

## НА СТЫКЕ НАУК

### ГЕРМЕТИЗМ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНОЙ АТМОСФЕРЕ ГЕРМАНИИ НАКАНУНЕ ТРИДЦАТИЛЕТНЕЙ ВОЙНЫ

© 2006 С.М. Шаулов

*Башкирский государственный педагогический университет*

В отечественной науке пока явно не достаточно внимания уделено проблеме адаптации герметической гностики в противоречивом комплексе ренессансной идеологии и роли герметизма в постренессансном процессе оформления нового стиля мышления и интеллектуального поведения. Очевидное и идеологически понятное нежелание связывать “величайший прогрессивный переворот” с мистикой и оккультизмом в советские времена не могло быть поколеблено даже пробившимися в печать (правда, уже на заре “перестройки”) суждениями признанных (уже тогда и у нас) научных авторитетов<sup>1</sup>. Публикация же в постсоветскую эпоху переводов исследований Ф.А.Йейтс [5; 6; 7] красноречиво оттеняет пробел в отечественной историографии, который лишь теперь начинает заполняться. Между тем, как нам представляется, именно процесс усвоения и ассимиляции “Герметического корпуса”, вошедшего в широкий оборот с латинским переводом Марсилио Фичино в 1471 году и придавшего флорентийской мысли столь привлекательные и сегодня глубину и окрыленность, связывает в единый с нею смысловой континуум не только Северное Возрождение — при всем его специфическом своеобразии, — но и интеллектуально-духовные процессы в постренессансной Германии, где для такой ассимиляции исторически сложилась наиболее благодатная почва и где герметизм, опосредованный и преображенный теософскими

построениями Якоба Беме, действовал по крайней мере до XIX в.

Со времени Майстера Экхарта Германия заняла ведущие позиции в европейской мистической традиции, для которой стала поистине оплотом и рассадником на несколько веков. Именно к немецким мистикам, к самому Экхарту, его ученикам и последователям Генриху Сузо и Иоганну Таулери могли бы относиться слова Гегеля о “набожных, одухотворенных мужах”, которые после Иоганна Скота Эриугены “продолжили философствование в духе (in der Weise) неоплатонической философии. <...> У таких находишь истинное философствование, что называют также мистицизмом”<sup>2</sup>. Именно философия такого свойства была в Германии занятием, интересным отнюдь не только кабинетным философам. Непосредственная связь с проповедью, с монастырским и церковным обучением, с атмосферой учебных и ученых “диспутаций” и “коллаций”, обсуждений религиозно-философских теорий в инквизиционных процессах (как было, например, с Экхартом) — все рисует нам это философствование как важнейший фактор интеллектуальной жизни, размыкающий ее в сферу широкой богослужбной и образовательной практики, глубоко затрагивающий своим жизнеучительным пафосом массу заинтересованных прихожан.

Очевидные предреформационные тенденции<sup>3</sup>, содержащиеся в этой традиции, наряду с

<sup>1</sup> См., напр., о новом образе человека в XV веке, с которым во многом и связана привычная нам энгельсовская оценка Возрождения и который, тем не менее, “осознается и приобретает характерные измерения под знаком Гермеса Трисмегиста: он моделируется по очертаниям, прочно зафиксированным в герметических книгах”. — Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: Избранные работы / Э. Гарэн. — М.: Прогресс, 1986. — С. 334.

<sup>2</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band / G.W.F. Hegel. — Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1982. S. 82.

<sup>3</sup> О развитой в “Речах наставления” Экхарта «антидогматической, по сути предреформационной „этике бытия”» см. [11, 9-10]. Ср.: “Сочинения немецких мистиков Иоганна Экхарта (Мейстер Экхарт), Иоганна Таулера и Генриха Сузо помогли Лютеру поставить под сомнение авторитет Рима, а Мюнцеру в свою очередь опровергнуть авторитет лютеранства” [10, 147].

подчеркиваемыми обычно политическими и социально-экономическими причинами, помогают понять ту готовность, с которой Германия откликнулась на выступление Мартина Лютера: почва для новой конфессии была подготовлена тем “способом мышления”, который пробивал себе дорогу в мистицизме вопреки нараставшему церковному формализму<sup>4</sup>. Стоит особенно подчеркнуть, что этот “способ мышления” зачастую опирался на личное религиозное переживание философа, на его восприимчивость к “откровению” и на интуицию. Моментом, сближающим реформационную мысль с традицией мистицизма, становилось признание приоритета индивидуального религиозного чувства, которое одно только и может подсказать человеку меру его личной близости Богу или отторженности от него, меру ответственности человека перед Богом. Но этот “способ мышления” не был чужд и высокой спекулятивной философии, отнюдь не ставившей реформистских целей, но переживавшей неоплатоническую революцию. Так, философия Николая Кузанского, первого, как признают теперь многие исследователи, философа нового времени<sup>5</sup>, была воспринята многими современниками и критиковалась как прямое продолжение мистики XIV в., что сам философ, защищаясь, объяснял непониманием, обусловленным господством аристотелевской школы [4, 138].

