От врача-педанта, врача-служащего – один шаг до врача-садиста, который будет травить и калечить своих пациентов. Вполне возможно, противоречие между рассказом о докторе Шапо и поведением Хармса в Курске есть противоречие мнимое. Доктор Шапо и доктор Шейндельс в известном смысле оказываются фигурами одного порядка, противостоящими врачу из поликлиники, над которым Хармс так жестоко поглумился в Ленинграде. Шейндельс – конечно, не шарлатан и не «естественный мыслитель», но он и не простой врач. Для Хармса этот человек был носителем важных духовных качеств. Инструменты подлинного познания вполне могут включать в себя философское или пророческое откровение, парадокс, магию, намеренное нарушение логических связей. Сопоставим эту гипотезу с декларацией ОБЭРИУ 1928 г.:

³⁶ Там же. С. 301–302.

³⁷ Альтернативная интерпретация этого образа: [Шубинский 2008, с. 193].

Если актер, изображающий министра, начнет ходить по сцене на четвереньках и при этом – выть по волчьему; или актер, изображающий русского мужика, произнесет вдруг длинную речь по латыни, – это будет театр, это заинтересует зрителя – даже если это произойдет вне всякого отношения к драматическому сюжету. Это будет отдельный момент, – ряд таких моментов, режиссерски организованных, создадут театральное представление, имеющее свою линию сюжета и свой сценический смысл. <...>

Придя к нам, забудьте все то, что вы привыкли видеть во всех театрах. Вам, может быть, многое покажется нелепым. Мы берем сюжет – драматургический. Он развивается в начале просто, потом он вдруг перебивается как будто посторонними моментами, явно нелепыми. Вы удивлены. Вы хотите найти ту привычную логическую закономерность, которую – вам кажется – вы видите в жизни. Но ее здесь не будет! Почему? Да потому, что предмет и явление, перенесенные из жизни на сцену, – теряют «жизненную» свою закономерность и приобретают другую – театральную³⁸.

Точно так же нелепая, гадательная, магическая медицина выявляет скрытую сущность вещей присущими ей способами.

Завершим мы эту статью указанием на другую исследовательскую перспективу. Тот ряд культурных ассоциаций, в который мы включили Агриппу Неттесгеймского, Иоганна Фауста и Иоганна Вольфганга Гёте, может быть дополнен фигурой *Парацельса* (1493?–1541) – врача и ученого, чья прижизненная и посмертная репутация складывалась на пересечении образов чернокнижника, алхимика, выскочки-дилетанта, гения, пророка и мудреца. В 1928 г. в свет вышла книга немецкого поэта и литературоведа Фридриха Гундольфа «Парацельс». Претендуя на статус научной биографии Парацельса, работа Гундольфа более напоминала развернутый панегирик Теофрасту Бомбасту фон Гогенгейму. Главным содержанием жизни Парацельса, считал Гундольф, была борьба со старой, отжившей, безнадежно испорченной схоластическим начетничеством медициной. Не получивший полноценного университетского образования, Парацельс руководствовался здравым смыслом, практикой, опытным знанием:

Вероятно, ни один современник Фауста не воплотил в жизнь фаустовское мышление так полно, как Парацельс. «К словам природы будь не глух – и ты узнаешь ход светил». В ту пору, как и во все времена, простонародью и ремесленному люду были свойственны отчасти ребяческая жажда познания и умение раздобывать эти знания, что

³⁸ ОБЭРИУ <Декларация> // Ванна Архимеда. Л., 1991. С. 461.

вызывалось жизненной необходимостью. Черпать знания из этого житейского моря, а не из книжных размышлений, вводить повседневную эмпирику в самом широком понимании в светлую волю и осознанное исследование <...> – вот какой цели неизменно подчинены все его деяния. Это вполне отвечает духу эпохи, которая повсеместно стремилась уйти от обветшалых и застывших авторитетов и вернуться к чистым родникам и живым истокам³⁹.

Мог ли Хармс быть знаком, хотя бы понаслышке, с сочинением Гундольфа? Это станет темой наших дальнейших разысканий. Так или иначе, Хармс был, безусловно, знаком с фигурой Парацельса и его противоречивой репутацией, будучи вдумчивым читателем и собирателем литературы по оккультизму⁴⁰. С Парацельсом сравнивает Агриппу в своей книге и Орсье⁴¹.

Возможно, именно изучение чинарско-обэриутских бытовых ритуалов и суждений в контексте русской и европейской парацельсианы позволит собрать представленные здесь разрозненные наблюдения в более цельную картину.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00481, ИРЛИ РАН).

Acknowledgements

The study was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation (project No. 21-18-00481, IRLI RAS).

Литература

Александров 1993 – Александров А.А. Материалы о Данииле Хармсе и стихи его в фонде В.Н. Петрова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1990 г. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1993. С. 184–213.

³⁹ Гундольф Фр. Парацельс. СПб., 2014. С. 10.

⁴⁰ Напр.: Блаватская Е.П. Теософский словарь [1892]. М., 2003. С. 398. См. также: Терапиано Ю.К. О Лидии Рындиной — эзотеристе / Из дневников Л.Д. Рындиной // Богомолов Н.А. Вокруг «серебряного века»: Статьи и материалы. М., 2010. С. 365.

⁴¹ См. Орсье Ж.Ф. Агриппа Неттесгеймский: Знаменитый авантюрист XVI в. М., 1913. С. 20.

- Богуславский 1990 – *Богуславский В.М.* Скептицизм в философии. М.: Наука, 1990. 272 с.
- Иоффе 2012 – *Иоффе Д.* Прагматика и жизнотворчество (еще раз о концепции авангарда у М.И. Шапира) // *Philologica*. 2012. Vol. 9. No. 21/23. С. 405–421.
- Йовович 2011 – *Йовович Т.* Симулирование науки у Д. Хармса // Научные концепции XX в. и авангардное искусство. Белград: Изд-во филологического факультета в Белграде, 2011. С. 219–229.
- Кобринский 2008 – *Кобринский А.А.* Обэриуты: между эстетическим вызовом и скандалом // *Семиотика скандала: Сб. статей.* М.: Европа, 2008. С. 416–427.
- Кобринский 2009 – *Кобринский А.А.* Даниил Хармс. М.: Молодая гвардия, 2009. 508 с.
- Кобринский 2020 – *Кобринский А.А.* Мастер Петр: несколько штрихов к биографическим мифам Даниила Хармса // *Русская литература*. 2020. № 3. С. 217–231.
- Кукулин 2005 – *Кукулин И.В.* Высокий дилетантизм в поисках ориентира: Хармс и Гете // *Русская литература*. 2005. № 4. С. 66–83.
- Панова 2018 – *Панова Л.* Мнимое сиротство: Хлебников и Хармс в контексте русского и европейского модернизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. 608 с.
- Скиннер 2018 – *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли: В 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 464 с.
- Шубинский 2008 – *Шубинский В.* Даниил Хармс: жизнь человека на ветру. СПб.: Вита Нова, 2008. 740 с.
- Lehrich 2003 – *Lehrich Ch.I.* The language of demons and angels: Cornelius Agrippa's occult philosophy. Leiden; Boston: Brill, 2003. 265 p.

References

- Alexandrov, A.A. (1993), “Materials about Daniil Harms and his poems in the archive of V.N. Petrov”, in *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 1990 g.* [Pushkin House Yearbook for 1990], Gumanitarnoe agentstvo «Akademicheskii proekt», Saint-Petersburg, Russia, pp. 184–213.
- Boguslavsky, V.M. (1990), *Skeptitsizm v filosofii* [Skepticism in philosophy], Nauka, Moscow, Russia.
- Ioffe, D. (2012), “Pragmatics and Lebenskunst (once again on the M.I. Shapir's concept of the avant-garde)”, *Philologica*, vol. 9, no. 21/23, pp. 405–421.
- Jovovich, T. (2011), “Simulating science by D.I. Harms”, in *Nauchnye kontseptsii XX veka i avangardnoe iskusstvo* [Scientific concepts of the 20th century and art of avant-garde], Izdatel'stvo filologicheskogo fakul'teta v Belgrade, Belgrade, Serbia, pp. 219–229.
- Kobrinsky, A.A. (2008), “Oberiuty: between the aesthetic challenge and the scandal”, in *Semiotika skandala. Sbornik statei* [Semiotics of scandal. A collection of articles], Evropa, Moscow, Russia, pp. 416–427.

- Kobrinisky, A.A. (2009), *Daniil Kharms* [Daniil Kharms], Molodaya gvardiya, Moscow, Russia.
- Kobrinisky, A.A. (2020), “Master Peter: Several touches on the biographical myths of Daniil Kharms”, *Russkaya literatura*, no. 3, pp. 217–231.
- Kukulin, I.V. (2005), “High dilettantism in search of a landmark: Kharms and Goethe”, *Russkaya literatura*, no. 4, pp. 66–83.
- Lehrich, Ch.I. (2003), *The language of demons and angels: Cornelius Agrippa's occult philosophy*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA.
- Panova, L. (2018), *Mnimoe sirotstvo. Khlebnikov i Kharms v kontekste russkogo i evropeiskogo modernizma* [Illusory orphanhood. Khlebnikov, Kharms in the context of literary modernism], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ehkonomiki, Moscow, Russia.
- Skinner, Q. (2018), *Istoki sovremennoi politicheskoi mysli: V 2 t. T. 1. Ehpokha Renessansa* [The origins of modern political thought: In 2 vols. Vol. 1. The Renaissance], Izdatel'skii dom «Delo» RANKhIGS, Moscow, Russia.
- Shubinsky, V. (2008), *Daniil Kharms: Zhizn' cheloveka na vetru* [Daniil Kharms. A man's life in the wind], Vita Nova, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Игорь А. Кравчук, Институт русской литературы Российской академии наук (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4; kolesovan@gmail.com

Information about the author

Igor A. Kravchuk, The Institute of Russian Literature, RAS (Pushkin House), Saint Petersburg, Russia; bld. 4, Makarov Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; kolesovan@gmail.com

УДК 24-9

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-90-114

Эжен Бюрнуф (1801–1852) и его работа «Введение в историю индийского буддизма»

Алексей Ю. Гунский

Институт восточной культуры, Самара, Россия, gunsky@inbox.ru

Аннотация. В статье рассматривается работа Эжена Бюрнуфа (1801–1852) «Введение в историю индийского буддизма», считающаяся первым научным исследованием индийского буддизма. Воссозданный в этой работе человеческий образ Будды лег в основу концепции «исторического Будды», господствующей в конце XIX в. в буддологических исследованиях. Долгое время работа Бюрнуфа считалась устаревшей, однако вышедший в 2010 г. английский перевод вернул это исследование в научный оборот. В представленной статье кратко описана биография Бюрнуфа, рассмотрено состояние европейских знаний о Будде и буддизме к началу деятельности Бюрнуфа. Проанализирован созданный Бюрнуфом образ Будды как проповедника нравственности и раннего буддизма как простого морального учения. Показано, что подобное представление обусловлено принятой Бюрнуфом классификацией текстов. Рассмотрен ход работы Бюрнуфа над буддийскими сочинениями и смещение его исследовательского интереса от сутр махаяны к более ранним текстам. В заключительной части статьи описаны некоторые новые идеи и возможности, возникающие при современном прочтении текста Бюрнуфа, в частности, пересмотр концепции «исторического Будды» и генезис терминов «махаяна» и «хинаяна». Предложена гипотеза о возможном влиянии «Введения в историю индийского буддизма» на Л.Н. Толстого.

Ключевые слова: Эжен Бюрнуф, индийский буддизм, «исторический Будда», Сутра Лотоса, Южный буддизм, Северный буддизм, авада, Макс Мюллер

Для цитирования: Гунский А.Ю. Эжен Бюрнуф (1801–1852) и его работа «Введение в историю индийского буддизма» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 1. С. 90–114. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-90-114

Eugene Burnouf (1801–1852)
and his work
“Introduction to the History of Indian Buddhism”

Aleksei Yu. Ganskii

Institute of East Culture, Samara, Russia, ganskii@inbox.ru

Abstract. The article examines the life and ideas of Eugene Burnouf (1801–1852), one of the leading European Buddhologists of the 19th century. His work “Introduction to the History of Indian Buddhism” is considered the first scientific study of Indian Buddhism. The human image of the Buddha recreated in this work formed the basis of the concept of the “historical Buddha”, which prevailed at the end of the 19th century in Buddhist studies. For a long time, Burnouf’s work was considered outdated, but an English translation published in 2010 brought this research back into scientific circulation. The article briefly describes Burnouf’s biography, examines the state of European knowledge about the Buddha and Buddhism by the beginning of Burnouf’s activity. The article analyzes the image of the Buddha created by Burnouf as a preacher of morality and early Buddhism as a simple moral teaching. It is shown that such a representation is due to the classification of texts adopted by Burnouf. The author shows the shift of his research interest from the Mahayana sutras to earlier texts. The final part of the article describes some new ideas and possibilities arising from the modern reading of Burnouf’s text, in particular, the revision of the concept of the “historical Buddha” and the genesis of the terms “Mahayana” and “Hinayana”. A hypothesis is proposed about the possible influence of the “Introduction to the History of Indian Buddhism” on L.N. Tolstoy.

Keywords: Eugene Burnouf, Indian Buddhism, “historical Buddha”, Lotus Sutra, Southern Buddhism, Northern Buddhism, Avadana, Max Muller

For citation: Ganskii, A.Yu. (2023), “Eugene Burnouf (1801–1852) and his work ‘Introduction to the History of Indian Buddhism’”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 90–114, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-90-114

*Эжен Бюрнуф
и становление европейской буддологии*

Эжен Бюрнуф (1801–1852) – выдающийся французский ученый первой половины XIX в., один из первых европейских специалистов по индоарийским языкам, таким как санскрит, пали и язык *Авесты*, священного текста древних иранцев. Бюрнуф считается основателем европейской буддологии, поскольку его

работа «Введение в историю индийского буддизма», опубликованная в 1844 г.¹, является первым научным исследованием, основанным на детальном изучении буддийских санскритских рукописей. Хотя в настоящее время он более известен как автор первого перевода на европейский язык «Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (далее «Сутра Лотоса»)², некоторые исследователи называют именно «Введение в историю индийского буддизма» самой важной работой по буддизму, написанной в XIX в. [Lopez 2010, p. 1]. Главное значение этой работы заключалось в том, что в ней Бюрнуф на первое место выдвинул человеческий образ Будды Шакьямуни, философа и учителя нравственности, жившего в Индии за несколько столетий до Рождества Христова. В отличие от господствовавшего в то время в Индии брахманизма, основанного на жертвоприношениях и ритуалах, выполняемых наследственной кастой жрецов, учение Будды было открыто для всех людей, независимо от происхождения, касты и пола, в нем отсутствовал догматизм и ритуализм, а главную роль играло соблюдение правил морали, простота, аскетизм и просвещенное знание. Работа Бюрнуфа сыграла важную роль в создании того образа буддизма, который долгое время господствовал на Западе.

Тем не менее «Введение в историю индийского буддизма» переиздавалось только один раз, в 1876 г.³, а в 1911 г. выдержки из этой работы, касающиеся легенд об императоре Ашоке, были опубликованы в английском переводе⁴. В XX в. работа Бюрнуфа оказалась в значительной степени забытой. Как в любой первой работе в своей области, в ней содержалось определенное количество фактических ошибок и не подтвердившихся гипотез, но главная причина, видимо, состояла в том, что ее основные идеи стали представляться самоочевидными и не требующими специальных отсылок. Работа Бюрнуфа оказалась настолько интегрированной в то представление о буддизме, которое сама и создала, что она оказалась как бы «невидимой» [Lopez 2010, p. 1]. Только в 2010 г. был издан современный перевод работы Бюрнуфа на английский

¹ *Burnouf E.* Introduction a l'histoire du buddhisme indien. Tome Premier. Paris: Imprimerie Royale, 1844.

² *Burnouf E.* Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du sanscrit, accompagne' d'un commentaire et de vingt et un memoires relatifs au Buddhisme. Paris: l'Imprimerie Nationale, 1852.

³ *Burnouf E.* Introduction a l'histoire du Buddhisme Indien. Paris: Maisonneuve et C^{ie}, 1876.