Эта немецкая традиция была самым естественным образом предрасположена к восприятию и растворению элементов герметической гностики, находя в ней, подобно отцам церкви и вслед за ними, подтверждение и отклик своим сакральным интуициям. Показательны органичность и легкость, с которыми герметический комплекс идей, представлений, пережива-

ний входит — еще до публикации перевода Фичино<sup>6</sup> — в философию Николая Кузанского, фактически во многом определяющую и предваряющую “правление Гермеса”<sup>7</sup> в последующей ренессансной мысли. В этом качестве Кузанец предстает как один из проводников древнего религиозного откровения, оплодотворяющего европейскую мысль на пути к научной революции XVII века<sup>8</sup>. П. П. Гайденок в приведенной уже статье, в полном согласии с исследованием Ф. А. Йейтс, на которое она ссылается, убедительно демонстрирует важнейшие мотивы, воспринятые Николаем Кузанским непосредственно из наследия Гермеса Трисмегиста [4, 138-139], к которому, наряду с другими авторитетными предшественниками, католический кардинал неоднократно апеллирует в своих философских построениях<sup>9</sup>.

Собственно, и «законченный маг, „египтянин“ и герметик до мозга костей» [6, 399], с одной стороны, а с другой — “предтеча материализма”<sup>10</sup> Джордано Бруно<sup>11</sup> — лишь один из обширного ряда последователей немецкого философа, продолжающих двигаться в том же направлении. В этом ряду давно канонизированные отечественной наукой “прогрессивные” мыслители итальянского Возрождения вполне уживчиво соседствуют с мистиками, магами, астрологами и алхимиками европейского Севера — Генрихом Корнелием Агриппой, Теофрастом Парацельсом, Робертом Фладдом и Джоном Ди [4, 138]. А из мыслителей, непосредственно связанных с процессами Реформации, с этим рядом вполне можно сопоставить как гуманистов эрфуртского круга, оказавших непосредственное влияние на Лютера, во главе с Муцианом Руфом, исповедовавшим весьма близкие герметической гно-

<sup>4</sup> О противостоянии именно “способа мышления” мистиков нараставшему “формалистическому консерватизму” церковной мысли см. [11, 5-6].

<sup>5</sup> О Николае Кузанском как о “предшественнике новоевропейской философии” и “новой науки” см.: [4, 131].

<sup>6</sup> О влиянии Николая Кузанского на Фичино, который был его горячим поклонником, см. [6, 120].

<sup>7</sup> Выражение Ф. А. Йейтс, которым она определяет роль эзотерического и оккультного знания в подготовке научной революции XVII века и в последующем утверждении идеологии и духа Просвещения [6, 397].

<sup>8</sup> О роли герметической гностики в становлении научного интереса к миру см. [6, 396-397].

<sup>9</sup> Напр., так: «...богу больше подходит имя единого, чем какое-либо иное. Так его называет Парменид, сходно и Анаксагор, говоривший, что „единое лучше, чем все вместе“. <...> Единому, как говорил о нем Гермес Меркурий, подобает именоваться именами всех вещей и ни одним из всех имен» [8, 2, 102-103]. Ср.: Асклепий, 20 (“У него нет имени или, скорее, всякое имя принадлежит ему, ибо он всеедин; следует либо назвать все вещи его именем, либо назвать его именами всех вещей” [3, 222-223]); аналогично: Герметический корпус, V, 10а [3, 76].

<sup>10</sup> Традиционная в отечественной науке оценка философии Бруно. Напр.: “Джордано Бруно... утверждает материалистическое понимание мира”. — Кузнецов В. Г. Философия: Учебник / В. Г. Кузнецов, И. Д. Кузнецова, В. В. Миронов, К. Х. Момджян. — М., 2001. — С. 48.

<sup>11</sup> С фигурой этого мыслителя связан осязаемый полемический потенциал исследований Ф. А. Йейтс: клишированному представлению о нем, обильно представленному в нашей литературе, места не остается.

стике взгляды<sup>12</sup>, так и испанского гуманиста Мигеля Сервета, которого аналогичные воззрения<sup>13</sup> привели к отрицанию Троицы и на эшафот по приговору кальвинистского (протестантского!) суда. Вопрос, очевидно, не в том, какую именно фигуру культуры признать пограничной и путеводной при переходе к новому времени, а в том, чтобы видеть суть тенденции, объединяющей и пронизывающей всю эту традицию.

Именно в герметической гностике видятся истоки того переосмысления, которому в философии Кузанца, как показывает П. П. Гайденко [4, 138], подвергается платоническая (и неоплатоническая) традиция: множественное у него не противопоставляется единому (божественному началу), а *представляет* его своей совокупностью, хотя и не исчерпывает, потому что единое абсолютно, беспредельно и потому не может быть конкретным. Этот “отход к пантеизму” (П. П. Гайденко) как раз и сблизил, как справедливо отметили современники-аристотелики, папского приближенного с Майстером Экхартом, обвинявшимся в свое время в ереси. Такой “отход” вел в перспективе к установлению, по существу, семиотического отношения между высшим божественным смыслом (Замыслом Творца) и явленными человеку вещами, скрывающими от него “изумительную машину мира”. В этом пассаже из трактата “Об ученом незнании”<sup>14</sup> “машина мира” предстает как очень точный эвфемизм механизма семиотического кодирования, лежащего между источным (как выразился бы полтора века спустя Якоб Беме) смыслом и опредмечивающими его вещами мира, который, по ментальной сути воспроизводимой здесь диалоговой ситуации, оказывается загадкой, заданной человеку (мистический восторг в подтексте кажется вполне очевидным): все вещи этого мира, будучи спрошены о том, что они суть, отвечают человеку: “Мы все немые, только он говорит во всех нас; только Создатель наш знает, что мы суть, как и для чего. Если хочешь что-то узнать о нас, спрашивай у нашего Основания и нашей Причины, не у нас; там найдешь все, ища

одного” [8, 1, 142]. Всякая вещь во вселенной Николая Кузанского, таким образом, пребывая в Боге (ибо вне его нет ничего), связана с абсолютным “Основанием” и сигнализирует о нем (“хвалит Творца”), дает его ощутить, но не дает конкретного представления о нем, поскольку ни одна вещь в силу своей определенности актуально не может достигать максимума (совпасть с “Замыслом”), не только абсолютного, но и видового или родового. Ибо максимальный предел и всякого вида и рода — един.

В сущности, в рассуждениях о невозможности равенства между любыми двумя вещами даже одного вида, о родовой и видовой иерархии вещей в мире, воплощающей божественный порядок, в представлении о мире как о “машине”, в обильном использовании математических (главным образом, геометрических) аналогий в доказательствах — во всем этом чувствуется близость и возможность рационально-эмпирического подхода к изучению и истолкованию мира, но исторически до него еще остается огромное расстояние: для его утверждения пока недостает картезианского признания идентичности законов логического мышления и законов природы. Философ XV века предлагает прямо противоположный путь поиска. Поскольку человек в своей определенности пребывает в мире в том же семиотическом отношении к Богу, что и всякая вещь, но занимает в нем срединное положение “как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков”, вследствие чего природа его “свернуто заключает в себе все природы” [8, 1, 150], то в отношении его признается возможным достижение “такого максимума”, в котором его природа “оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени. Но с другой стороны, — продолжает Николай Кузанский, — человек существует только конкретно, поэтому подняться до соединения с максимумом было бы возможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека” [8, 1, 150-151]. “Вся истина человека” оказывается равна всей божественной

<sup>12</sup> См.: Володарский В. М. Эрфуртские гуманисты и Реформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация / В. М. Володарский. — Л.: Наука, 1981. — С. 151-162. Автор видит в “универсалистском понимании христианства”, “самостоятельно выработанном” Муцианом Руфом “на основе синтеза идей флорентийских неоплатоников”, типологическое родство с “философией Христа” Эразма Роттердамского (с. 156), но как указание на источник, так и последующее изложение взглядов мыслителя не оставляют сомнения в генетическом истоке его философии.

<sup>13</sup> “Суждения о божественной природе ученый выносил на основе изучения Платона, Зороастра, Фалеса, Гермеса Трисмегиста” [10, 154].

<sup>14</sup> “И он сам пожелал, чтобы изумительная машина мира приводила нас в удивление, но скрывает (occultat) ее от нас тем больше, чем больше мы изумляемся, потому что хочет, чтобы только его мы от всего сердца и со всем старанием искали” [8, 1, 142].

ственной истине, а человек, не переставая быть человеком, является также и Богом. Логика рассуждений непреложно и естественно ведет к образу Иисуса, но идея Сына Божьего выведена здесь из особенностей человеческой природы как таковой, для которой (и среди сотворенного мира — только за нею!) “такой максимум” признается в принципе возможным, по крайней мере — “сколько-нибудь” [8, 1, 149]. Вот почему ответ вещей на обращенный к ним воображаемый вопрос об их сути не ограничивается указанием на необходимость “искать одного”, но продолжается указанием на то, где искать: “Да ты и самого себя не можешь найти иначе как в нем”. “Сделай же так, — говорит наше знающее незнание, — чтобы найти себя в нем, и, поскольку все в нем есть он сам, ты ни в чем уже не сможешь нуждаться” [8, 1, 142]. Иными словами, “найти себя в нем” (что равнозначно “найти его в себе”, так как вне “его” ничего нет) и означает прийти к всезнанию, ибо “он” и есть истина всего. Гностическая мудрость о нетварной сущности человека и необходимости для него познать себя звучит в этих рассуждениях Николая Кузанского, как нам представляется, вполне отчетливо<sup>15</sup>.