⁴ *Burnouf E.* Legends of Indian Buddhism. N. Y.: E.P. Button and Company, 1911.

язык⁵, и тем самым «Введение в историю индийского буддизма» вернулось в научный оборот. Нужно отметить, что данное издание появилось неслучайно. Одним из авторов перевода является американский буддолог Д. Лопес, работы которого посвящены процессам модернизации буддизма в Новое время, в том числе тому представлению о буддизме, который создавался в то время в западной научной и популярной литературе. В этом отношении работа Бюрнуфа не только не потеряла своего значения, напротив, она является одной из базовых работ, без знания которых невозможно понимание современного образа буддизма.

В отечественной историографии до настоящего времени отсутствуют исследования, анализирующие буддологические концепции Бюрнуфа. За исключением небольшой статьи, посвященной первому переводу «Сутры Лотоса» на европейский язык [Воробьева-Десятовская 2008], сведения о Бюрнуфе содержатся в работах историографического характера [Историография 2002, с. 87–88], либо в рамках работ общего характера, таких как недавно вышедшая монография, посвященная становлению историко-филологического знания во Франции [Козлов 2020]. В этой работе отдельный раздел посвящен Э. Ренану, ученику Бюрнуфа, в связи с этим рассматриваются некоторые идеи Бюрнуфа относительно целей филологического исследования.

При этом число русскоязычных публикаций, посвященных проблемам модернизации буддизма, постепенно увеличивается, и в связи с этим знакомство с буддологическими подходами Бюрнуфа представляется вполне актуальным. Мы рассмотрим основные этапы работы Бюрнуфа над имевшимися у него буддийскими текстами, и те представления о Будде и раннем буддизме, к которым он пришел. Взгляды Бюрнуфа будут рассмотрены в контексте современных ему знаний о буддизме и исследований, на которые он опирался в своей работе. В заключительной части статьи мы отметим некоторые сложившиеся буддологические концепции, которые могут быть пересмотрены или осмыслены заново в свете современного прочтения исследования Бюрнуфа.

Наш обзор основных концепций Бюрнуфа основывается на издании 2010 г.⁶ Вводная часть к этой работе написана Лопесом [Lopez 2010], также он посвятил Бюрнуфу отдельную статью [Lopez 2012]. Второй важнейшей буддологической работой Бюрнуфа был перевод «Сутры Лотоса», история работы над этим переводом описана в монографии Лопеса, воссоздающей

⁵ *Burnouf E. Introduction to the history of Indian Buddhism / Transl. by K. Buffetrille, D.S. Lopez Jr. Chicago: University of Chicago Press, 2010.*

⁶ *Burnouf E. Introduction to the History...*

«биографию» «Сутры Лотоса» [Lopez 2016]. Вклад Бюрнуфа в становление западной буддологии рассматривается также в исследовании Лопеса, реконструирующем эволюцию восприятия образа Будды на Западе [Lopez 2013].

Важным решением Бюрнуфа, определившим его подходы к буддизму, было разделение имевшихся в его распоряжении рукописей буддийских сутр на «простые» и «пространные» (сутры махаяны). «Простые сутры» и принципы их выделения рассматриваются в статье М. Дибелтуло [Dibeltulo 2017]. Исследование японского ученого А. Юяма, посвященное работе Бюрнуфа над переводом «Сутры Лотоса», носит справочно-библиографический характер, вместе с тем содержит некоторые малоизвестные биографические сведения [Yuyama 2000]. Вскоре после первого издания «Введения в историю индийского буддизма» краткий, но содержательный анализ работы Бюрнуфа был представлен американской аудитории санскритологом Э. Солсбери (1814–1901), работавшим в Йельском университете⁷. Этот очерк дает представление о том, как работа Бюрнуфа была воспринята его современниками.

Основные вехи биографии Бюрнуфа

Эжен Бюрнуф родился в Париже в 1801 г. в семье Жан-Луи Бюрнуфа (1775–1844), выдающегося знатока классических языков и переводчика Тацита. Бюрнуф изучал классические языки, латынь и греческий, у своего отца, а также во время обучения в лицее Людовика Великого. В 1822 г. он поступил в Школу Хартий⁸ и закончил ее в 1824 г. сразу по двум направлениям – филологии и праву. В это же время Бюрнуф начал изучать санскрит под руководством Антуана-Леонара Шези (1773–1832). В 1814 г. в Колледж де Франс были учреждены кафедры индологии и синологии. Шези возглавил кафедру индологии, а на кафедру синологии был назначен Жан-Пьер Абель-Ремюза (1788–1832). Под руководством последнего Бюрнуф занимался также китайским языком. В 1823–1824 гг. появляются в печати его первые работы по санскриту. В 1826 г. совместно с норвежским ученым Христианом Лассеном Бюрнуф издает очерк грамматики языка пали, священного языка *Типитаки*, канона южного буддизма [Lopez 2010, p. 5].

⁷ *Salisbury E.E.* M. Burnouf on the History of Buddhism in India // *Journal of the American Oriental Society*. 1847. Vol. 1. No. 3. P. 275–298.

⁸ Школа Хартий была учреждена в 1821 г. и предназначалась для подготовки специалистов, работающих с архивными документами.

В 1826 г. Бюрнуф занял должность адъюнкт-секретаря Азиатского общества в Париже, основанного в 1822 г. в целях изучения и распространения знаний о странах Азии. Позднее он станет секретарем этого общества. В этом же году он женился на Анжелике Пуаре, в их браке родились четыре дочери. Отец Анжелики был коллегой Бюрнуфа-старшего в Колледж де Франс [Yûuama 2000, p. 3].

В 1832 г. в Париже разразилась эпидемия холеры, от которой умерли как А.-Л. Шези, так и Ж.-П. Абель-Ремюза. Бюрнуф был приглашен возглавить кафедру индологии в Колледж де Франс, а на кафедру синологии был назначен его друг Станислас Эн्यान Жюльен (1797–1873) [Lopez 2010, p. 5].

В инаугурационной речи после назначения на кафедру Бюрнуф, обращаясь к ученикам и коллегам, высказал свои общие подходы к филологическим исследованиям и выразил характерное для той эпохи восторженное отношение к Индии:

«Итак, мы посвятим наши совместные усилия изучению санскритского языка... Решаемся, однако же, заявить следующее: если этот курс и должен быть посвящен филологии, это еще не значит, что в нем не найдется места изучению фактов и идей. Мы не станем закрывать глаза на самый яркий поток света, когда-либо пришедший к нам с Востока, и мы постараемся понять великое зрелище, которое откроется нашему взору. В языке индийцев мы будем изучать Индию, с ее философией и ее мифами, ее литературой и ее законами. И даже более, чем Индию, господа: мы попытаемся вместе дешифровать одну из страниц первоначального развития нашего мира, одну из страниц первоначальной истории человеческого духа...» [Козлов 2020, с. 251–252].

В области санскритологии главным проектом Бюрнуфа было издание текста, перевод и комментарий *Бхагавата-пураны*, одного из священных текстов индуизма. Вследствие ранней смерти ученого эта работа осталась в полной мере незавершенной. Помимо санскрита и пали, Бюрнуф занимался также изучением *Авесты*, священного текста зороастризма. На свои средства он опубликовал литографическим способом с использованием шрифтов собственной разработки в нескольких томах одну из четырех частей *Авесты* – *Вендидат (Видевдат)*. Между 1833 и 1835 гг. он опубликовал перевод комментария к *Ясне*, главному литургическому тексту авестийского канона. Это самый древний раздел *Авесты*, традиционно считающийся составленным самим Зороастром [Lopez 2010, p. 6].

Бюрнуф получил признание не только как исследователь, но и как талантливый и увлеченный преподаватель. В число его учеников входили известный библеист Эрнест Ренан (1823–1892), Филипп Эдуард Фуко (1811–1894), переводчик *Лалитавистары*,

литературно-украшенной биографии Будды, Ипполит Фош (1797–1869), переводчик *Рамааны* и *Махабхараты* и ряд других известных ученых-ориенталистов XIX в.

В число учеников Бюрнуфа входил и Ф. Макс Мюллер (1823–1900), известный санскритолог и основатель сравнительного религиоведения. Первоначально Макс Мюллер выражал интерес не столько к филологическим, сколько к философским исследованиям индийских текстов, прежде всего *Упанишад*⁹. Однако в этом своем стремлении он не нашел понимания у Бюрнуфа, и позднее под его влиянием Макс Мюллер в качестве основной задачи своей научной деятельности избрал критическое издание *Ригведы*. Эта огромная работа заняла у Макса Мюллера около тридцати лет, принесла ему мировую известность и определила всю его дальнейшую карьеру. Направление исследований, указанное Бюрнуфом, не было случайным, поскольку в то время именно филология находилась в авангарде гуманитарных наук. Как писал Ренан в 1848 г., «история человеческого духа, история не курьезная, но теоретическая, – такова философия XIX в. Но такая наука невозможна без непосредственного изучения памятников, а памятники недоступны без специальных филологических изысканий» [Козлов 2020, с. 220].

Вскоре после назначения на кафедру индологии Бюрнуф получил в свое распоряжение большую коллекцию санскритских буддийских рукописей, присланных в Париж Брайаном Ходжсоном, резидентом Британской Ост-Индской Компании в Непале. Изучение этой коллекции составило основное его занятие на протяжении последних пятнадцати лет, отпущенных ему судьбой.

Бюрнуф отличался выдающимся трудолюбием: каждый день в три часа утра он уже был за своим письменным столом. Слабое здоровье ограничивало возможности Бюрнуфа, за всю свою жизнь он лишь дважды ненадолго выезжал из Парижа: один раз в Германию, для встречи с друзьями, и один раз в Англию, для работы с имевшимися там санскритскими рукописями. Бюрнуф умер в 1852 г., в возрасте 51 года, по-видимому, от почечной недостаточности [Lopez 2010, p. 8]. В 1854 г. на продажу была выставлена его библиотека, содержание которой дает некоторое представление о широте интересов и работоспособности Бюрнуфа. В аукционном каталоге были указаны 2730 печатных книг, охватывающих такие области, как языкознание (1318 книг), теология (176), история (345), археология (152) и т. д. Также на аукцион были выставлены 218 рукописей, включая 59 непальских, присланных Ходжсоном

⁹ *Max Müller F. My autobiography*. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1901. P. 168–169, 179.

лично Бюрнуфу, 65 других санскритских рукописей, 23 рукописи на языке пали, 46 – на разговорных индийских языках, а также отдельные экземпляры рукописей на сингальском, бирманском и других восточных языках [Yuyama 2000, p. 5–6].

Накопление европейских знаний о буддизме в первой половине XIX в.

Существование буддизма как отдельного явления было осознано в Европе в первой половине XIX в. В это время появляется и само понятие «буддизма» и Будды в форме «Buddoo», «Bouddha», «Boudhou». Безусловно, и ранее происходили встречи Запада с тем, что сейчас понимается под буддизмом. Однако большую часть XIX в. эти ранние встречи практически не влияли на понимание буддизма на Западе. Только когда к середине XIX в. буддизм был сформирован как объект исследования, эти ранние встречи в исторической перспективе стали рассматриваться как первые контакты Запада с буддизмом. До этого времени отдельные известия, получаемые от путешественников, торговцев и миссионеров, рассматривались как встречи Запада с неким общим недифференцированным «Востоком» [Almond 1988, pp. 7–8]. Однако постепенно складывалось понимание, что различные культы и учения, встречающиеся в разных странах Азии, имеют общее происхождение, и значительную роль в возникновении такого понимания играло колониальное продвижение Англии и Франции в страны Азии.

Формирование буддизма как объекта исследования в XIX в. прошло две фазы. Первая заняла примерно первые четыре десятилетия XIX в. В это время буддизм был объектом, который располагался где-то на Востоке, отделенный географически и культурно и поэтому существующий как «Другой». Он конструировался через описания путешественников, дипломатов, миссионеров, солдат и т. д.

Это положение изменилось в течение последующей четверти века. Изначально пребывающий «где-то там» на Востоке в настоящем времени, через постепенное собирание, перевод и публикацию древних текстов, буддизм превратился в объект, основным местом которого стал Запад. Буддизм, который пришел к существованию к 1860-м гг., находился не на Востоке, а в восточных библиотеках и институтах Запада, в текстах и рукописях на столах западных ученых. Буддизм стал текстуальным объектом, подвергшимся определению, классификации и интерпретации через свои собственные тексты. К этому времени реальный буддизм, существующий «где-то там», предстал перед судом Запада, который один знал, каким

буддизм был, есть и должен быть. Запад контролировал текстуральное прошлое буддизма и благодаря этому постиг его сущность, почти утерянную на Востоке [Almond 1988, pp. 12–13].

Работа Бюрнуфа «Введение в историю индийского буддизма» сыграла важнейшую роль в возникновении буддизма как текстового объекта. Бюрнуф был первым из западных ученых, кто начал работать непосредственно с санскритскими буддийскими рукописями, и до появления в 1870–1880-х гг. первых работ Д.Т. Рис-Дэвидса «Введение...» оставалось важнейшим научным исследованием, основанным на работе с первоисточниками¹⁰.

Для того чтобы более полно представить картину европейской буддологии ко времени написания «Введения...», нужно сказать о предшественниках и современниках Бюрнуфа, на работы которых он опирался. Во время его жизни интерес в Европе к буддизму был невелик, и всего несколько ученых работали в этом направлении.

Прежде всего нужно назвать французского синолога Ж.-П. Абель-Ремюза (1788–1832), первого заведующего кафедрой синологии в Колледж де Франс. В 1836 г. в Париже был издан выполненный им перевод на французский язык «Записок о буддийских странах» китайского паломника Фа Сяня (ок. 337 – ок. 422)¹¹. В этих «Записках» содержались сведения о состоянии буддизма в Индии и на Цейлоне начала V в. Сами записки Фа Сяня невелики по объему, но перевод сопровождался большим количеством примечаний, где пояснялись различные буддийские термины, учения и имена. До появления в 1844 г. работы самого Бюрнуфа это была наиболее ценная европейская работа по буддизму.

Большое значение для Бюрнуфа имели работы Исаака Якова (Якова Ивановича) Шмидта (1779–1847), русского востоковеда голландского происхождения. Шмидт издал несколько работ по монгольской и тибетской истории и грамматике и считается основателем изучения Тибета и Монголии в России. Он выполнил пере-

¹⁰ Предшественником Д.Т. Рис-Дэвидса можно считать англиканского миссионера на Цейлоне Спенса Харди (1803–1868), чьи работы получили известность на Западе. Однако Харди не знал пали и основывался на поздних сингальских сочинениях.

¹¹ После преждевременной смерти Абель-Ремюза над переводом работал немецкий востоковед Генрих Юлий Клапрот (1783–1835), а после его смерти работу окончательно завершил и издал в 1836 году французский востоковед Эрнест-Огюстен Ксавье Клерк де Ландрес (1800–1862). См.: Foé Koué Ki, ou Relations des royaumes bouddhiques: voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IV^e siècle, par Chy Fa Hian / Traduit du Chinois et Commenté par M. Abel Rémusat. Paris: l'Imprimerie Royale, 1836 (Foé Koué Ki – в русской транскрипции Фо го цзи 仏国記).

вод на немецкий язык таких произведений, как «Алмазная сутра», «Сутра о мудрости и глупости», монгольской хроники «Эрденийн тобчи» («Драгоценная пуговица», 1662). Публиковал Шмидт и статьи о буддизме махаяны, его работы высоко оценивал Бюрнуф.

Главным источником Бюрнуфа по тибетскому буддизму был венгерский ученый Александр (Шандор) Чома де Кереш (1784–1842). Поиски родины венгерского народа привели его в Гималаи, в Ладакх, где он изучал тибетские тексты с 1823 по 1830 г., позднее он поселился в Калькутте. Его очерки о тибетском буддизме печатались в «Журнале Азиатского общества Бенгалии» и «Азиатских исследованиях» (подробнее о жизни и работах Чома де Кереша см. [Гунский 2022]).

В области буддизма тхеравады Бюрнуф во многом полагался на работы британского чиновника, служившего на Цейлоне, Георга Тернера. В 1833–1834 гг. Тернер опубликовал перевод первых двадцати глав исторической хроники Цейлона «Махавамса». Она содержала описание жизни и учения Будды и процесс передачи буддийского учения из Индии на Цейлон. Переводу предшествовал обширный очерк палийской буддийской литературы, кроме того, Тернер печатался в «Журнале Азиатского общества Бенгалии» [Lopez 2010, pp. 21–22].

Из сказанного выше наглядно видно, что изучение буддизма началось со стран, периферийных по отношению к Индии. В самой Индии буддизм исчез за несколько столетий до появления там европейцев, и собственно индийские буддийские тексты были неизвестны. Их обнаружил резидент Ост-Индской компании в Непале Брайан Хьютон Ходжсон (1800–1894). Непал в то время был закрытым государством, почти неизвестным Европе. Здесь, на окраине индийского субконтинента, сохранилась непрерывная традиция индийской махаяны, когда-то процветавшая в Северной Индии. Ходжсон сумел понять важность этого обстоятельства и приложил максимум усилий для сбора сведений о местной традиции и приобретении рукописей буддийских санскритских сочинений, которые он затем переправлял в европейские научные центры. Всего он отправил в Европу более 400 рукописей, содержащих важнейшие буддийские тексты. В качестве примера можно назвать: *Аштасahasрика-праджняпарамита-сутру* – один из самых ранних и важных текстов литературы совершенной мудрости (праджняпарамиты); *Гандавьюху* – текст, который излагает наиболее глубокое учение Будды, согласно китайской школе *Хуаянь*; *Сукхавативьюху* – базовый текст буддизма Чистой Земли (амитаизма); *Ланкаватара-сутру* – важнейший текст школ *Йогачара* и *Чань*; *Гухьясамаджа-тантру* – одну из самых влиятельных буддийских тантр; *Лалитавистару* – поэтически украшенную литературную биогра-

фию Будды; *Саддхармапундарика-сутру* («Сутру Лотоса») – вероятно, самый влиятельный буддийский текст в истории¹².

88 рукописей Ходжсон послал в Азиатское общество Парижа, и 59 – непосредственно Бюрнуфу, поскольку последний оказался единственным специалистом, проявившим интерес к открытию Ходжсона (как мы уже отмечали, интерес к буддизму в то время в Европе отсутствовал). Работа над этими рукописями составила основу буддологических исследований Бюрнуфа.

Представления о буддизме на Западе к началу научной деятельности Бюрнуфа

Приведем еще кратко те мнения и теории о буддизме, которые существовали в Европе в начале XIX в. и на фоне которых происходило становление научной буддологии. Вопрос о происхождении буддизма в это время еще не был как-либо однозначно решен. В основном было признано, что основатель этого учения является человеком, а не идолом, поскольку предания о жизни Будды были уже достаточно известны. Родиной буддизма чаще всего считалась Индия, хотя по этому поводу высказывались разные мнения. В частности, довольно долгое время существовала теория о том, что Будда был африканцем по происхождению, египтянином или эфиопом. Одним из первых эту теорию выдвинул немецкий путешественник Э. Кемпфер (1651–1716), позднее ее поддерживали еще несколько известных авторов. Основанием для данной теории было то обстоятельство, что на статуях Будда изображался с толстым носом и губами, а волосы у него были закручены. Также сходство видели в том, что Будда, как и египетские жрецы, признавал перерождения. Таким образом, предполагалось, что Будда пришел в Индию из Африки, и уже из Индии его учение распространилось дальше (подробнее см. [Lopez 2013, pp. 130–146]).

Довольно долгое время в европейской науке существовала теория двух Будд. Наиболее известным ее проponentом был сэр Уильям Джонс (1744–1794), известный английский востоковед. Теория двух Будд основывалась в основном на том, что в индуизме Будда был признан девятой *аватарой* Вишну, и соответственно, один Будда, более древний, рассматривался как *аватара* Вишну, а второй, живший позднее, – как основатель буддизма. Существовали и более экзотические теории, вплоть до отождествления Будды с древнескандинавским богом Одинем [Lopez 2013, pp. 146–156].

¹² Hunter W.W. Life of Brian Houghton Hodgson: British Resident at the Court of Nepal. London: J. Murray, 1896. P. 337–356.

Кроме того, в начале XIX века в Европе в полной мере отсутствовало понимание соотношения между буддизмом и брахманизмом, а также процесса распространения буддизма в Индии и за ее пределами. Постепенно знания о буддизме накапливались, но ко времени Бюрнуфа эти вопросы все еще оставались актуальными.

Основные характеристики буддизма в работе «Введение в историю индийского буддизма»

Работа Бюрнуфа «Введение в историю индийского буддизма» достаточно велика по объему, в ней более 600 страниц. Примерно половину ее объема составляют переводы фрагментов буддийских текстов либо их краткие пересказы, таким образом, «Введение...» является одновременно и антологией буддийских текстов, до этого совершенно неизвестных европейцам¹³. Во введении к работе

¹³ В целом «Введение...» делится на две части, или «Меморандума». Первый небольшой «Меморандум» носит вступительный характер. Здесь Бюрнуф отмечает, что многие буддийские сочинения Китая и Тибета являются переводами санскритских произведений (тогда это еще не было ясно). Второй «Меморандум» разбит на семь глав. Во вводной главе Бюрнуф описывает имеющиеся манускрипты и рассматривает традиционные классификации буддийских сочинений. Далее главы идут по разрядам текстов – «Сутры, или Беседы Шакьи», «Виная, или дисциплина», «Абхидхарма, или Метафизика», «Тантры», «Произведения, имеющие автора» (это комментаторские трактаты), заключительная глава носит исторический характер. Под Абхидхармой в данном случае Бюрнуф подразумевает сутры Праджняпарамиты, «совершенной мудрости». Тантры Бюрнуф оценил крайне отрицательно, охарактеризовав их как специфические сочинения, в которых «культы странных и ужасающих богов соединились с системой монотеизма и другими изобретениями Северного буддизма, такими как теории высшего будды и сверхъестественных будд и бодхисаттв». Бюрнуф посчитал, что «для грубых и невежественных умов такие книги, безусловно, имеют большую ценность, чем моральные легенды первых дней буддизма», и отметил, что на Цейлоне и в странах ЮВА эти сочинения и культы неизвестны (*Burnouf E. Introduction to the history... P. 479–481*). В заключительной исторической части Бюрнуф пытался связать различные разряды буддийских сочинений с тремя буддийскими соборами, однако эти построения носят гипотетический характер. Нужно отметить, что собрание рукописей Ходжсона не было случайным, он попросил одного из непальских пандитов составить список самых важных буддийских сочинений и приобрел рукописи по этому списку. Таким образом, в определенном смысле коллекция Ходжсона представляла собой «канон» непальского буддизма,

Бюрнуф сразу постулирует основные положения, которых он придерживается: буддизм – это полностью индийское явление; буддизм был рожден на земле Индии и здесь он процветал на протяжении около двух тысяч лет¹⁴.

Кроме того, в своей работе Бюрнуф много рассуждает про исторические обстоятельства и социальную среду рождения буддизма (в основном в разделах, посвященных сутрам и винае). Тем самым Бюрнуф вписывает буддизм в общую индийскую историю. Следует отметить, что в 1837 г. были прочитаны наскальные эдикты индийского императора Ашоки, что для своего времени являлось научной сенсацией. Было установлено время правления Ашоки, благодаря этому стало возможным научное исследование домусульманского прошлого Индии, ранее практически неизвестного. Работа Бюрнуфа находилась в русле тенденции по возвращению индийской истории, и около семидесяти страниц в ней занимают переводы буддийских легенд об императоре Ашоке¹⁵.

Основные подходы Бюрнуфа к буддизму можно сформулировать следующим образом. Буддизм является индийской религией, а Будда – исторической фигурой, учителем религии или скорее моральной философии, в которой почти не имеют значения догматы, ритуалы и метафизические спекуляции, в отличие от брахманизма¹⁶. Учение Будды было открыто для всех людей, независимо от их богатства, социального статуса, касты или пола¹⁷. Первоначальный древний буддизм, «человеческий буддизм», состоял почти полностью из очень простых норм морали, а догматика исчерпывалась тем, чтобы верить в Будду, человека, достигшего такой степени знания и добродетели, что может служить образцом для каждого человека. Лишь позднее в буддизме развилась сложная метафизика, в то время как мораль стала приходить в упадок¹⁸.

Бюрнуф пишет, что Будда жил, учил и умер как философ, и первые его последователи не пытались сделать из него бога. Будда не создавал нового культа, он ценил соблюдение моральных норм гораздо выше, чем выполнение религиозных обрядов. Религиозное поклонение в буддизме крайне просто и состоит в основном в подношении цветов и благовоний в сочетании с песнями и молитвами. Объектом поклонения служат либо изображения Будды, либо

что и давало Бюрнуфу основания для попытки исторического анализа данного собрания рукописей.

¹⁴ *Burnouf E.* Introduction to the history... P. 51.

¹⁵ *Ibid.* P. 345–408.

¹⁶ *Ibid.* P. 327–328.

¹⁷ *Ibid.* P. 213–215.

¹⁸ *Ibid.* P. 328.

частицы его останков (*шарира*). В буддизме нет кровавых жертвоприношений, и принесенные жертвы не подносятся богам посредством сжигания¹⁹ (как в брахманизме и, отметим еще, ветхозаветном иудаизме).

Во «Введении...» отсутствуют прямые сравнения биографий Будды и Христа (такие сравнения стали популярны позднее), однако присутствуют аллюзии на евангельские тексты и события. Так, Бюрнуф приводит эпизод из *авадан*, в котором Ананда, любимый ученик Будды, встречает девушку из низкой касты, набирающую воду в колодце, и просит у нее напиться. Девушка отвечает, что он будет осквернен, если примет от нее воду. Ананда возражает, что он не интересовался кастой девушки, а просто попросил воды. В дальнейшем после ряда событий девушка принимает учение Будды²⁰. Для читателей того времени этот сюжет не мог не обратить на себя внимание сходством с евангельским сюжетом встречи Христа и самарянки.

Таким образом, Будда у Бюрнуфа предстает как религиозный реформатор по отношению к брахманизму, выступающий против наследственной кастовой религии, передающейся небольшому кругу избранных учеников и связанной со сложным культом и кровавыми жертвоприношениями²¹. Подобным же образом Иисус выступал реформатором по отношению к иудейской религии своего времени. Позднее такое сравнение использовалось достаточно часто, а в протестантских странах возникло еще одно сравнение. Брахманизм с его сложным ритуалом сравнивался с католической церковью, а Будда – с религиозным реформатором типа Лютера [Lopez 2016, p. 92].

У Бюрнуфа намечены все линии, которые позднее были развиты в теории так называемого «исторического Будды», за исключением, может быть, одного заметного отличия – у авторов этого направления Будда обычно назывался по обиходному имени Гаутама (потомок Готамы)²², подобно тому как у авторов теории

¹⁹ Ibid. P. 329–330.

²⁰ Ibid. P. 222.

²¹ Бюрнуф отмечает при этом, что Будда не выступал с какими-либо политическими заявлениями против кастовой системы (*Burnouf E. Introduction to the history... P. 226*).

²² Д.Т. Рис-Дэвидс специально пояснял свое предпочтение имени «Гаутама», считая, что оно использовалось при жизни Будды. Остальные имена Будды – это громкие титулы, присвоенные ему последователями, и даже личное имя Сиддхартха может являться позднейшим изобретением (*Рис-Дэвидс Т.В. Буддизм: Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. СПб., 1901. С. 30–31*).

«исторического Иисуса» обычно используется имя Иисус. Бюрнуф предпочитал использовать имена *Шакья* или *Шакьямуни* – мудрец из племени *Шакья*²³.

В целом «Введение в историю индийского буддизма» Бюрнуфа сыграло важнейшую роль в демифологизации и гуманизации образа Будды, и такой подход стал общепринятым в западной буддологии на долгое время. Влияние Бюрнуфа в значительной степени можно объяснить тем обстоятельством, что его подходы в основном совпадали с методами библейской критики и либеральной теологии, значительно повлиявшими на общее развитие гуманитарной науки XIX в. В этом случае сущность религии отождествлялась с учением основателя этой религии, и с помощью историко-филологических методов подлинное «первоначальное» учение отделялось от искажающих его позднейших наслоений. На первый план выдвигалась морально-этическая сторона религии, отрицались ритуалы, чудеса и сложная схоластика. Аналогичные подходы позднее были характерны для так называемой «палийской школы» буддологии, виднейшими представителями которой являлись Т.В. Рис-Дэвидс (1843–1922) и Г. Ольденберг (1854–1920) (об их методах см. [Лысенко 1994, с. 34]). Представляется, что широкая популярность «палийской школы» в конце XIX в. послужила основной причиной того, что пионерская работа Бюрнуфа со временем оказалась забытой, поскольку представители этого направления разделяли общие подходы к буддизму, сформулированные Бюрнуфом, однако палийские тексты содержали гораздо более богатый исторический материал по сравнению с санскритскими текстами, над которыми работал Бюрнуф. Сам Бюрнуф с течением времени все более активно использовал палийские источники.

Общие подходы Бюрнуфа, в свою очередь, могли оказать влияние на концепции «исторического Иисуса», поскольку в число его ближайших учеников входил Ренан, один из наиболее известных авторов такого рода исследований. Вероятно, здесь лучше говорить не о конкретных влияниях, но об общей интеллектуальной атмосфере XIX в. с его идеями Просвещения, стремлением к рациональной религии, критическим отношением к христианству в его институциональных формах²⁴.

Все сказанное выше можно проследить в процессе работы Бюрнуфа над санскритскими сочинениями. Дело в том, что подав-

²³ *Burnouf E. Introduction to the history... P. 116.*

²⁴ Бюрнуф во время одной из бесед с Максом Мюллером так охарактеризовал себя: «Я брахман, буддист, зороастриец; я ненавижу иезуитов» (*Müller G. The life and letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller. Vol. 1. London: Longmans, 1902. P. 34*).

ляющее большинство рукописей, бывших в его распоряжении, содержали тексты махаяны. В них предстал образ Будды как мифологического вселенского существа, окруженного бесконечным сонмом божеств и бодхисатв, совершающего чудеса космического масштаба. Этот образ кардинально отличался от того, которому в своем «Введении...» отдавал предпочтение Бюрнуф.

Важным решением Бюрнуфа было разделение имеющихся у него сутр на две категории: первые он называл «простыми», а вторые – «пространными» (буддийское соответствие этого термина – *вайпуля*, этот эпитет часто относится к сутрам махаяны)²⁵. Под «простыми» сутрами Бюрнуф понимал *аваданы* – жанр буддийской литературы, обычно переводимый как «легенды», по структуре и содержанию во многом соответствующий *джатакам* (рассказам о прошлых рождениях) палийского канона. *Аваданы* отличались от махаянских сутр как по содержанию, так и по простоте и ясности языка²⁶. Простые сутры Бюрнуф считал более древними и аутентичными в том смысле, что они восходят непосредственно к Будде и его первым ученикам²⁷. В них Будда показан как странствующий учитель, проповедующий в окружении учеников в реальном древнеиндийском обществе. Хотя в учении Будды присутствуют элементы метафизики, прежде всего оно касается вопросов морали. В своей теории добродетелей Будда на первое место ставит даение терпение и целомудрие²⁸.

Пространные сутры относятся к более позднему периоду, они написаны украшенным литературным стилем, полны сложной метафизики и фантастической мифологии²⁹.

Бюрнуф в ходе работы над текстами явно предпочел простые сутры «пространным». Когда первая порция рукописей прибыла в Париж, Бюрнуф начал их изучение с сутр *праджняпарамиты* –

²⁵ Burnouf E. Introduction to the history... P. 117.

²⁶ Бюрнуф основывался по большей части на сборнике легенд под названием *Дивьявадана*, содержащим 38 историй. Сюжеты этого сборника частично совпадают с историями, содержащимися в Винае школы *муласарваствивы*, и таким образом восходят к первым векам нашей эры, но сам сборник представляет собой позднюю непальскую компиляцию, видимо, XVII в. [Dibeltulo 2017, pp. 10–11]. В распоряжении Бюрнуфа также был сборник из ста авадан *Аваданашатака*, датировка этого сборника колеблется от I до V–VI вв. (The Princeton dictionary of Buddhism / Ed. by R.E. Buswell Jr., D.S. Lopez Jr. Princeton: Princeton University Press, 2014. P. 167).