Академическая философия, не стремившаяся, по видимости, в своем неоплатоническом лагере порвать с теологией, была родственна мистической традиции и “простонародной философии” (Кальвин [10, 158]) в п е р е ж и в а н и и единства мира как всеобщей, пронизывающей его и явленной во всех его вещах ж и з н и духа. По другую сторону этой духовно-родственной связи, где над интеллектуальной спекуляцией преобладали стремления проникнуть в эту ж и з н ь, овладеть ею и использовать ее, геометрические аналогии в натурфилософских построениях чаще уступали место пластическим образам и органическим понятиям, что уже само по себе ориентировало интеллект на д е я т е л ь н о е обнаружение этой жизни в себе и окружающих вещах, приобщение к ней. Так, идея — центральная для философии Николая Кузанского и пронизывающая полтора века мистической натурфилософии, да и по сей день едва ли “устаревшая” — у Парацельса могла выглядеть так: “Природа жизни Вселенной еди́на, и источником ее может быть только вечное Единство. Это организм, в котором все природные вещи пребывают в гармонии и симпатии. Это Макрокосм. Все есть плод единого мирового созидательного усилия; Макро-

косм и человек (Микрокосм) едины. Они суть одна констелляция, одно влияние, одно дыхание, одна гармония, одно время, один металл, один плод”<sup>16</sup>. Сама смысловая структура выраженной здесь мысли требует риторического накопления существительных в последнем предложении с повторением слова, обозначающего единство. А сводят эти существительные воедино, с одной стороны, различные проявления и качества всеединства, с другой же — формы и сферы человеческого взаимодействия с миром, от ветхозаветного “дыхания”, дарующего жизнь, и эстетического переживания мира, до наук (они же — искусства) — истории, астрологии, алхимии — и, вообще, до трансляции через человека креативного — порождающего начала.

Из такого представления о мире как из единого корня изводятся все занятия человека, от медицины до политики, от механики до поэзии. В каждом из них мастер выступает прежде всего как универсальный философ, обнимающий мыслью мироздание. И любое занятие не может восприниматься иначе, как способ постижения Единого, в любом мастеру-магу приоткрывается возможность преодолеть ограниченность и искажающую Замысел определенность социального, физического, временного бытия человека и, воплотив в себе всезнание, влиять на природу в соответствии с высшим Законом. Для этого необходимо “вчитаться” в мир, воспринимаемый как текст, состоящий из движущихся “иероглифов”, “эмблем”, “фигур”, “знамений”, — ничто в мире не существует само по себе, ничто не обладает смысловой самодостаточностью своего ограниченного физического существования — все “значит”. Астрология, алхимия, медицина, математика (нумерология, каббала) суть различные и связанные между собой способы прочтения единого “значения”, вникания в него. Наблюдение внешнего мира еще накрепко связано с мистическим созерцанием, эмпирика предстает как накопление д у х о в н о г о опыта “трансмутации” “внутреннего человека” в скрытую от глаз сущность мира, эксперимент — магический акт внедрения в тайное тайн и вынесения этого опыта в сферу повседневности. Теоретическое усилие состоит в построении опять-таки “фигур”, “эмблем”, “иероглифов” — знаковых иносказаний, моделирующих “симпатии” (взаимовлияния) “субстанций”, “эссенций”, “тинктур”, “металлов”, каковые “симпатии” трактуются то и

<sup>15</sup> Ср. [4, 138-139].

<sup>16</sup> Цит. по: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения / Ф. Гартман. — М., 1997. — С. 78. (Курсив принадлежит источнику). Комментируя приводимое высказывание, автор с полным основанием отмечает близость выраженного в нем взгляда к философии Платона и Плотина.

дело в терминологии, которую мы теперь без колебаний отнесли бы к области психологии, и каковыми “симпатиями” и объясняется все, что происходит в природе и обществе сейчас, происходило в прошлом или пророчится в будущем. Сами же “знаки” – визуальные, числовые, вербальные, небесные (конstellации), химические (взаимодействия) – воспринимаются не иначе как “ключи”, открывающие сокровенное.

Занятия эти представлялись столь важными, а добываемый опыт столь ценным, что все остальное в существовании человека зачастую казалось бранным, не заслуживающим внимания. И, естественно, к накоплению и монопольному обладанию этим знанием стремились на рубеже нового времени княжеские и королевские дворы, которые в это сложное и кровавое время, не только и не столько следуя моде, сколько из насущной потребности понимать окружающий мир и принимать верные решения приваживали и поощряли философов, астрологов и алхимиков, а из стремления внести в повседневный быт потустороннюю гармонию – механиков, художников и поэтов. Чтобы представить себе размах этого явления перед Тридцатилетней войной, достаточно, для примера, вспомнить о двух центрах культуры Священной Римской империи, ставших объектами серьезных исследований в последние годы, – о дворе Фридриха V в Гейдельберге, слывшем “интеллектуалом и мистиком” [7, 39]<sup>17</sup>, и о Праге времен Рудольфа II, “странного” императора, собравшего при своем дворе огромную библиотеку мистической литературы, цвет европейской научной и художественной элиты<sup>18</sup>, и фак-

тически отстранившегося от политики ради оккультных штудий и экспериментов, – “имя Гермеса Трисмегиста было дано ему не просто из придворной лъстивости” [12, 35].