²⁷ Burnouf E. Introduction to the history... P. 141, 157.

²⁸ Ibid. P. 158–159.

²⁹ Ibid. P. 145, 158–160.

«совершенной мудрости», однако они быстро его разочаровали. Эти сутры были очень велики по объему, но содержали огромное количество повторов, восхваляли достоинства «совершенной мудрости», достоинства бодхисатв, которые практикуют «совершенную мудрость», но ничего не говорили о том, что такое собственно «совершенная мудрость». Бюрнуф отложил сутры *праджняпарамиты* и начал читать «Сутру Лотоса». Бюрнуф увлекся этим текстом, поскольку он обладал литературными достоинствами, имел сюжет и содержал риторические элементы – сравнения, которые Бюрнуф назвал притчами по аналогии с евангельскими притчами.

Бюрнуф закончил перевод «Сутры Лотоса» в 1839 г. Он напечатал перевод в типографии в 1841 г., однако отпечатанные листы были отложены. Было ясно, что без введения и комментариев текст будет непонятен для европейского читателя. Бюрнуф начал работать над вводным текстом к переводу и в результате через три года он написал «Введение в историю индийского буддизма». Однако за это время внимание Бюрнуфа привлекли «простые сутры», и, собственно, во «Введении...» почти ничего не говорится о «Сутре Лотоса». Тот образ Будды, который Бюрнуф представил во «Введении...», был основан на материале простых сутр.

Тем не менее Бюрнуф продолжил свою работу над комментариями и приложениями к «Сутре Лотоса». Этот перевод был издан в 1852 г., уже после его смерти. Издание содержало около 900 страниц, из которых чуть менее 300 занимал собственно перевод, около 150 страниц – комментарии, и примерно 500 страниц составляли 21 «Приложение». «Приложения» представляли собой отдельные эссе, посвященные различным буддийским терминам и концепциям, но только два из них были связаны с «Сутрой Лотоса» и вообще с сутрами махаяны. В основном «Приложения» основывались на «простых сутрах» и палийских текстах, и в этом отношении были еще дальше от содержания «Сутры Лотоса», чем «Введение в историю индийского буддизма» (подробнее о работе Бюрнуфа над переводом «Сутры Лотоса» см.: [Lopez 2016, pp. 89–107]).

Возвращение Бюрнуфа в современную научную мысль

Работа Бюрнуфа важна не только в историческом плане. Издание английского перевода «Введения...» Бюрнуфа вернуло интерес к его работам и позволило по-новому взглянуть на некоторые связываемые с его именем идеи, прежде всего на упомянутую концепцию «исторического Будды». Некоторые исследователи обратили внимание, что хотя Будда Шакьямуни уже почти двести лет

признается реально жившим человеком, до сих пор не открыто ни одного исторического факта, подтверждающего его существование. На этом основании они предложили пересмотреть сложившуюся точку зрения и признать Шакьямуни мифологической фигурой [Drewes 2017]. Другие авторы постарались заново переосмыслить и сформулировать аргументы в пользу реального существования основателя буддизма [Wupne 2019; Levman 2019].

Еще один заслуживающий упоминания момент связан с тем, что Бюрнуф является первым автором, разделившим буддизм на «Южный» и «Северный». В рамках этой классификации «Южный» буддизм, распространенный на Шри-Ланке и странах Юго-Восточной Азии, характеризовался как более аутентичный, близкий первоначальному рациональному и моральному учению Будды. «Северный» буддизм, распространенный в Китае, Тибете, Монголии и Японии, рассматривался как поздняя, вырожденная форма буддизма, сосредоточенная на религиозном поклонении и культе. Эта классификация просуществовала почти весь XIX век, но постепенно оказалась замененной другой парной классификацией, разделением буддизма на «хинаяну» и «махаяну». Географически эта термины покрывали те же самые регионы, но смысл классификации кардинально изменился. «Хинаяна» стала означать ригористический и индивидуалистический путь спасения, доступный только монашеской элите. «Махаяна» же стала означать широкий альтруистичный путь, предназначенный для всеобщего спасения, и прежде всего для буддистов-мирян. В западном представлении новая классификация хорошо координировала с теми изменениями в христианстве, которые произошли во время Реформации. Распространение новой таксономии связывают, в частности, с деятельностью японских ученых, в конце XIX в. включившихся в мировую буддологию³⁰. Подобное изменение в способе классификации буддийских учений можно рассматривать как один из примеров того явления, которое иногда называют «стратегическим оксидентализмом»³¹, когда мыслители стран Азии, используя и модифицируя схемы западных ученых-ориенталистов, стремились переформатировать западные дискурсы, в данном случае дискурс о буддизме.

Новое прочтение «Введения в историю индийского буддизма», на наш взгляд, позволяет несколько иначе взглянуть и на судьбу этого произведения в России. «Введение...» достаточно

³⁰ The Princeton dictionary of Buddhism... P. 904.

³¹ Этот термин появился в статье, посвященной стратегии японской делегации во время Первого Всемирного Парламента религий в Чикаго 1893 г. [Ketelaar 1991].

быстро стало известно здесь. Первый небольшой обзор этой работы появился в «Журнале Министерства народного просвещения» в апреле 1845 г.³² «Введение...» цитирует архиепископ Нил (Исакович) в одной из первых больших отечественных работ по буддизму³³. Естественно, что работу Бюрнуфа хорошо знали профессиональные отечественные востоковеды. В.П. Васильев назвал «Введение...» самым знаменитым сочинением из всего, написанного в области буддизма учеными России, Англии, Германии и Франции, и признавал, что знакомство с ним намного подвинуло его в понимании этой веры³⁴. Один из самых интересных эпизодов, связывающий работу Бюрнуфа и отечественного читателя, относится к биографии Л.Н. Толстого. Как известно, Толстой активно интересовался восточными учениями, в том числе и буддизмом. П.И. Бирюков, друг и последователь Толстого, в своей биографии великого писателя приводит список книг, оказавших значительное («огромное») влияние на Толстого. В их число вошла работа Бюрнуфа о Будде³⁵. В аналогичном списке, встречающемся в переписке Толстого, просто говорится про работу «*О Будде. Француза известного (забыл)*», причем здесь уточнено, что это произведение оказало на него влияние в период с 50-го до 63-го года жизни (1878–1891 гг.)³⁶. Этот вопрос подробно рассматривался в статье известного индолога С.Д. Серебряного. В качестве подразумеваемой работы Бюрнуфа он называет перевод «Сутры Лотоса» издания 1852 г., поскольку название «Лотос» упоминалось в переписке Н.Н. Стасова и Толстого. Однако Серебряный признает, что нет прямых свидетельств того, что Толстой читал эту книгу, и ему не удалось обнаружить какого-либо влияния «Сутры Лотоса» в произведениях Толстого [Серебряный 2016, с. 17]. Исходя из самого содержания «Сутры Лотоса», нам представляется, что это произведение никак не могло оказать «огромного» воздействия на Толстого. Крайне мифологизированный Будда «Сутры Лотоса», окруженный огромными собраниями человеческих и нечелове-

³² Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 46. Разд. 7. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1845. С. 5–8.

³³ Нил (Исакович), архиеп. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858. С. 329.

³⁴ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Т. 1. СПб.: Тип. Акад. наук, 1857. С. V.

³⁵ Бирюков П.И. Биография Льва Николаевича Толстого. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. Т. 3. С. 141.

³⁶ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 66. М.: Гослитиздат, 1953. С. 68.

ческих существ³⁷, был совершенно чужд восприятию Толстого. На наш взгляд, если говорить о работе Бюрнуфа, речь может идти именно о «Введении...», второе издание которого вышло в 1876 г. Представленный там образ Будды как учителя морали, бедного, аскетичного, проповедующего простые правила поведения, был Толстому гораздо ближе к пониманию. Во «Введении...», помимо евангельских аллюзий, встречаются фрагменты, которые выглядят совершенно «по-толстовски»; например, история с Пурной, одним из учеников Будды, который собирается поселиться в стране, населенной крайне жестокими жителями, и бескомпромиссно практиковать непротivление злу насилием, не допуская никакой дурной мысли даже в случае возможных истязаний и убийства³⁸. Безусловно, вышесказанное является всего лишь гипотезой, основанной на содержании работ Бюрнуфа. Тем не менее нам она представляется вполне соответствующей общим подходам Толстого к религии и деятельности нравственных учителей человечества.

Приведенные примеры не исчерпывают тех вопросов, которые могут возникнуть при внимательном прочтении «Введения в историю индийского буддизма». Однако они показывают, что обращение к базовым работам, задавшим научную парадигму в своей области исследований, всегда может принести новые результаты либо привести к пересмотру устоявшихся концепций.

³⁷ Вот фрагмент описания Будды с начальных страниц «Сутры Лотоса»: «Будда, окончив проповедь этой Сутры, воссел, скрестив ноги, и вступил в самадхи “Опора на бесчисленные значения”... В это время с неба дождем полились цветы мандарава, махамандарава, манджушака, махаманджушака и осыпали Будду и великое собрание, а весь мир Будды сотрясся шестью способами. В это время [присутствовавшие] на собрании бхикшу, бхикшуни, упасики, упасики, боги, драконы, якши, гандхарвы, асуры, гаруды, киннары, махораги, люди и не-люди, а также малые цари и святые цари, вращающие Колесо, — все на этом великом собрании обрели то, чего никогда не имели... В это время Будда, испустив луч света из [завитка] белых волосков между бровей, озарил восемнадцать тысяч миров на востоке, и не было [места, которого бы этот свет] не достиг: внизу [он достиг] ада Авичи,верху — неба Акаништха...» (Сутра о бесчисленных значениях; Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы; Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудростью / Пер. с кит. А.Н. Игнатович. М.: Янус-К, 1998. С. 84).

³⁸ *Burnouf E. Introduction to the history... P. 261–262.*

* * *

Мы рассмотрели тот образ буддизма, который Бюрнуф представил на страницах своего «Введения...», и постарались показать ход его мысли. При изучении буддийских рукописей Бюрнуф прошел путь от сутр махаяны к более ранним текстам, *авадана*м и палийским суттам, которые и послужили основным источником его интерпретации буддизма. Направление, заданное Бюрнуфом, соответствовало и определяло общее движение европейских исследований в сторону гуманизированного «исторического Будды» и в целом того образа буддизма, который сложился на Западе к концу XIX в. Нетрудно заметить, что это движение шло в обратном направлении по отношению к развитию исторического буддизма, которое происходило в сторону текстов и учений махаяны и созданию образа вселенского Будды.

Работа Бюрнуфа заложила основы современной буддологии, а методы интерпретации буддийских текстов, примененные Бюрнуфом, надолго получили признание в европейской науке. Она не потеряла своего значения и в настоящее время, в основном в связи с активным изучением процессов модернизации буддизма.

В научной и популярной литературе буддизм долгое время представлялся как некая особая религия, «научная» или «философская». В буддизме будто бы нет места предрассудкам и религиозному поклонению, он отрицает слепое подчинение авторитетам и совместим с научными достижениями, его учение основано не на догмах и вере, а на личном опыте, обретаемом в ходе глубокой медитативной практики.

Такой несколько идеалистичный взгляд на буддизм стал меняться в последней четверти XX в. Это было вызвано полевыми исследованиями, проводимыми в странах Юго-Восточной Азии, переосмыслением научных установок после появления работы Саида «Ориентализм», а также общим накоплением знаний о буддийских учениях и практиках. Возникло понимание, что современный образ буддизма был сформирован в ходе модернизации стран Азии, вызванной колониальным движением западных стран на восток. Буддизм в это время оказался в глубоком кризисе, обусловленном колониальным управлением, давлением христианской миссии, а иногда и прямыми правительственными репрессиями, как в Японии после революции Мэйдзи. В этих условиях модернизация буддийского учения стала жизненно важной необходимостью; при этом необходимо было учитывать господствующие интеллектуальные течения эпохи и тот образ буддизма, который сложился на Западе. В XIX в. там господствовала концепция чистого «первоначального» буддизма,

возникновение которой обычно связывается с палийской буддологической школой, но восходящей в своих истоках к работе Бюрнуфа.

При этом если в мировой научной литературе изучение буддийского модернизма уже сформировалось как отдельное научное направление и многие аспекты модернизации буддизма хорошо изучены, то в отечественной буддологии данное направление исследований находится в процессе становления (обзор основных западных концепций модернизации буддизма и состояния отечественной науки в этой области см.: [Гунский 2021]). В этом отношении освоение научного наследия Бюрнуфа для отечественной буддологии представляется вполне актуальным.

Нужно отметить еще один важный момент. Представление о буддизме как «философской» религии по сути маргинализировало буддийский культ и вообще религиозную составляющую буддизма. Как правило, все проявления буддийского культа и религиозного поклонения относились к области «народной» религии (в отечественных исследованиях данное представление восходит к работам Розенберга³⁹). Ч. Холиси в известной статье «Пути, принятые и не принятые, в изучении буддизма тхеравады» [Hallisey 1995] говорит о том, что в XIX в. христианские миссионеры, первыми начавшие изучать цейлонский буддизм, в своих исследованиях использовали средневековую сингальскую литературу, описывали буддийский культ и ритуал и буддийскую космологию. Когда же началось научное изучение буддизма тхеравады Д.Т. Рис-Дэвидсом и «Обществом палийских текстов», то предпочтение было отдано изучению палийского канона и реконструированному на его основе «первоначальному» буддизму, сводимому к рациональной философии и морали. Еще раньше подобный же выбор сделал и Бюрнуф, отложивший религиозно насыщенные тексты махаяны и отдавший предпочтение «простым» сутрам. Как мы видели, этот выбор определялся интеллектуальной атмосферой XIX в.

Со временем концепция «первоначального буддизма» потеряла свое влияние, однако в XX в. ведущим направлением буддологических исследований оставалось изучение философских школ и учений буддизма. Тем не менее в связи с переосмыслением методологических установок в последние десятилетия появилось значительное количество публикаций, посвященных религиозной составляющей буддизма. Можно назвать такие направления, как исследования буддийского культа мощей-*шарира*, «культа книг» (религиозного почитания священных текстов), буддийского ритуала, в том числе в таких направлениях, как *чань/дзэн*,

³⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 78, 203.

в XX в. считавшихся антиритуальными. В отечественных исследованиях религиозная сторона буддизма остается малоизученной, хотя и появляются отдельные публикации в этой области (здесь можно назвать недавнюю работу о культе волос Будды [Александрова 2022]). На наш взгляд, и в этом отношении работа Бюрнуфа сохраняет свою актуальность, поскольку она является поворотной точкой, задавшей определенное направление исследований; понимание исторической обусловленности сделанного выбора позволяет увидеть возможность других подходов, в частности связанных с изучением буддизма как религии, насыщенной многочисленными культами, ритуалами и разнообразными формами религиозной деятельности.

Литература

- Александрова 2022 – Александрова Н.В. Волосы Будды: культ, житийный нарратив, паломническая традиция (IV–IX вв.) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2022. № 1. С. 30–43.
- Воробьева-Десятовская 2008 – Воробьева-Десятовская М.И. «Лотосовая сутра» в Европе: Первый перевод с санскрита // *Письменные памятники Востока*. № 1(8). СПб.: Изд. фирма «Восточная литература», 2008. С. 170–172.
- Гунский 2021 – Гунский А.Ю. «Протестантский буддизм», «креольская вера» и буддийский модернизм: Концепции модернизации буддизма в работах зарубежных буддологов последней трети XX в. // *Современные востоковедческие исследования*. 2021. № 3(1). С. 55–73.
- Гунский 2022 – Гунский А.Ю. Александр Чома де Кереш (1784–1842) и начало современной тибетологии // *Религиоведческие исследования*. 2022. № 2 (26). С. 42–63.
- Историография 2002 – Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. В.И. Кузицина. СПб.: Алетейя, 2002. 303 с.
- Козлов 2020 – Козлов С.Л. Имплантация: очерки генеалогии историко-филологического знания во Франции. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 576 с.
- Лысенко 1994 – Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия: Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1994. 382 с.
- Серебряный 2016 – Серебряный С.Д. Лев Толстой и буддизм // *Вестник БГУ. Гуманитарные исследования Внутренней Азии*. 2016. Вып. 3. С. 10–24.
- Almond 1988 – Almond Ph.C. The British discovery of Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 186 p.
- Dibeltulo 2017 – Dibeltulo C.M. On Eugène Burnouf's simple sūtras // *Journal of Indian Philosophy*. 2017. Vol. 45 (3). P. 473–511.