Книга Л. И. Тананаевой наряду с публикациями переводов Ф.А.Йейтс – одно из важнейших в последние годы исследований интеллектуально-художественной атмосферы рубежа XVI – XVII веков. Эта книга не только восполняет существовавший в нашей науке пробел в отношении непосредственного объекта анализа – Пражского художественного центра, но и, согласуясь с выводами английской исследовательницы, дает представление как о гностическом истоке и типичности этой атмосферы (“в других странах, при других дворах происходило, в общем, то же самое” [12, 37]), так и о степени укорененности ее именно в герметическом знании: «В первые десятилетия XVII века уже не требуется, как во времена Фичино, производить сложные философско-теологические и лингвистические спекуляции для того, чтобы доказать „прехристианскую“ (если не просто раннехристианскую) сущность учения Гермеса Трисмегиста и, так сказать, “протащить” в христианизированный неоплатонизм весь „Корпус Герметикус“, открывая путь обновленной магии: вся интеллигенция Европы, и католическая, и протестантская, уже прочитала и „Пимандра“ и „Асклепия“ и твердо усвоила, что „первичная теология“ неотрывна от египетской учености и что именно в книгах Гермеса Трисмегиста была предсказана заря новой эры, появление священного Слова, Сына Божьего, с которым и придет новое знание» [12, 36].

<sup>17</sup> См. также [7, 33-39] описание “чудес”, устроенных в замке и окрестностях служившим при дворе Фридриха “инженером” Соломоном де Ко (среди прочего обращают на себя внимание “говорящие статуи”, рассуждение о которых можно встретить в “Герметическом корпусе”. – Асклепий, 24 [3, 230]). Именно в пределах владений Фридриха Пфальцкого печатались зачастую самые выдающиеся алхимические и мистико-философские труды авторов из разных стран [7, 137-173]. Пфальц был центром оживленного интеллектуального, духовного и политического общения с Францией, Венецией, Англией и Нидерландами.

<sup>18</sup> Только алхимиков, выходцев из разных стран, при дворе в период его расцвета работало около двухсот [12, 213]. Среди них такие, бесспорно, мировые величины, как Джон Ди и Эдвард Келли, жившие в Праге между 1583 и 1589 гг. [9, 120], – герои романа Г. Майринка “Ангел западного окна”. Заезжал к кайзеру Рудольфу и Джордано Бруно. Группу придворных астрологов возглавляли зачинатели современной астрономии Тихо Браге и Иоганн Кеплер. Деятельность такого мощного коллектива не могла не привлекать к себе внимания и не порождать слухов и легенд, которые сами по себе чрезвычайно показательны характеризуют атмосферу эпохи и дают материал современной и последующей литературе. Самое экзотическое предание говорит о создании при кайзеровском дворе Голема, верно служившего своему создателю – раввину Иегуде Леву бен Бецалелю. Ф. Пресс называет Голема искусственным человеком, Л. И. Тананаева, не поясняя этого образа (что, в общем-то, выходило бы за контекстуальные пределы ее исследования, а с другой стороны, и не требуется, т. к. актуализирует знакомый литературный контекст от романтизма до Г. Майринка), говорит, что раввин предсказывал “возможность сотворения искусственного человека – Гомункула” [12, 120]. Гетеанско-фаустовский контекст, таким образом, вынашивался исторической реальностью. Наш век искусственного интеллекта, робототехники и клонирования живых существ, с его надеждами и опасениями, удивительным образом сохраняет тот же вектор развития.

Герметическая гностика оказывается, таким образом, цементирующим ферментом пронизывающего духовную атмосферу эпохи ощущения целостности всего предыдущего пути бого- и миропознания, укрепляет чувство его сакральной предопределенности и открытости для творческой (сотворческой Богу) интуиции и инициативы<sup>19</sup>, наконец, и чувство близости его завершения. Этот комплекс переживаний неотъемлем от всеобщего настроения “ожидания и тихой надежды” [15, 50] и эсхатологических настроений накануне Тридцатилетней войны: история завершилась (в р е м е н а и с п о л н я л с ь), человечество стояло на пороге “откровения” и “Полной Реформации всего мира” [2, 7]. Отовсюду слышались призывы вернуться к изначальному смыслу Слова Божьего, искаженному долгой историей латинского (читай – “папистского” и, конечно, небескорыстного) комментирования и истолкования, и преодолеть на этой основе все конфессиональные разногласия: как между католиками и протестантами, так и внутри протестантского лагеря. Новая конфессия, вос-

соединяющая христианский мир, объемлющая все сферы человеческой деятельности и поглощающая самую церковь, казалось, вырисовывалась на историческом горизонте.

Самым ярким предложением такой всеобъемлющей духовной и интеллектуальной доктрины явилось розенкрейцерство. Исследование историко-культурной генетики и роли этого феномена в духовных и политических коллизиях эпохи представляет собой самостоятельную большую проблему, которая в отечественной науке последнего столетия практически не затрагивалась<sup>21</sup>. Снабженное всеми атрибутами заявляющего о себе вероисповедания: агиография отца-основателя и обращение его адептов-апостолов “ко всем ученым и вождям Европы” с воспринятым ими “откровением” и с изложением основ “исповедания” – это явление розенкрейцеров Европе вместе с тем обладало таинственной нечеткостью очертаний и иренической открытостью для любого ума, стремящегося к познанию истинной правды мира, заключенной в Боге и “его служанке Природе”, и к христианскому бла-

<sup>19</sup> Ср.: “...к началу XVII века эта традиция (герметическая. – С.Ш.) вовсе не утратила своего значения... и не перестала влиять на все основные направления культурного развития. Наоборот, герметическая традиция... в начале XVII столетия переживала подлинный ренессанс...” [7, 8].