- Drewes 2017 – *Drewes D.* The idea of the historical Buddha // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2017. Vol. 40. P. 1–25.
- Hallisey 1995 – *Hallisey Ch.* Roads taken and not taken in the study of Theravada Buddhism // Curators of the Buddha: the study of Buddhism under colonialism / Ed. by D. Lopez, Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 31–61.
- Ketelaar 1991 – *Ketelaar J.* Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of religions // Buddhist-Christian Studies. 1991. Vol. 11. P. 37–56.
- Levman 2019 – *Levman B.* The historical Buddha: response to Drewes // Canadian Journal of Buddhist Studies. 2019. Vol. 14. URL: <https://thecjbs.org/archive-document-details/?id=2> (дата обращения 25.03.2022).
- Lopez 2010 – *Lopez D.S., Jr.* Introduction to the translation // Burnouf E. Introduction to the history of Indian Buddhism. Chicago: University of Chicago Press, 2010. P. 1–28.
- Lopez 2012 – *Lopez D.S., Jr.* Burnouf and the birth of Buddhist studies // The Eastern Buddhist. New Series. 2012. Vol. 43. No. 1/2. P. 25–34.
- Lopez 2013 – *Lopez D.S., Jr.* From stone to flesh: a short history of the Buddha. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 304 p.
- Lopez 2016 – *Lopez D.S., Jr.* The Lotus Sutra: a biography. Princeton: Princeton University Press, 2016. 272 p.
- Wynne 2019 – *Wynne A.* Did the Buddha exist? // Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies. 2019. Vol. 19. P. 98–148.
- Yuyama 2000 – *Yuyama A.* Eugène Burnouf: the background to his research into the Lotus Sutra. Tokyo: Soka University, 2000. 192 p.

References

- Aleksandrova, N.V. (2022), “Buddha’s hair. Cult, hagiographic narrative, pilgrim’s tradition (4th – 9th centuries)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 30–43.
- Almond, Ph.C. (1988), *The British discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Dibeltulo, C.M. (2017), “On Eugène Burnouf’s simple sūtras”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 45, no. 3, pp.473–511.
- Drewes, D. (2017), “The idea of the historical Buddha”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 40, pp. 1–25.
- Gunskii, A.Yu. (2021), “ ‘Protestant Buddhism’, ‘Creole faith’ and Buddhist Modernism. Concepts of modernization of Buddhism in the works of foreign Buddhologists of the last third of the 20th century”, *Sovremennye vostokovedcheskie issledovaniia*, vol. 3, no. 1, pp. 55–73.
- Gunskii, A.Yu. (2022), “Alexander Csoma de Kőrös (1784–1842) and the beginning of scientific Tibetology”, *Religiovedcheskie issledovaniia*, vol. 26, no. 2, pp. 42–63.
- Hallisey, Ch. (1995), “Roads taken and not taken in the study of Theravada Buddhism”, in *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism*, University of Chicago Press, Chicago, USA, pp. 31–61.

- Ketelaar J. (1991), "Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of religions", *Buddhist-Christian Studies*, vol. 11, pp. 37–56.
- Kozlov, S. (2020), *Implantatsiia: ocherki genealogii istoriko-filologicheskogo znaniya vo Frantsii* [Implantation: essays on the genealogy of historical and philological knowledge in France], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Kuzishchin, V. (ed.) (2002), *Istoriografiia istorii Drevnego Vostoka: Iran, Sredniaia Aziia, Indiiia, Kitai* [Historiography of the history of the Ancient East: Iran, Central Asia, India, China], Aleteiia, Saint Petersburg, Russia.
- Lysenko, V.G, Terentyev, A.A. and Shokhin, V.K. (1994), *Ranniyaya buddiiskaya filosofiia. Filosofiia dzhainizma* [Early Buddhist philosophy. The philosophy of Jainism], Nauka, Moscow, Russia.
- Levman, B. (2019), "The historical Buddha: response to Drewes", *Canadian Journal of Buddhist Studies*, vol. 14, available at: <https://thecjbs.org/archive-document-details/?id=2> (Accessed 25 March 2022).
- Lopez, D.S. (2010), "Introduction to the translation", in Burnouf, E. *Introduction to the history of Indian Buddhism*, University of Chicago Press, Chicago, USA, pp. 1–28.
- Lopez, D.S. (2012), "Burnouf and the birth of Buddhist Studies", *The Eastern Buddhist. New Series*, vol. 43, no. 1/2, pp. 25–34.
- Lopez, D.S. (2013), *From stone to flesh: a short history of the Buddha*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Lopez, D.S. (2016), *The Lotus Sutra: a biography*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Serebrianyi, S.D. (2016), "Leo Tolstoy and Buddhism", *Vestnik BGU. Gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii*, no. 3, pp. 10–24.
- Vorob'eva-Desiatovskaia, (2008), "The 'Lotus Sutra' in Europe. The first translation from Sanskrit", in *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* [Written monuments of the East], vol. 8, no. 1, Vostochnaia literatura, Saint Petersburg, Russia, pp. 170–172.
- Wynne, A. (2019), "Did the Buddha exist?", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 19, pp. 98–148.
- Yuyama, A. (2000), *Eugène Burnouf: the background to his research into the Lotus Sutra*, Soka University, Tokyo, Japan.

Информация об авторе

Алексей Ю. Гунский, Институт восточной культуры, Самара, Россия; Россия, 443080, Самара, ул. Революционная, д. 70, лит. 1; gunsky@inbox.ru

Information about the author

Aleksei Yu. Gunskii, Institute of East Culture, Samara, Russia; bldg. 1, bld. 70, Revolyutsionnaya St., Samara, Russia, 443080; gunsky@inbox.ru

Обрядность в буддизме в интерпретации отечественной буддологии (1831–1991 гг.)

Юрий А. Парамошкин

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, kompas-el2.0@mail.ru*

Аннотация. Отношение к буддизму среди его исследователей различалось. В работах первых буддологов имело место разделение философских умопостроений буддийской религии и ее обрядовой стороны, причем последняя часто или подвергалась критике, или вообще оставалась без внимания. В послереволюционное время многие буддологические работы уделяли мало внимания ритуальной стороне буддизма, ситуация меняется лишь в послевоенные годы. В статье рассматриваются работы отечественных буддологов Российской империи и Советского Союза с 1831 по 1991 гг., где нижняя граница рассматриваемого периода это дата публикации первой академической работы по буддологии, а верхняя – распада СССР.

Ключевые слова: буддизм, буддология, история науки, обрядность, наука и религия

Для цитирования: Парамошкин Ю.А. Обрядность в буддизме в интерпретации отечественной буддологии (1831–1991 гг.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. № 1. С. 115–132. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-115-132

Ritualism in Buddhism in the interpretation of Russian buddhology (1831–1991)

Yuri A. Paramoshkin

St. Tikhons Orthodox University, Moscow, Russia. kompas-el2.0@mail.ru

Abstract. The attitude towards Buddhism among its researchers has always been different. In the works of the first Buddhologists there was a separation of the philosophical conceptions of the Buddhist religion and its ceremonial side,

and the latter was often either criticized or ignored altogether. In the post-revolutionary period many Buddhist works paid little attention to the ritual side of Buddhism, and the situation changed only in the post-war years. The article examines the works of domestic Buddhologists of the Russian Empire and the Soviet Union from 1831 to 1991, where the lower boundary of the period under consideration is the date of publication of the first academic work on Buddhology, and the upper one is the collapse of the USSR.

Keywords: Buddhism, Buddhology, history of science, ritual, science and religion

For citation: Paramoshkin, Yu.A. (2023), "Ritualism in Buddhism in the interpretation of Russian buddhology (1831–1991)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 115–132, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-115-132

На протяжении XVII–XVIII вв. границы Российской империи расширялись на Восток, в состав государства входили народы, исповедовавшие буддизм, что необходимо ставило вопрос об их интеграции в российское государство. Важную роль играл и внешнеполитический фактор. С середины XIX в. начинается противостояние за влияние на Тибет между Великобританией, стремившимся удержать свое влияние над ним Китаем и Российской империей¹.

Ввиду этого неудивительно, что буддологические изыскания, появившись в России, получили не только историко-культурное основание, но и поддержку со стороны государства. Одними из первых «полевых» ученых стали исследователи немецкого происхождения. Так, еще в 1768–1774 гг. в экспедиции по сбору материалов для Кунсткамеры принимал участие академик и этнограф Петр Симон Паллас, собравший одну из первых коллекций редких буддийских статуэток [Иванов 2009, с. 262–268], с 1779 по 1791 г. Иоганн Иериг, имевший звание переводчика Академии наук, возглавлял экспедиции в Бурятию, где занимался составлением словарей, переводом рукописей, собиранием образцов флоры и фауны [Шафрановская 1965, с. 155–163].

Российская буддология до 1917 г.

В 1831 г. в Санкт-Петербурге на Чтениях Императорской академии наук Яков Иванович Шмидт, востоковед и один из основа-

¹ См.: *Лепехов С.Ю.* Политика царского правительства по отношению к буддизму в Сибири в конце XIX – начале XX в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 52–60.

телей российского монголоведения, представил доклад «О некоторых основных положениях буддизма», заявив, что «большая часть изыскателей... ограничиваясь одними внешними обрядами Буддизма, не принимали на себя труда вникнуть в самую сущность оного»². Шмидт утверждает, что был первоначальный буддизм, расколовшийся впоследствии на две школы: «Свабгавиков»³ и «Аисварииков»⁴. Этот доклад является одной из первых академических работ по буддологии в России, и уже на его примере видно укоренившееся на протяжении XIX века среди российских буддологов невнимание к роли обряда в буддизме.

Одним из первых российских буддологов является Осип Михайлович Ковалевский (1801–1878). В 1836–1837 гг. выходит его двухтомная «Монгольская хрестоматия»⁵, в основу которой легли оригинальные буддийские тексты на монгольском языке. Также одним из главных трудов О.М. Ковалевского является изданная в 1837 г. «Буддийская космология». В ней ученый отмечает, что, изначально являясь философской сектой, буддизм, постепенно «переродившись в религию... под влиянием местного учения, подвергался некоторым изменениям, обогащаясь чуждыми для себя прибавлениями»⁶. Ставя перед собой задачу рекон-

² Шмидт Я.И. О некоторых основных положениях буддизма: Читано г-ном Шмитом в заседание 9-го декабря 1829 года // Чтения Императорской Академии наук в Санкт-Петербурге за 1829 и 1830 годы: Отд-ния наук ист., филол. и полит. Кн. 1. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1831. С. 40–41.

³ Свабгава, совр. Свабхава – собственная природа вещи, механизм ее существования. См.: Шохин В.К. Свабхава // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH018dd6ec76549db4276a3b8d> (дата обращения 04.02.2020).

⁴ Аисварика, совр. Айсварика – теистическая школа, признающая существование Ишвары – бога-творца мира. См.: Чудинов А.Н. Аис Варика // Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. URL: <http://rus-yaz.niv.ru/doc/foreign-words-chudinov/fc/slovar-192-3.htm#zag-991> (дата обращения 04.02.2020).

⁵ Эта двухтомная работа стала значимым трудом в области монгольской филологии. Важно отметить, что Ковалевский предлагал изучение монгольского языка посредством оригинальных буддийских текстов на монгольском языке, к которым он дает ценные комментарии. Стоит заметить, что помимо всеобщего признания, «Монгольская хрестоматия» получила высокую оценку Я.И. Шмидта. См.: Полянская О.Н. У истоков научного монголоведения в России: И.Я. Шмидт и О.М. Ковалевский // Монголика–XIII: Сб. ст. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. С. 10–12.

⁶ Ковалевский О.М. Буддийская космология // Учен. зап., издаваемые Казанским университетом. Казань, 1837. С. 18.

струировать буддийские представления об устройстве мира, Ковалевский также упоминает методы достижения верхних миров и царства «совершенной нирваны». Одним из способов является умножение добродетелей через принесение жертвы Будде, милостыни в пользу духовенства, почитание родителей и помощь живым существам⁷. Можно отметить, что Ковалевский в рамках данного исследования хотя и не придает большого значения исследованию обрядовой стороне буддизма, однако отмечает ее наличие.

Ученик Ковалевского, академик Василий Павлович Васильев (1818–1900) в 1840–1850 гг. работает в составе русской православной миссии в Пекине, где ведет подробные историко-культурные дневниковые записи [Ермакова 1998, с. 152]. Собранные Васильевым данные [Валеев, Федорченко 2014, с. 520] легли в основу вышедшей в 1857 г. монографии «Буддизм. Его догматы, история и литература».

Ученый полагал, что первоначально буддизм существовал как основанное Буддой братство нищих, в котором зачатки умственной деятельности появляются только после формирования монастырских общин⁸. Не сразу возникают и обряды, которые поначалу строились только на собрании монахов для повторения обетов по Пратимокше⁹. Однако современное автору положение дел абсолютно другое. Васильев отмечает, что теперь в буддизме «праздник на празднике, обряд на обряде»¹⁰.

Описывая дальнейшее становление буддизма, В.П. Васильев проводит различие между Тхеравадой и Махаяной, отмечая, что первая, имея философское основание, только объясняет, как стать буддой. Махаяна же является следующим этапом развития учения, при котором значительно увеличилось число используемых буддизмом понятий. В частности, возникает представление о *дарани* – формулах, в которых выражается любое понятие, повторение и созерцание которых наделяет адепта властью над вещами, способностью творить чудеса и ускоряет наступление *бодхи*¹¹. Такая возможность обусловлена тем, что каждая вещь, по сути своей, пуста и имеет существование только в своем имени, а следовательно, через понимание имени можно понять и саму вещь. Однако использование этих формул не могло иметь силу само по

⁷ Там же. С. 82.

⁸ *Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература // Соч. В. Васильева, проф. кит. яз. при С.-Петерб. ун-те. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1857. С. 15–17.

⁹ Пратимокша – свод правил для буддийских монахов.

¹⁰ *Васильев В.П.* Указ. соч. С. 88.

¹¹ Там же. С. 142.

себе, что предопределило дальнейшее развитие этой концепции в учении тантризма, определенного В.П. Васильевым как буддийский мистицизм. Только при практике одновременного созерцания, повторения дарани и использования мудр, которых можно отнести к обрядовой стороне буддизма¹², практикующий постепенно приближается к уподоблению Будде¹³. «Хорошо иметь вещи, если они есть, чтобы принести их в жертву; но если их нет, можно удовольствоваться известным расположением пальцев, потому что все предметы... равны между собой»¹⁴, – отмечает В.П. Васильев. Тем не менее главным средством спасения для буддистов ученый считает сосредоточение (самадхи), полагая его самым могущественным состоянием человеческого духа¹⁵.

Монография архиепископа Нила (Исаковича) (1799–1874) «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири», изданная в 1858 г., становится первой работой по буддизму, написанной православным миссионером [Ермакова 1998, с. 21]. В первой статье своего труда архиеп. Нил пишет: «В обрядовой части Буддизм приводит в действие все пружины древнего язычества. Дивит разнообразием хуралов и гурумов, вдается в оргии и допускает экстазы, не разнящиеся от пифийских и шаманских»¹⁶. Но несмотря на отрицательное отношение к буддийским ритуалам, исследователь их весьма подробно классифицирует¹⁷.

Архиеп. Нил подчеркивает, что цель буддиста состоит в достижении совершенства, которого можно достичь, пройдя ряд этапов, отдаляющих человека от сансары, на последнем из которых человек перерождается в существо «одной натуры» с буддами¹⁸. Помощью в достижении этой цели становятся «Средства к нравственному усовершению». Надо быть чистым перед богами и приносить им чистые жертвы, т. к. они покровительствуют людям. Значимы также и такие средства, как молитва (которая должна твориться беспрестанно), пост, почтительность к ближнему и другие, доступные

¹² См.: *Лысенко В.Г.* Мудра // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/religious_studies/text/2236211 (дата обращения 26.01.2020).

¹³ *Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. С. 144.

¹⁴ Там же. С. 143.

¹⁵ Там же. С. 137.

¹⁶ *Нил, архиепископ Ярославский.* Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири / Соч. Нила, архиеп. Ярославского. СПб.: В тип. Трусова, 1858. С. 18.

¹⁷ Там же. С. 125–150.

¹⁸ Там же. С. 153–155.

широкому кругу людей способы спасения. Однако, ввиду сложности возложенных на последователей Будды задач, указанных средств бывает недостаточно, поэтому буддисты могут прибегать к так называемым чрезвычайным средствам, которые архиеп. Нил именует мистериями, уподобляя их каббалистическому тайному знанию. По мнению архиеп. Нила, все действия буддистов нацелены на то, что «душа... должна будет, действием переселничества, отрешиться от всего земного и стать на высшей степени требуемого от нее совершенства»¹⁹, попав в Сукхавати – Чистую Землю будды Амитабхи.

Значимую для буддологии работу написал монголовед Алексей Матвеевич Позднеев (1851–1920). С 1876 г. ученый находился в двухлетней научной экспедиции по Монголии и Китаю, следуя запросу государства на изучение современного состояния буддизма, по результатам которой собрал коллекцию из 1800 томов монгольской литературы, а его дневниковые записи легли в основу его монографии «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу», отмеченной Императорским русским и нидерландским географическими обществами [Ермакова 1998, с. 88]. Наибольшее внимание характеристике различных обрядов А.М. Позднеев уделяет в пятой главе своего труда. Здесь он детально описывает: особенности основных буддийских хуралов и принесений жертв; обряды при рождении ребенка, свадьбе, освящении скота, погребении, и другие²⁰. Важным представляется описание поклона (протистирания), совершаемого буддистом: складывание ладоней двух рук символизирует единение мудрости и метода познания мудрости, практических и теоретических действий соответственно, в деле достижения просветления; касание сложенными руками головы, горла и груди показывает стремление очиститься от грехов тела, языка и сердца; преклонение колен – стремление следовать пяти путям буддизма; распрямление на земле – желание сделать свой путь прямым и вставание на ноги как символ своего временного присутствия в земном, сансарическом мире²¹. Буддийский поклон, таким образом, предстает как полноценный ритуал, наполненный множеством смыслов.

По свидетельству А.М. Позднеева, сложная система ритуалов пронизывала всю жизнь буддистов-мирян. Однако на уровне монашества появляется иная практика – созерцание, имевшее «громад-

¹⁹ Там же. С. 206.

²⁰ См.: Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 275–474.

²¹ Там же. С. 293.

ное приложение в буддийской аскетике»²². Главной ее целью являлось постижение тайн «духовного мира»²³, избавление от страстей и приобретение сверхъестественных сил.

В 1896 г. Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934), академик и один из организаторов крупнейшей на тот момент, в мире серии «*Bibliotheca Buddhica*. Собрание оригинальных и переводных буддийских текстов»²⁴, пишет небольшую статью «Буддийские легенды и буддизм», вышедшую в 1896 г. Здесь ученый лишь упоминает, что обряды имеют место в буддийской традиции, но главным является то, что автор акцентирует внимание на двояком отношении буддистов к цели своей религии. Ольденбург пишет, что «одним нужно религиозно-философское выражение для смутных бродящих в их душах обрывков мировоззрения... другим нужен простой непосредственный ответ зачем жить, что делать для того, чтобы сподобиться того блаженства...»²⁵. По свидетельству Т.В. Ермаковой, С.Ф. Ольденбург был первый, кто поднял проблему «типов буддийской ментальности» в отечественной буддологии [Ермакова 1998, с. 162]. Ученый предложил разделить буддистов на две группы: нуждающихся в «церковных» канонах и ищущих ответы на свои вопросы посредством философии. По мнению Ольденбурга, индийские мыслители и разделяли религию и философию, и в то же время обращались к каждой из них.

Историк и публицист В.А. Кожевников (1852–1917), не будучи профессиональным буддологом, внес как ученый и один из основоположников русского сравнительного религиоведения²⁶, в буддологию значимый вклад. В 1916 г. издается его двухтомная работа «Буддизм в сравнении с христианством», в основе которой лежали читанные им в период с 1908–1909 гг. лекции. Главной задачей данной работы являлось отрицание сходства

²² Там же. С. 208.

²³ Поскольку далее А.М. Позднеев пишет, что сосредоточение есть последовательное отрешение от чувственного мира, мира форм и мира отсутствия форм, можно предположить, что под «духовным миром» подразумевается нирвана.

²⁴ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 27.

²⁵ Ольденбург С.Ф. Буддийские легенды и буддизм // Записки восточного отделения императорского Русского археологического общества. Т. 9. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1896. С. 157.

²⁶ Сафронова Е.С. Кожевников Владимир Александрович // Ассоциация «Буддизм в Интернете». URL: <https://buddhist.ru/dictionary/all/25-/1077-kozhevnikov-vladimir-aleksandrovich> (дата обращения 17.02.2020).

христианства и буддизма через детальное рассмотрение последнего²⁷.

В первом томе Кожевников обосновывает значимость своей работы, по его мнению, утверждающей «ценность христианства по существу и величие его исторической задачи»²⁸, в контексте экспансии буддизма на Запад. Во втором томе автор, более детально рассматривая буддизм, отмечает, что Будда устраняется от разрешения всех философских и научных вопросов, не имеющих отношения к страданию и его погашению. В связи с такими рассуждениями В.А. Кожевников считает, что нельзя отождествлять буддийскую дхарму с философским любомудрием. При этом ученый утверждает, что ведические обряды утратили значение в глазах самого Будды. Человек может через почитание богов и совершение пышных обрядов достичь благих миров этих богов, так как они почтут почитающих их, но человек не достигнет главного – абсолютного блаженства. Поэтому и почитание богов, и награда от них провозглашаются помехой. В интерпретации В.А. Кожевникова сам буддизм утверждает, что разрыв с религиозным началом дает превосходство Дхармы над браминским учением и другими «ритуальными, суеверными и торжественными обрядами»²⁹, которые могут приносить пользу разве что несведущему мирянину. Тем не менее последним это прощается, тогда как для действительно ищущих просветления пристрастие к ритуалам приравнивается к греху похоти. Изначально придерживаясь таких воззрений, буддизм, однако, эволюционировал, превратившись в религию и учредив культ Будде. В буддизме махаяны это выразилось еще сильнее – добавились празднования дней рождения и смерти Будды, почитание мощей.

В.А. Кожевников полагает, что все же можно выделить несколько древнейших обрядов. Самым выдающимся из них называется *упосата*³⁰, очищенная от всех древних священнодействий, превратившаяся, таким образом, «в проверочный обряд чистоты духовного настроения и состояния у иноческого братства»³¹. Автор

²⁷ Библиотека религиоведения и русской религиозной философии в изданиях XVIII – начала XX в. URL: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=1952> (дата обращения 17.02.2020).

²⁸ Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством: В 2 т. Т. 1: Священные книги буддизма: происхождение, состав и характерные черты их. Пг.: Тип. М. Меркушева, 1916. С. 4.

²⁹ Там же. С. 187.

³⁰ Упосата – время пребывания монахов и мирян в монастырях в определенные дни лунного календаря для нравоучительных бесед.

³¹ Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. С. 202.

книги пишет, что в сезоны дождей, во время диспутов монахов, начали возникать серьезные разногласия, так что некоторые стали давать обет молчания, чтобы избежать ссор. Чтобы устранить разногласия, Будда ввел еще один обряд – «паварана», во время которого монахи должны спрашивать друг у друга, не провинились ли они чем-то. Описываются также «катина» – обряд участия монахов «в кройке, шитье и окраске одежды в желтый цвет»³², появившиеся позднее торжества в честь зуба Будды и проводимое раз в пять лет «торжество Панчаваршики»³³. Мотив противопоставления неприятия ритуалов в первые годы возникновения сангхи и их повсеместной распространенности в современном В.А. Кожевникову буддизме проходит через весь второй том его работы.

Стоит отметить, что в России описания буддийских традиций начали появляться уже в конце XVIII в. Имел место ориентальный травелог, который появился в России в связи с поездками за рубеж дипломатов и торговцев и приобрел свои уникальные черты благодаря тому, что «Россия, будучи страной с неопределенным статусом в западновосточной дихотомии, была Востоком для Запада и Западом для Востока» [Алексеев 2014, с. 37]. Тем не менее Т.В. Ермакова и А.А. Торчинов относят начало развития отечественной буддологии к 1830-м гг., когда начинают публиковаться буддологические исследования. Интересно также заметить преемственность научной традиции в связке учитель-ученик. Так, О.М. Ковалевский был научным руководителем В.П. Васильева. Васильев через Минаева оказал [Ермакова 1998, с. 162] влияние на учеников последнего – Ольденбурга и Щербатского. Щербатский был наставником О.О. Розенберга и основателем собственной буддологической школы. В то же время отношение к буддийскому обряду среди российских буддологов довольно сильно различалось.

*Российско-советская буддология 1917–1991 гг.*³⁴

Академик АН СССР Борис Яковлевич Владимирцов (1884–1931) предложил отечественным монголоведам рассматривать монголов «в конкретной исторической обстановке и во взаимодействии с другими народами, с другими культурами» [Дашибалова 2011, с. 62].

³² Там же. С. 219.

³³ Там же. С. 222–224.

³⁴ Представляется важным отметить, что ряд исследователей жили и работали еще до революционных событий, однако часть их работ, и в частности доклады, рассматриваемых в данной статье, были опубликованы после 1917 г. и поэтому могут быть отнесены к данному периоду.

Возможно, благодаря такому подходу Владимирцова у нас есть возможность рассмотреть его вклад в буддологию. В 1919 г. ученый выступает на Первой буддийской выставке с докладом «Буддизм в Тибете и Монголии».

В самом начале своего доклада Б.Я. Владимирцов призывает отказаться от убеждений в том, что «ламаизм» является лишь искажением полудикими народами чистого, философского буддизма, и взглянуть не на отдельные его проявления, а на всю религию целиком. «Буддизм, живя, переходя от одного поколения к другому, от одной страны к другой, оставаясь все тем же, по-разному принимался своими последователями; по-разному то выдвигалась, то отходила на задний план та или другая его сторона»³⁵. Отдельное внимание автор доклада уделяет возникновению Гелуг и последовавшему с ее стороны влиянию на буддизм. Цонкапа, основатель школы, по убеждению Владимирцова, был тантристом-теоретиком, однако обращал пристальное внимание и на «культ». После широкого распространения гелугпинского учения, борьба между тантристами и последователями философского буддизма не прекращается, не затрагивая при этом широких народных масс. Поэтому буддисты одинаково расположены и к мистике, и к философии.

Основатель Санкт-Петербургской буддологической школы Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942) в 1919 г. выступает с докладом «Философское учение буддизма» на проходившей в Петрограде первой российской выставке буддийского искусства. В своем выступлении ученый ничего не говорит о буддийском обряде, утверждая, что просветление наступает только последовательным «самоуглублением и экстазом мышления»³⁶. Стоит отметить, что, объясняя философию буддизма, Щербатской предлагает интерпретировать с точки зрения «нового научного мирозерцания», а именно обратить пристальное внимание на такие положения, как «“Мироздание без Бога”, “психология без души”, “вечность элементов материи и духа”»³⁷. Такой подход ученого может стать иллюстрацией имевшей место рефлексии о схожести коммунистического мировоззрения с буддийским вероучением и стремления использовать последнее в борьбе за сохранение буддологической науки.

³⁵ Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии // Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму / С.Ф. Ольденбург, Б.Я. Владимирцов, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг. Самара: Агни, 1998. С. 72.

³⁶ Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма // Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни... С. 132.

³⁷ Там же. С. 133.

Ученик Ф.И. Щербатского академик Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919) за свою четырехлетнюю стажировку в Японии написал два своих самых знаменитых труда: «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» и «Проблемы буддийской философии» [Ляэнеметс 2006, с. 94]. За последнюю работу Розенбергу в 1918 г. была присуждена степень доктора философии, в тот день, когда вышло постановление советского правительства об упразднении академических степеней [Лысенко 2011, с. 261]. В этих работах Розенберг полемизировал с европейской буддологической традицией, предлагая оставить поиски «буддизма вообще» и обратиться к живой традиции этой религии, утверждая, что «историческое развитие буддизма, как и всякой религиозной системы, осуществлялось в конкретно-исторических формах различных сект и философских направлений при сохранении базового набора доктринальных положений» [Ермакова 1998, с. 258].

В 1919 г. О.О. Розенберг выступил на буддийской выставке в Петербурге с докладом «О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке». В самом начале своего выступления буддолог утверждает, что «каким буддизм был в начале, таким он, по существу, остался и по настоящее время»³⁸. Главной целью буддиста является освобождение от земных привязанностей и страстей, достижение абсолютного покоя – нирваны. Однако пути достижения ее различны. Розенберг выделяет пять таких путей: путь деяний (соблюдение нравственных обетов), путь философии (базируется на четырех благородных истинах), путь мышления, путь созерцания, путь веры. О последних трех путях Розенберг говорит более обстоятельно. Путь мышления иллюстрируется на примере Сингон, японской школы, богатой своей философией, храмами и религиозными изображениями – воплощенными образами буддийского учения. Путь созерцания ярко представлен на примере Дзен – школы, отвергающей и философию, и литературу, и совершение добрых дел, предлагая сосредоточиться на внутреннем созерцании. Путь веры представлен амидаизмом, полагающимся на веру в спасительную помощь будды Амитабхи. Розенберг утверждает, что не только японский буддизм делится на названные пути, но и буддизм вообще. Стоит отметить, что в докладе буддолога отсутствуют упоминания ритуала, имеются только намеки на него, как что-то абсолютно незначительного в буддизме.

Стоит отметить, что в первые годы после революции буддологические исследования продолжают, однако заметным становится

³⁸ *Розенберг О.О.* О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке // Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни... С. 138.

их ориентация на новую религиозную политику в России. В конце 1920-х гг. в СССР развернулась широкомасштабная антирелигиозная компания, «религия в целом и буддизм в частности становятся объектом политического преследования как инакомыслие, несовместимое с коммунистическим мировоззрением» [Амоглонова 2017, с. 62]. К началу 1940-х гг. на территории СССР и Тувинской республики не осталось ни одного действующего буддийского монастыря или дацана [Житенев 2011, с. 198].

Параллельно менялось отношение советской власти к буддологии и буддологам. В 1930-е гг. среди новых, большевистски настроенных членов Академии наук начинает преобладать стремление «политизировать предмет востоковедных исследований» [Островская 2010, с. 236], звучат обвинения в сотрудничестве с буддийскими ламами таких признанных буддологов, как Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург и других ученых, приобретших известность еще в дореволюционное время. Буддология рассматривается как пропаганда «индийской поповщины». Идя навстречу ставшему поначалу модным в СССР изучению тибетской медицины, Щербатской и его ученики сосредоточили свое внимание на исследовании врачебных практик буддизма, однако последовавшее «разоблачение» практикующих лам-медиков только усугубило положение классической российской буддологии [Островская 2010, с. 237–239]. В 1937 г. закрывается выходившая с 1897 г. серия «*Bibliotheca Buddhica*». По замечанию Е.А. Торчинова, когда 18 марта 1942 г. умирает в эвакуации Щербатской, «буддология в России (СССР) исчезает как минимум на 15 лет» [Торчинов 2000, с. 216].

К началу 1940-х гг. в СССР замирают и жизнь буддийских дацанов, и буддологические исследования. Изменения приходят с началом Великой Отечественной войны. Буддийские ламы выступили в поддержку государства, осуществлялся сбор средств в Фонд обороны. В послевоенное время бурятским общинам было разрешено открыть Иволгинский и Агинский монастыри, было создано Центральное духовное управление буддистов СССР. Однако в целом буддийские сангхи продолжали оставаться под жестким контролем государства.