<sup>20</sup> Для примера стоит обратить внимание на многочисленные в это время реформаторские начинания в области педагогики, рассматривающие образование как орудие грядущей всеобщей Реформации. Одним из провозвестников новой школы был Вольфганг Ратке (Ратихий, 1571–1635), в 1612 году подававший имперским властям проекты школьного изучения языков, в ряду которых латынь по важности стояла лишь на четвертом месте и м о г л а (т. е. не была обязательна!) изучаться “по комедиям Теренция для развлечения”, либо по “Институциям” Юстиниана (для изучающих право) после родного языка – чтобы “верно понять своих учителей на других языках”, древнееврейского – “праматери всех языков”, чтобы изучать Библию, и греческого, изучаемого по Новому Завету, чтобы “учить и понимать слово и волю Божию и следовать им” [1, 255]. Таким порядком обучения, который Ратке предлагал ввести во всей Империи, устранялась бы почва для любых еретических толкований и комментариев Писания и должно было быть “утверждено, передано и поддержано чистое, истинное Апостольское и Лютеранское учение” [1, 257]. Усилия Ратке привлекли внимание князя Людвиг Ангальт-Кетенского, в 1618 году пригласившего Ратке в “Плодоносящее общество”, которое у нас традиционно представляется как “языковое”, но которое – как уместно отметить в обсуждаемом нами контексте – именовало себя порой не иначе как “Христенбург” (“Christenburg”) и “Collegium solis” [15, 55], – более чем откровенная аллюзия на герметические утопии, проливающая, возможно, свет на выдвигавшиеся против Ратке обвинения, в принадлежности к «нашумевшей секте „розенкрейцеров“» [15, 55]. Едва ли эти обвинения были обоснованы: ссора с князем объясняется, как можно предположить, не только “чересчур независимым характером” педагога-реформатора [1, 254], но и его лютеранским ригоризмом: как раз к “нашумевшим розенкрейцерам” можно было бы отнести его слова о “людях, печально известных повсюду, которые осмелились соединить Свет и Тьму” [1, 257], если бы эти слова не были написаны еще в преддверии розенкрейцерских манифестов. Тем не менее, в попытке “создать всеобъемлющую дидактику” в связи с “целым комплексом социальных и политических (добавим: и духовных! – С.Ш.) проблем его эпохи” Ратке воспринимается сегодня как “один из предшественников Яна Амоса Коменского” [1, 253], педагогика которого, вне сомнений, выступала как часть и прямое приложение универсалистских герметико-розенкрейцерских устремлений (см. об этом [7, 285-305]; см. также: Чижевский Д. И. Ян Амос Коменский и западная философия / Д. И. Чижевский // Коменский Я. А. Сочинения. – М.: Наука, 1997. – С. 5-12).

<sup>21</sup> Подробное впечатление о сегодняшнем состоянии этой проблемы можно составить по упоминавшейся нами неоднократно книге Ф. А. Йейтс [7]. Впрочем, это состояние, похоже, ненамного изменилось со времени написания (середина 20-х гг.) известной книги М. П. Холла, в которой суммируются и группируются взгляды на проблему исторической и духовной реальности Ордена Креста Розы [13, 607-626].

гочестию. При этом обратный адрес для последователей многочисленных публичных обращений ученых и знатных мужей с изъявлением желания быть посвященными в Рыцари Ордена Креста-Розы — отсутствовал<sup>22</sup>. Жгучий интерес, подогреваемый в течение ряда лет появлением анонимных розенкрейцерских документов<sup>23</sup>,

быстро превратился в “розенкрейцерский фуорор”, охвативший просвещенное европейское общество, вызвал настоящий бум создания в больших и малых столицах ученых Обществ<sup>24</sup> и Орденов по аналогии с Братством розенкрейцеров и — ожесточенную реакцию церкви, и не только католической.

<sup>22</sup> О ситуации вокруг “Незримой коллегии” розенкрейцеров, о сложном отношении И. В. Андреэ к спровоцированному его “Химической свадьбой” движению и о реально существовавших “Христианских обществах” и их судьбах см. [7, 257-283]. Здесь, однако, ничего не говорится об “обществе мистиков и алхимиков, возникшем под именем братства розенкрейцеров в 1622 году в Гааге и имевшем отделения в Амстердаме, Данциге, Гамбурге и других местах, а также в Мантуе и Венеции” [14, 339], хотя почти все названные города и в исследовании Ф. А. Йейтс выступают как важные центры распространения влияния герметической культуры. Особенно Гаага, где это движение, несомненно, каким-то образом соотносится с изгнанническим существованием Богемского королевского двора несостоявшегося императора Фридриха Пфальцского, а после 1628 года — его вдовы Елизаветы, пользовавшейся авторитетом в английских правящих кругах (как в правление ее брата Карла I, так и во времена Республики) и покровительствовавшей, как показывает Ф. А. Йейтс, ученым (в том числе Я. А. Коменскому), спасавшимся от разгрома военной стихии в Англии и насаждавшим там идеи розенкрейцерского толка.