Востоковед Николай Вячеславович Абаев (1949–2020) в своей книге «Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае» (1983 г.) отмечает, что буддизм чаньской традиции воспринимал все принятые в буддизме ритуальные практики лишь как промежуточные средства, которые по достижении цели можно отбросить. Однако постепенное изменение учения Будды под воздействием китайской культуры сделало возможным участие адептов «в любом виде человеческой деятельности, не делая различий между делами “мирскими”

и “не-мирскими” “обыденными” и “сакральными”, между занятиями “высокими” и “низкими”»³⁹. Совершая любое действие, чань-буддист должен был наделять его сакральным значением, сохраняя безразличие к результатам своей работы. Таким образом, каждое действие могло трактоваться как совершение своеобразного ритуала, однако Абаев об этом ничего не пишет. Эту мысль развивает уже следующий автор.

Известный японист Александрович Михайлович Кабанов (1952–2011) в книге «Чаньский ритуал» (1988 г.) пишет, что в школах чань-буддизма ритуал начинает занимать важное место в XII–XIV вв., когда для всех чаньских монастырей вводится единый устав. Кабанов выделяет два типа ритуалов чань: 1) интерполированный – своего рода «малый ритуал», имевший значение на уровне одного человека, включавший «соблюдение повседневных норм поведения, правил этикета, предписаний и запретов»⁴⁰; 2) экстраполированный – складывается из согласованного выполнения каждым монахом своих обетов. Этот тип ритуалов носил «магически-охранительные функции» (молебны о здравии императора и благодетелей монастыря, о благоприятной погоде и проч.).

Александр Николаевич Игнатович (1947–2001 гг.) в работе «Буддизм в Японии (Очерк ранней истории)» (1988 г.), рассказывая о развитии буддизма в Японии, отмечает, что обряд имел большое значение еще в древней Японии и с приходом буддизма не потерял своей значимости. Следуя одной из трех главных заповедей махаяны о соблюдении ритуалов, обряд не только сохранил свое большое значение в японском буддизме, но и повлиял на синтоизм. Игнатович замечает, что «трансплантация буддийских культовых элементов началась синхронно с обращением в буддизм кланов, и постепенно ритуалы поклонения “ками” приобрели буддийские черты»⁴¹.

С началом хрущевской оттепели некоторую свободу действий получили и буддологи. В 1957 г. в Советский Союз возвращается Ю.Н. Рерих, возобновляет свои исследования вышедший на свободу после второго заключения Бидия Дандарович Дандарон, вновь публикуются несколько томов «*Bibliotheca Buddhica*». В своих

³⁹ Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Отв. ред. Л.П. Делюсин. Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1983. URL: <http://psylib.org.ua/books/abaev01/txt04.htm> (дата обращения 25.03.2020).

⁴⁰ Кабанов А.М. Чаньский ритуал // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 249.

⁴¹ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: (Очерк ранней истории). М.: Наука. Гл. редакция восточной литературы, 1988. С. 83.

лекциях Е.А. Торчинов особо подчеркивает роль изданий Тартуского государственного университета, в которых публиковали свои работы многие видные буддологи тех лет [Торчинов 2000, с. 216]. Во время одной из своих командировок в Москву Дандарон знакомится с Александром Моисеевичем Пятигорским, происходит знакомство и с другими московскими буддологами и востоковедами. Постепенно вокруг Дандарона складывается кружок интересующихся буддизмом и буддологией. Но в 1972 г. против «школы Дандарона» возбуждают уголовное дело. Б.Д. Дандарона арестовывают (он умирает в заключении в 1974 г.), некоторых из его учеников также арестовывают, некоторых отправляют на принудительное лечение. Ряд буддологов в связи этими событиями эмигрируют из СССР, среди них и знаменитый русский философ и востоковед А.М. Пятигорский⁴². В 1974 г. он публикует, находясь в эмиграции, «Четыре беседы о буддизме». Ученый называет Будду величайшим философом⁴³, а средствами к уничтожению страданий – просветление и йогу как поведение, «направленное на достижение высших психических состояний»⁴⁴.

Однако со временем отношение советского государства к буддизму изменяется, чему, в частности, способствовала начавшаяся в середине 1980-х годов перестройка. Активизировали свою деятельность буддийские сангхи. В 1990 г. Центральный Комитет КПСС удовлетворил запрос Совета по делам религий при Совете Министров СССР о проведении праздничных мероприятий, приуроченных к 250-летию признания буддизма в России [Митыпов 2015, с. 56].

* * *

Дореволюционная российская буддология развивалась в тесной связи с европейской, отечественные ученые пользовались

⁴² А.М. Пятигорский (1929–2009) – российский философ, востоковед. В 1951 г. окончил философский факультет МГУ. С 1956 г. работал в Институте востоковедения, где его руководителем был Ю.Н. Рерих. Одним из главных направлений научной деятельности Пятигорского в этот период было изучение тамильской культуры. В 1960 г. под его авторством выходит первое на русском языке лексикографическое исследование дравидийских языков – «Тамильско-русский словарь». После защиты кандидатской диссертации в 1962 г. Пятигорский сосредотачивается на изучении буддизма.

⁴³ Свободный философ Пятигорский: В 2 т. / Вступ. ст. К. Кобрин, О. Серебряной, М. Эндель; науч. ред. А. Марков. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015. Т. 1. С. 20.

⁴⁴ Там же. С. 32.

широким признанием во всем мире. Для буддологии XIX в. было характерно смещение акцентов исследований на созерцательную, философскую составляющую буддизма. Ритуальная же сторона воспринималась как нечто пришедшее со временем, имеющее магическую, негативную окраску. Такое отношение к буддийской религии во многом связано с мировоззрением большинства исследователей того времени, названного Торчиновым «католическим», и шире, христианским «европоцентризмом» [Торчинов 2000, с. 221]. Это и тот факт, что многие буддологи того времени занимались языковедением, по-видимому, и обуславливало интерес к философским буддийским текстам.

После революции 1917 г. в России влияние на буддологию стал оказывать и политический фактор. Перед постреволюционным востоковедением была поставлена новая задача: «Увязка работы наших востоковедов с запросами нашей общественности, освобождение от традиции ориентировки в выборе тематики на Запад и выработка своей оригинальной самостоятельной линии... являются делом огромной важности»⁴⁵. Политизирование и ограничение предмета буддологических исследований обособили отечественную школу буддологии от мировых, сделав контакты между ними идеологически неоправданными.

В то же время западная наука о буддизме продолжала развиваться. Во второй половине XX в. в европейской и американской буддологических школах наряду с традиционным интересом к философским текстам возрастает интерес к современному буддизму в конкретных странах и его обрядовой стороне, чему отчасти способствовал приток в западные страны тибетских эмигрантов. Схожие тенденции имеют место и в СССР, где в 1960–1980-х гг. возрастает количество буддологических исследований, посвященных отдельным регионам и их религиозным традициям, в которых уделяется внимание и ритуальной составляющей буддизма. Стоит заметить, что в Советском Союзе публикации востоковедческих исследований не прекращались⁴⁶, а религиозоведческие изыскания продолжали существовать «в едином научном пространстве» [Шахнович 2017, с. 315], несмотря на «железный занавес». 1980–1990-е гг. отметились появлением новой буддологической школы

⁴⁵ Баранников А.П. Очередные задачи советского востоковедения // Советское востоковедение: В 2 т. [Т.] 1 / Редкол.: А.П. Баранников, И.Ю. Крачковский, А.А. Петров. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. С. 11.

⁴⁶ Выходило множество книг, сборников докладов, как то: «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока»; «Труды Института востоковедения Академии наук СССР» и т. д.

В.И. Рудого, посвящавшей свои труды изучению абхидхармы, и в частности, «Абхидхармакоше» – классического сочинения буддийского философа Васубандху [Хабдаева 2011, с. 235], и других групп буддологов. Работает множество ученых, занимающихся как переводческой работой, так и полевыми исследованиями [Захаров 2014]. Можно, таким образом, заметить, что в период возрождения отечественной буддологии и, что не менее важно, буддизма в России признание значимости буддийского ритуала перестает быть чем-то маргинальным. В то же время сохраняется традиционный интерес советско-российской буддологии преимущественно к буддийской философской мысли.

Литература

- Амоголонова 2017 – Амоголонова Д.Д. Буддизм и советская идентичность в Бурятии в 1920–1930-х гг. // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 421. С. 14–24.
- Алексеев 2014 – Алексеев П.В. Русский ориентальный травелог как жанр путевой прозы конца XVIII – первой трети XIX века // Филология и человек. 2014. № 2. С. 34–46.
- Валеев, Федорченко 2014 – Валеев Р.М., Федорченко Р.Г. Казанское университетское китаеведение и научное путешествие В.П. Васильева в Пекин (первая половина XIX в.) // Общество и государство в Китае. 2014. Т. 44. № 1. С. 513–523.
- Дашибалова 2011 – Дашибалова Д.В. Б.Я. Владимирцов как литературовед: (О неизвестном очерке Н.Н. Поппе) // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 8. С. 61–66.
- Ермакова 1998 – Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в.: (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998. 344 с.
- Житенев 2011 – Житенев Т.Е. Буддизм в России: вехи истории // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. 2011. № 7. С. 192–203.
- Захаров 2014 – Захаров Д.С. Специфика возрождения отечественной буддологии во второй половине XX века // Научная мысль Кавказа. 2014. № 4 (80). С. 67–71.
- Иванов 2009 – Иванов Д.В. Буддийские коллекции Кунсткамеры XVIII века // Восточная Азия: вещи, история коллекций, тексты. СПб.: Наука, 2009. С. 254–276.
- Лысенко 2011 – Лысенко В.Г. О.О. Розенберг как ученик Ф.И. Щербатского // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Доклады, статьи, публикации документов / Сост. М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская; ред. Т.В. Ермакова. СПб., 2011. С. 261–280.
- Ляэнеметс 2006 – Ляэнеметс М.М. Буддолог Оттон Оттонович Розенберг и Эстония // TUNA: Спецвыпуск по истории Эстонии с XVII по XX век / Сост. Т. Таннберг, О. Раун. Таллинн, 2006. С. 92–103.

- Митыпов 2015 – *Митыпов В.М.* Буддийская Церковь в условиях трансформации российского общества (конец 1980-х – начало 1990-х гг.) // *Власть*. 2015. Том. 23. № 5. С. 55–58.
- Островская 2010 – *Островская Е.П.* Ленинградская буддология в начале 1930-х годов // *Письменные памятники Востока*. 2010. № 2 (13). С. 231–246.
- Торчинов 2000 – *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
- Хабдаева 2011 – *Хабдаева А.К.* Исследование традиции абхидхармы в отечественной науке // *Вестник Бурятского государственного университета*. 2011. № 8. С. 233–238.
- Шафрановская 1965 – *Шафрановская Т.К.* Монголист XVIII в. Иоганн Иериг // *Страны и народы Востока*. М., 1965. Вып. 4. С. 155–163.
- Шахнович 2017 – *Шахнович М.М.* Религиоведение в Восточной Европе в XX веке: тексты и контекст [Рец.]: Studying religions with the iron curtain closed and opened: The academic study of religion in Eastern Europe / Ed. by T. Bubik, H. Hoffman. Leiden, Boston: Brill, 2015. 320 p. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 1 (35). С. 313–322.

References

- Alekseev, P.V. (2014), “Russian Oriental travelogue as a genre of travel prose of the late 18th – first third of the 19th century”, *Filologiya i chelovek*, vol. 2, pp. 34–46.
- Amogolonova, D.D. (2017), “Buddhism and Soviet identity in Buryatia in the 1920s and 1930s”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 421, pp. 14–24.
- Dashibalova, D.V. (2011), “B.Ya. Vladimirtsov as a literary scholar [On N.N. Poppe’s unknown paper]”, *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 8, pp. 61–66.
- Ermakova, T.V. (1998), “Buddiiskii mir glazami rossiiskikh issledovatelei XIX – pervoi treti XX v.: (Rossiya i sopredelnye strany) [The Buddhist world through the eyes of Russian researchers of the 19th – first third of the 20th century (Russia and neighboring countries)]”, Nauka, Moscow, Russia.
- Ivanov, D.V. (2009), “Buddhist collections of the Kunstkamera of the 18th century”, in *Vostochnaya Aziya: veshchi, istoriya kolleksii, tekst* [East Asia. Things, history of collections, texts], Nauka, Moscow, Russia, pp. 254–276.
- Khabdaeva, A.K. (2011), “The issue on the Abhidharma tradition in Russian science”, *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 8, pp. 233–238.
- Lysenko, V.G. (2011), “O.O. Rosenberg like a student of F.I. Shcherbatsky”, in *Chetvertye vostokovednye chteniya pamyati O.O. Rozenberga. Doklady, stat'i, publikatsii dokumentov* [The Fourth Oriental Readings in memory of O.O. Rosenberg. Reports, articles, publications of documents], Saint Petersburg, Russia, pp. 261–280.

- Lyaeenemets, M.M. (2006), "Buddhologist Otton Ottonovich Rosenberg and Estonia", in Tannberg, T. and Raun, O. (comp.), *TUNA: Speczvyypusk po istorii Estonii s XVII po XX vek* [TUNA: special edition on the history of Estonia from the 17th to the 20th century], Tallinn, Estonia, pp. 92–103.
- Mitypov, V.M. (2015), "Buddijskaya Cerkov v usloviyax transformacii rossijskogo obshchestva [konec 1980-x nachalo 1990-x gg.]", *Vlast*. T. 23. vol. 5. pp. 55–58.
- Ostrovskaya, E.P. (2010), "Leningrad Buddhology in the early 1930s", *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, vol. 13, no. 2, pp. 231–246.
- Shafranovskaya, T.K. (1965), "The 18th – century Mongolist Johann Jerig", *Strany i narody Vostoka* [Countries and peoples of the East], Moscow, Russia, 1965. pp. 155–163.
- Shakhnovich, M.M. (2017), "Religious Studies in Eastern Europe in the twentieth century: Texts and context. Review: Studying religions with the iron curtain closed and opened. The academic study of religion in Eastern Europe / Ed. by T. Bubik, H. Hoffman. Leiden, Boston: Brill, 2015. 320 p.", *Religion and Church in Russia and Worldwide*, vol. 35, no. 1, pp. 313–322.
- Torchinov, E.A. (2000), *Vvedenie v buddologiyu: Kurs lektzii* [Introduction to Buddhology. A course of lectures], Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, Saint Petersburg, Russia.
- Valeev, R.M. and Fedorchenko, R.G. (2014), "Kazan University Chinese studies and V.P. Vasiliev's scientific journey to Beijing [in the first half of 19th century]", *Society and State in China*, vol. 44, no. 1, pp. 513–523.
- Zakharov, D.S. (2014), "Specifics of buddhology revival in Russia at the second part of the 20th century", *Scientific Thought of Caucasus*, vol. 80, no. 4, pp. 67–71.
- Zhitenev, T.E. (2011), "Buddhism in Russia: the staff and staple of history", *Vestnik Volzhskogo universiteta imeni V.N. Tatishcheva*, vol. 7, pp. 192–203.

Информация об авторе

Юрий А. Парамошкин, аспирант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; kompas-el2.0@mail.ru

Information about the author

Yuri A. Paramoshkin, postgraduate student, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 23, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 115184; kompas-el2.0@mail.ru

Рецензии

УДК 233

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-1-133-138

Британский «Радж» и универсализация индуизма

Рецензия на книгу:
Скороходова Т.С. Неоиндуизм: Религиозная мысль
и практика в колониальной Индии.
Пенза: ПГУ, 2021. 222 с.

Евгений Б. Рашковский

*Национальный исследовательский институт мировой экономики
и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН,
Москва, Россия, eug.rashkov@gmail.com*

British “Raj” and universalization of Hinduism

Book review:
Skorokhodova T.S. Neo-Hinduism.
Religious thought and practice in colonial India.
Penza: PSU, 2021. 222 p.

Eugene B. Rashkovsky

*Institute of World Economy and International Relations,
Moscow, Russia, eug.rashkov@gmail.com*

Эта книга была подписана к печати 17 ноября 2021 г., каковым годом была и обозначена в описании. Стало быть, она смогла увидеть свет лишь в следующем, 2022 г.

© Рашковский Е.Б., 2023

Татьяна Григорьевна Скороходова – признанный в России и за рубежом историк бенгальской общественной и религиозно-философской мысли XIX–XX столетий. Ее труды и упоминания о них проявлялись и на страницах этого журнала¹.

Тематика книги коренится прежде всего в трудах и наследии бенгальских мыслителей: от Раммохан Рая (1772–1833), первого великого реформатора индуизма, именуемого Отцом современной Индии, до мистиков и мыслителей последних десятилетий британского колониального владычества (Раджа) в Индии. А уж вслед за Бенгалией, как показано в книге, движение по структурному и содержательному переоформлению индуизма, начавшееся в Западной Бенгалии, со временем захватило и иные регионы страны (Махараштра, Гуджарат, «Дравидийский конус», Hindi Belt – от Панджаба до Бенареса/Варанаси).

Первоначально это реформаторское движение – движение, сложное по составу и подчас неоднозначное по содержанию, – как показывает Т.Г. Скороходова, возникло как следствие некоего двойного отталкивания:

- отталкивания от проявлений варварской жестокости в традиционно-«народном» индуизме (кастовые предрассудки; обряд «сати» – добровольного или зачастую вынужденного саможжения вдов на погребальных кострах мужей; детские браки; запрет на замужество вдов, даже самых юных; приниженное положение женщины в патриархальной семье – в «доме свекра»);
- отталкивания от спеси и своекорыстия колониальных чиновников и их «туземной (native)» клиентелы и от безтактности, связанной с Раджем, части христианских миссионеров.

Это двойное отталкивание и стало предпосылкой мышления, деятельности и проповеди таких фигур всебенгальской и всеиндийской истории, как раджа Раммохан Рай, Рамакришна, Вивекананда, Рабиндранат Тагор.

Как правило, эти великие преобразователи индуизма были выходцами из высших каст, глубоко затронутыми элементами европейской, точнее британской, образованности. И, так или иначе, они и сами вынуждены были стремиться дать свой, индийский ответ на фундаментальный *вопросник* христианства. Вопросник

- о единобожии²;

¹ Скороходова Т.Г. Неоведантская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморе» Свами Вивекананды // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2020. № 2. С. 14–35.

² Этот вопрос был всерьез поставлен перед индийцами еще в Средние века христианством (Дравидийский конус) и исламом, что отразилось на

- о равенстве и ценности людей перед Богом – ценности безот-носительно к их социальным или этническим «анкетным дан-ным» (Кол 3:11);
- о ценности горизонтали «человек – человек», т. е. о непре-ложности духовного статуса Другого человека, ближнего (Лк 10:25-37);
- о ценности свободы как недосказанного процесса нашей соот-несенности с Богом, со Вселенной, со временем, с другим чело-веком.

В поисках аутентично-индийских ответов на этот капитальный вопросник христианства мыслители Индии не могли не обратиться к собственному духовному наследию: прежде всего к Упанишадам, далее – к ведической гимнографии, к традициям бхакти, а несколь-ко позднее – и к Бхагавадгите³.

Вообще, по мысли Т.Г. Скороходовой, многие современные претензии к наследию великих реформаторов индуизма и их пос-ледователей, – в частности, переоценка «восточной духовности» в пику материалистическим наклонностям «западной культуры»⁴, давшая позднее значительную подпитку глобальному антизапад-ному нигилизму, – не столько их вина, сколько беда.

Эта переоценка возникла на разломах континентов, рели-гий, цивилизаций и культур. И вышла она из глубины интелли-генции среди оскорбленного чужеземным владычеством народа (см. с. 55–56).

Т.Г. Скороходова датирует процесс перерастания этих интел-лектуально-духовных исканий в становление «неоиндуизма» как массового религиозного движения в индийском обществе пример-но 1870-ми гг. и связывает серьезное начало этого процесса с про-поведью («провозвестием») Шри Рамакришны – широко мыслив-шего и гуманного жреца сурового культа «Черной» богини Кали (см. с. 73–76). Согласно «провозвестию», любые проявления глу-бокой и искренней веры – и не только в продуманных и утончен-ных, но даже и в отсталых и экстравагантных формах – прямо или

развитии духовного движения бхакти. Однако интеллектуальный вызов европейских миссий оказался более мощным.

³ *Nota bene.* Достоинно упоминания, что Махатма Ганди, которого нельзя не причислить к ряду великих реформаторов индуизма, ознако-мился с Бхагавадгитой позднее, чем с Евангелиями. О многоплановом европейском «облучении» Махатмы именно как религиозного мыслителя см.: *Рашковский Е.Б.* На оси времен: Очерки по философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 85–115.

⁴ См.: *Кумарасвами А.К.* Восток и Запад: Религия, мифология, симво-лика, искусство. М.: Беловодье, 2018.

опосредованно ведут к поклонению Единому и Истинному Богу. Даже в Его отчужденных, идолизированных образах и ипостасях. Так свершалось некое воссоединение, некий синтез духовных исканий европеизированных «туземных» джентльменов и повседневных народных верований и суеверий. Прямо или косвенно этот синтез предположил два важнейших, дотоле почти неведомых старому индуизму допущения:

- важность социального и культурного служения, социальной и благотворительной работы в человеческих «низах», включая и ритуально «нечистые» группы, насчитывающие многие миллионы индийцев⁵; социальное служение объективно стало мыслиться как часть «стремления души к освобождению от мирских уз» (с. 90);
- критику жесткой кастовой иерархии в индийском обществе. Каста-джати как форма повседневной саморегуляции индийского общества не то чтобы отрицалась: отрицалась кастовая спесь и жесткость ранжиров. Вспоминалось иной раз и о «низком» происхождении некоторых из индуистских мифологических персонажей и святых.

Однако этот революционный в существе своем процесс демократизации прежнего индуизма имел и свои глубокие исторические издержки: опускаясь на горизонты более низкой духовной культуры и более примитивных экзистенций, превознесение индуизма (с его духовным богатством веданты, с внутренним многообразием его направлений) открывало пути к этно-религиозному бахвальству и к массовой ксенофобии. Всё это, вместе с насыщением национально-освободительных чаяний религиозной символикой, исподволь готовило индусско-мусульманские бои 1940-х и последующих годов и разделы Западной Индии и Бенгалии по конфессиональному признаку. Уровень политизированного потакания невежеству масс мог доходить даже до попыток срыва противочумных прививок со стороны радикальных конгрессистов (см. с. 58–59)⁶.

⁵ Напомню: уже в первой половине прошлого столетия Ганди провозгласил «неприкасаемых» *хариджанами*, т. е. детьми Божьими.

⁶ См.: *Engineer A.A. Why Indian Muslims are backward? // World Focus. 1995. Vol. 16. № 2–3. Febr. – March.* В годы Второй мировой войны некоторые из «левых» конгрессистов выступили как вольные или невольные сторонники гитлеровской Германии и монархо-фашистской Японии (см.: *Bose S.Ch. Fundamental questions of Indian revolution. Calcutta: Netaji Research Bureau, 1970. P. 32–91*). Правда, нынешние исследователи не больно-то любят вспоминать эту прискорбную страницу из истории индийского освободительного движения.

Но, так или иначе, неоиндуистские искания исподволь превращались в доктринально оформленное мировоззрение. Причем – подчас несхожее в конкретных проявлениях своей духовной и общественной направленности.

На огромном, сложном и подчас запутанном и труднодоступном материале Т.Г. Скороходова рассматривает, как расходятся в Индии и в мире траектории неоиндуизма последних веков⁷.

С одной стороны, это нарастание элементов этноконфессиональной и коммуналистской гордыни («хиндутва»), противостоящих изначальным общегуманистическим принципам государственного строительства страны⁸. Увы, кровавые нападения индуистских толп на хариджан и иноверцев (мусульман и христиан) – печальная деталь повседневного социального ландшафта в Индии⁹.

С другой стороны, вместе с возрастанием в мире интереса к мысли и наследию Индии и с глобальным развитием индийских диаспор неоиндуистские искания, некогда зародившиеся под европейскими/британскими влияниями, превратили индуизм из комплекса локально-индийских верований в одну из крупнейших и разветвленных мировых религий. Более того, эти универсалистские искания, подсказанные идеями Раммохана Рая, Вивекананды, Тагора и др., – в какой-то мере повлияли и на весь строй нынешней социо-гуманитарной мысли (религиоведение, эстетика, историография, политэкономия...¹⁰).

В заключение не могу все же не выразить одну претензию к красному и трудолюбивому автору.

В книге почти не освещается одно из существеннейших расхождений между индуизмом и христианством и его трактовкой в неоиндуистской мысли. В первом случае идея предельного освобождения души (*мукти*) от пороков и низостей земной жизни связывается с осознанием вереницы перерождений. Христианство же настаивает на безусловном значении каждой человеческой

⁷ В этом плане Татьяна Григорьевна продолжает круг соответствующих исследований отечественной историографии (А.А. Ткачева, Б.З. Фаликов, Д.Б. Абрамов, Е.А. Битинайте и др.).

⁸ См.: *Абрамов Д.Б.* Светское государство и религиозный радикализм в Индии. М.: ИМЭМО РАН, 2011. 187 с.

⁹ См.: *Рашковский Е.Б.* Преследования христиан в Азии и Африке // Запад – Восток – Россия, 2020: Ежегодник / Отв. ред. А.С. Прозоровский, В.Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2021. С. 36–40.

¹⁰ См.: *Скороходова Т.Г.* Модернизация, развитие и свобода: Амартья Сен и наследие Бенгальского Ренессанса // Цивилизации. Вып. 10. М.: Наука, 2015. С. 215–242.

жизни во всей целостности ее мгновений; самосовершенствование необходимо (Мф 5:48), однако самоспасение невозможно; подвиг жизни – необходим, но лишь в контексте Божественного искупления и любви. Однако же принятие или непринятие этой претензии зависит от личных предпочтений читателя...

Чтение же рецензируемой книги было бы, на мой взгляд, полезно и ученым, и священнослужителям, и дипломатам, и студентам, а заодно и всем тем, кто интересуется духовными и культурными ландшафтами Индии и мировой религиозной динамикой прошлых и нынешних времен.

Информация об авторе

Евгений Б. Рашковский, доктор исторических наук, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия; Россия, 117997, Москва, Профсоюзная ул., д. 23; eug.rashkov@gmail.com

Information about the author

Eugene B. Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Institute of World Economy and International Relations, Moscow, Russia; bld. 23, Profsouznaya St., Moscow, 117997, Russia; eug.rashkov@gmail.com

In Memoriam



Николай Львович Мусхелишвили
(8 марта 1945 – 29 ноября 2022)

Говорить о Николае Львовиче в прошедшем времени не то чтобы неправильно, но никак не вяжется с тем образом, который он оставил в сердцах своих студентов и коллег. Его можно описать одной фразой – теплый и мудрый человек. В нашей памяти он остался как человек близкий, способный порадоваться и разделить печаль с теми людьми, которые его окружали. Несмотря на суровую внешность, в реальности он был человеком с большим сердцем. Один из его коллег однажды пошутил: «Ты не смотри, что Николай Львович выглядит как злой Бармалей, в душе он Доктор Айболит». К студентам, нынешним и бывшим, он неизменно обращался с отцовской теплотой, все они были для него «детками». Отсюда глубокое уважение и любовь к нему как к мудрому родителю, к отцу.

В самом начале своего курса по психологии религии, который Николай Львович много лет читал в Центре изучения религий РГГУ, он любил давать задачку – как провести через девять точек четыре линии так, чтобы проведенные линии пересекались сразу

все девять точек. Пожалуй, эта задачка была хорошим прологом к любой научной работе – она учила мыслить нестандартно, позволяла посмотреть на мир под иным углом зрения, найти оригинальное решение. Николай Львович хотел, чтобы его студенты научились мыслить вопреки канонам и шаблонам повседневного опыта.

Более всего, особенно в последние годы жизни Николай Львович интересовался мистическим и религиозным опытом, пытался с научной точки зрения описать те изменения, которые происходят в психике человека во время молитвы, те сложные ментальные процессы, которые путем частого повторения фраз и слов становятся фундаментом, который позволяет человеку поменять свою точку зрения по отношению к конкретным вещам и поменяться самому, стать другим человеком. Другими словами, мистика молитвы в работах Николая Львовича получает научную трактовку.

Он исподволь внушал любовь к науке, но делал это совершенно ненавязчиво, возможно, понимая, что выбор научного пути – это всегда индивидуальный выбор и путь, к которому можно подтолкнуть, но по которому каждый человек должен пойти сам. И тех, кто выбирал научную стезю, он готов был сопровождать и поддерживать и как ученый, и как человек, щедро делясь не только своими глубокими познаниями, но и душевной теплотой.

Николай Львович прожил насыщенную событиями жизнь. Он происходил из старинного дворянского рода Мухелишвили и был внуком выдающегося математика и физика, первого президента Академии наук Грузии Николая Ивановича Мухелишвили. Его с самого начала отличала широта интересов. Он окончил в 1967 г. физический факультет Тбилисского университета по специальности «биофизика», защитил в 1973 г. диссертацию на соискание ученой степени кандидата биологических наук по теме «Изучение действия разобщителей окислительного фосфорилирования на липидных моделях клеточных мембран». При этом серьезно изучал философию, психологию, религиозные доктрины, знал и постоянно перечитывал как мировую и русскую классику, так и литературу XX–XXI вв. Его учителями, теми, на кого он ориентировался, были Платон, отцы церкви, Игнатий Лойола, Кьеркегор, Нильс Бор, Бахтин. Он дружил со многими выдающимися интеллектуалами; его ценили и находились с ним в равноправном диалоге Гиви Маргвелашвили, Мераб Мамардашвили, Вячеслав Всеволодович Иванов, Сергей Хоружий, Юлий Шрейдер, Владимир Зинченко, отец Георгий Чистяков, Линнарт Мьяль, Анатолий Ахутин, Наталия Кузнецова.

В 1980-е годы Николай Львович возглавлял аппарат Межведомственного научного совета по проблеме «Сознание», заведовал лабораторией сначала в Институте молекулярной генетики, затем

в Институте проблем передачи информации Академии наук. Он собрал вокруг себя единомышленников, которые – еще в советское время! – под его руководством начали заниматься изучением религиозного опыта и структуры религиозного сознания. Промежуточным итогом его исследований стала диссертация на соискание ученой степени доктора психологических наук по теме «Психология отношения к нуменальному: Личностные предпосылки религиозного опыта» (1994). С 1990-х годов он преподавал в Институте философии, теологии и истории святого Фомы, ректором которого позднее стал. Одновременно он был главным редактором журналов «Символ» и «Точки». Во всех сферах приложения своих умений и знаний он стремился к самым высоким стандартам – возглавляемый им Институт святого Фомы мог похвастаться лучшими московскими профессорами, журналы «Символ» и «Точки» – блестящими публикациями и ученых с мировым именем, и молодых талантливых ученых, которым Николай Львович дал путевку в жизнь.

Для Центра изучения религий он был одним из патриархов, стоявших у истоков религиозноведческих штудий в РГГУ. Последние десять лет он работал у нас профессором на постоянной основе: читал лекции, вел семинарские занятия, руководил многими аспирантами – несколько наших преподавателей защитили кандидатские диссертации под его руководством, был членом редколлегии *Studia Religiosa Rossica*. И он всегда оставался Учителем с большой буквы.

Николай Львович был человеком с тонким чувством юмора и большим обаянием. Когда мы, его друзья и ученики, волнуясь за его здоровье, пытались хоть как-то помочь ему в больнице, Николай Львович всегда успокаивал нас и говорил, что не стоит волноваться, что «все будет хорошо».

Трудно выразить словами печаль, вызванную утратой нашего доброго учителя и друга. Это глубокая рана в душе, ощущение потери близкого и родного человека.

Мы будем всегда помнить Николая Львовича.

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 03.03.2023

Формат 60×90^{1/16}

Уч.-изд. л. 8,8. Усл. печ. л. 8,9

Тираж 1050 экз. Заказ № 1687

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Мнусская пл., 6
www.rsuh.ru