<sup>23</sup> “Откровение Братства” (Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle gelehrte und Häupter Euroraе) до своей первой публикации в 1614 уже было в обиходе гуманистов, что привело к появлению в печати еще в 1612 году “Ответа” на “Откровение”, помещенного затем с первым изданием последнего в один том, на титульном листе которого сообщалось, что автор “Ответа” Адам Хазельмайер за это сочинение взят иезуитами под стражу и прикован к галере. В тот же том был включен, кроме того, немецкий перевод отрывка книги итальянского писателя Траяно Боккалини “Парнасские ведомости” (1612-1613 гг.) под примечательным названием “Всеобщая и Полная Реформация всего пространного мира” (Allgemeine und General Reformation, der gantzen weiten Welt). В 1615 году было опубликовано “Исповедание Братства” (Confessio Fraternitatis R.C. ...). Но есть сведения о его публикации уже в 1613 году [14, 339]. Наконец, в 1616 году была опубликована знаменитая “Химическая свадьба Христиана Розенкрейца”, вероятно, по версии Ф. А. Йейтс, самое раннее из этих сочинений (см.: Библиографические заметки [7, 412-413]). Исследовательница считает бесспорным авторство Иоганна Валентина Андреэ лишь в отношении “Химической свадьбы”; “Откровение” и “Исповедание”, по ее мнению, могут принадлежать перу других авторов [7, 68]. Однако сегодня этот вопрос, по-видимому, решен: «Сегодня уже известно: автором трех розенкрейцерских манифестов... был Иоганн Валентин Андреа, молодой студент из Тюбингена. <...> Имя Розенкрейца восходит к фамильному гербу Андреа, составленному из Андреевского креста и четырех роз. “Fama” и “Confessio Fraternitatis” были написаны в Тюбингене между 1608 и 1610 гг. в кругу друзей Тобиаса Хесса, юриста, врача, последователя Парацельса, теолога-пророка. <...> Из недавно обнаруженных рукописей Тобиаса Хесса и заметок на полях принадлежащих ему книг ясно, что именно им предварительно сформулированы все основополагающие постулаты розенкрейцерских манифестов» (Гилли К. Розенкрейцеры в России XVII и XVIII вв. / К. Гилли // 500 лет гностицизма в Европе: Материалы конференции. — М.: Издательство “Рудомино”, 2001. С. 66-67), — так историческим контекстом подкрепляется стойкая традиция, приписывающая все три текста И.В.Андреэ. См., напр.: Кожевников Б. Братство Креста-Розы. С приложением перевода трактата Иоганна Валентина Андреэ “Fama Fraternitatis” / Б. Кожевников. — Пбг: Дамаск, 1918; Andreae, J.V. Fama Fraternitatis (1614); Confessio Fraternitatis (1615); Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz. Anno 1459 (1616) / J.V. Andreae. — Stuttgart, 1981; [14].

<sup>24</sup> Одним из них явилось, как мы предположили выше (см. прим. 20), и “Плодоносящее общество” Людвиг Ангальт-Кетенского, афишированное и известное сегодня главным образом как я з ы к о в о е, но носившее и другие имена: “Христенбург”, “Коллегия солнца”, “Орден Пальмы”. Пальма — у арабов дерево жизни; у христиан — символ рая, божественной милости, обновления и бессмертия; как гелиотропное растение, в сочетании с изображением солнца — эмблема благочестия и справедливости (ср.: “Праведник цветет, как пальма, возвышается, подобно кедру на Ливане. / <...> / Они и в старости плодovиты, сочны и свежи. / Чтобы возвещать, что праведен Господь, твердыня моя, и нет неправды в Нем”. — Пс. 91, 13-16). — См.: Cooper J.C. Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole / J.C. Cooper. — Wiesbaden: Drei Lilien Edition, o.J. S. 134; ср. эмблемы 157 и 392 в переизданном сборнике эмблем Н.М.Максимовича-Амбодика: Эмблемы и символы. — М.: Интрада, 2000. С. 119-111, 168-169. В символике же, непосредственно обозначающей герметическое знание у древних египтян, по описанию Климента Александрийского, пальма выступала как символ астрологии [13, 127]. Едва ли случайно возникновение “Общества” приходится на 1617 год, когда розенкрейцерские манифесты были переизданы во многих городах Германии. После него этот процесс приобретает характер повсеместной придворной моды.

Многие сообщества, создававшиеся с оглядкой на герметические утопии, воплощенные, в особенности, в сочинениях И.В.Андрез “Химическая свадьба” и “Христианополис” и в “Откровении” и “Исповедании” “Ордена”, видимо, могли бы претендовать на звание “Братства розенкрейцеров”, если бы не опасались навлечь на себя обвинения в распространении ереси и гнев церковных и государственных властей (отсюда — таинственность большинства из них и рассеяние и исчезновение при неблагоприятной военной ситуации). Но наличие или отсутствие в историко-культурной реальности начала XVII века именно такого “Братства”, как и действительная принадлежность к нему того или иного ученого, мыслителя, литератора в контексте нашей проблематики в конце концов не так важны, как убедительно исследованный автором “Розенкрейцерского Просвещения” факт глубокой культурно-психологической востребованности и стремительного распространения в интеллектуально-духовной атмосфере Европы и, прежде всего, Германии определенного стиля мышления<sup>25</sup>, оформляющегося внутри ренессансной герметико-каббалистической традиции и по мере оформления обретающего свой язык в алхимической символической.

В этом стиле духовно-религиозная, теософская составляющая доминировала в “научной” картине мира и человека, но эта доминанта, в свою очередь, уже не мыслилась без собственно научного стремления структурировать мир и конкретизировать характер и динамику взаимоотношения и взаимовыражения макро- и микрокосма, и всякое “розенкрейцерское” сообщество уже обязательно должно было быть “научным”. Религиозное переживание в этом стиле питало и испытывало мысль на способность следовать смыслу и логике гигантского замысла Творца во всех частностях и хитросплетениях природы, на способность объять мир в целостности его конструкции и механики и выразить воспринятое в созерцании и наблюдении языком, доступным человеку, “просветление” которого только и могло вести к “всеобщей Ре-

формации этого пространного мира” и потому представлялось главной целью науки. Так на пороге научной революции, разделившей и обособившей в конечном итоге научные дисциплины, в последний раз заявил о себе синкретизм человеческого сознания, в котором теософия обнимала, вынашивала и питала не только этику и философию природы, но и космологию и космогонию, физику и механику, астрономию и геологию, химию и биологию, наконец, педагогика и социологию. И потому теософия была наукой наук, “корнем и матерью” всего знания: понять исток и характер (“механику”, “химию”) действия в природе Святого Духа, осознать через природные явления Его явленность человеку, вывести из этого осознания следствия, практически важные для его жизни, — это и было стержнем интеллектуально-духовных усилий мыслящей части общества. Из глубины этой атмосферы накануне и в первые годы Тридцатилетней войны высказался великий немецкий философ Якоб Беме, под “диктовку Святого Духа”<sup>26</sup> по существу определивший направление, в котором два века спустя развился немецкий философский идеализм<sup>27</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Балашова Н. Ю. “Мемориал” немецкого реформатора образования Вольфганга Ратке (Вступительная статья, перевод с немецкого и комментарий) / Н. Ю. Балашова // Человек в культуре Возрождения: Сб. науч. тр. — М.: Наука, 2001. — С. 253-259.
2. Вер Г. Якоб Беме, сам свидетельствующий о себе и своей жизни / Г. Вер. — Челябинск: Урал LTD, 1998. — 302 с.
3. Высокий герметизм. — СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. — 416 с.
4. Гайденок П. П. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей / П. П. Гайденок // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 131-142.
5. Йейтс Ф. А. Искусство памяти / Ф. А. Йейтс. — СПб., 1997. — 480 с.

<sup>25</sup> Именно так Ф. А. Йейтс предлагает понимать термин “розенкрейцерство”, говоря о “розенкрейцерской культуре” и “розенкрейцерской цивилизации” [7, 387-388].

<sup>26</sup> Убеждение, выраженное им многократно, начиная с “Утренней зари”. Типичная формулировка — в “Теософских письмах” (2, 10): “denn so ich schreibe, dictiret mir’s der Geist”. — Zit. nach: Gorceix, V. Jacob Böhme / V. Gorceix // Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts: Ihr Leben und Werk. — Berlin, 1984. S. 71.

<sup>27</sup> О том, что Гегель и Шеллинг оспаривали друг у друга право считаться завершителем философствований Беме, см.: Левен В.Г. Якоб Беме и его учение / В.Г. Левен // Вестник истории мировой культуры. — 1958. — № 5 (11). — С. 67. Автор дает ссылку на: Benz E. Schellings theologische Geistesahnen / E. Benz. — Wiesbaden, 1955. S. 247. Ср.: “Немецкая мистика — Мейстер Экхарт, Ангелус Силезиус, Якоб Беме — вот почва, на которой вырос немецкий идеализм”. — Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденок. — М., 1997. — С. 463.



6. Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. А. Йейтс. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 528 с.
7. Йейтс Ф. А. Розенкрейцерское Просвещение / Ф. А. Йейтс. – М.: Алетейя, Энигма, 1999. – 496 с.
8. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. / Николай Кузанский. – М., 1979, 1980. – Т. 1 – 488 с., т. 2 – 471 с.
9. Пресс Ф. Рудольф II (1576–1612) / Ф. Пресс // Шиндлинг А. Кайзеры: Священная Римская империя, Австрия, Германия / А. Шиндлинг, В. Циглер. – Р.-н/Д.: Феникс, 1997. – С. 114-132.
10. Ревуненкова Н. В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации / Н. В. Ревуненкова. – М.: Мысль, 1988. – 205 с.
11. Реутин М. Ю. Предисловие переводчика / М. Ю. Реутин // Майстер Экхарт. Об отрешенности. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 5-10.
12. Тананаева Л.И. Рудольфинцы: Пражский художественный центр на рубеже XVI–XVII веков / Л.И. Тананаева. – М.: Наука, 1995. – 240 с.
13. Холл М. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / М. Холл. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 960 с.
14. Энциклопедия мистицизма. – СПб.: Литера, 1996. – 480 с.
14. Langer H. Hortus Bellicus: Der Dreißigjährige Krieg: Eine Kulturgeschichte / H. Langer. – Leipzig, 1978. – 280 S.

*Рецензент – В. В. Хорольский.*