

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

ВИНОКУРОВ ВЛАДИМИР ВАСИЛЬЕВИЧ

**Философские основания, генезис и типология
эзотерических учений Западной Европы
(IV в. до н.э. – XXI в.)**

5.7.9. Философия религии и религиоведение

Диссертация
на соискание учёной степени
доктора философских наук

Москва — 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I. ИСТОЧНИКИ, ТЕРМИНЫ И ПОНЯТИЕ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ	29
§1. Источники эзотерических учений: типология, общее описание, состав .	29
§2. Слово и термин: «эзотерическое» и «эзотеризм»	53
§3. Первообраз понятия «эзотерический»	63
§4. Слово и термин: «герметическое» и «герметизм».....	72
§5. Слово и термин: «оккультное» и «оккультизм»	82
Глава II. ИСТОКИ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В АНТИЧНОСТИ И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА	90
§1. Протообраз эзотерических учений: тематический миф.....	90
§2. Протообраз герметических учений: Гермес Триждывеличайший и три Гермеса	107
§3. Трехуровневая парадигма и трехчастный комплекс герметических учений.....	121
Глава III. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ И ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА	157
§1. Герметицизм и эзотерицизм в Средние века.....	157
§2. «Алхимия»: слово, число, первообраз	177
§3. Эзотерические учения в Средние века: нарратив и дискурс легенды....	181
§4. Между Средневековьем, Возрождением и Новым временем	199
Глава IV. ЭЗОТЕРИЗМ, ГЕРМЕТИЗМ, ОККУЛЬТИЗМ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ	225
§1. Эзотерический нарратив и дискурс в эпоху Возрождения	225
§2. Эзотеризм в «енохианской магии».....	246
§3. Алхимия и алхимик в «енохианской магии»	264
§4. Сциентизация астрологии в творчестве Иоганна Кеплера	270
Глава V. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В НОВОЕ ВРЕМЯ	279
§1. Герметический язык — иероглифика	279
§2. Геометрическая, химическая и термодинамическая парадигма алхимии Михаила Майера	295
§3. Деградация золота и секуляризация алхимии.....	306

Глава VI. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРИНЦИПЫ, СТРУКТУРА, КОНЦЕПЦИЯ	315
§1. Эзотерический комплекс: принципы	315
§2. Структура эзотерического комплекса.....	330
§3. Редукция эзотерической парадигмы: алхимическая психология Карла Юнга	350
Глава VII. ЛЕГИТИМАЦИЯ И САМОЛЕГИТИМАЦИЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	362
§1. Герменевтика фрагмента «VISIONS» К. Юнга.....	362
§2. Геометрическая модель и логический анализ топологии эзотерического дискурса.....	379
§3. Самолегитимация астрологического комплекса: геометрия, психология, миф.....	387
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	397
БИБЛИОГРАФИЯ.....	408

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Актуальность исследования генезиса, оснований, предмета и методов эзотерических учений определяется необходимостью выявления их места в современном познании религии и влияния, оказываемого на ряд существенных проблемных полей философии религии и религиоведения: отношений науки и религии, философии и философии религии, содержательных подходов к постановке и решению вопросов в таких областях, как феноменология религии, психология религии, религиозная антропология, методология религиоведения, история и семантика религиозных символов, история философии и история религии.

В наши дни развитие собственной содержательной сферы эзотерических учений напрямую затрагивает предметную область исследования отношений между философией, наукой и религией. В эзотерических учениях предпринимаются усилия, с одной стороны, сакрализации науки, с другой стороны, сциентизации религии. Эти процессы были предметом широкого обсуждения на протяжении всего XX в., но в XXI в. в их рассмотрении возник специфический ракурс. Появились и стали обсуждаться на философско-методологическом, логическом и теоретическом уровнях процессы, во-первых, сциентизации самих эзотерических учений и, во-вторых, эзотеризации науки. Комплексно проблема представляет противоречивую реакцию на процесс секуляризации религии, в том числе и на возможности ее объективного исследования в религиоведении. Эта проблема проявилась, в частности, в возникновении и применении в области исследований религии теорий гипноза, психоанализа и глубинной психологии, поскольку относительно последних не утихает дискуссия о том, являются ли эти дисциплины наукой, искусством или эзотерической интерпретацией отношений науки, мифа и религии. В XXI в. они обрели форму методологической дискуссии между американской, европейской и российской

школами исследований эзотеризма, о критериях объективности и релевантности научного исследования эзотерических учений, мифа и религии.

В широком смысле возникновение проблемы эзотеризации науки связано с развитием истории естествознания, формальных логик и математических методов, с применением их в различных научных дисциплинах и компьютерных технологиях для моделирования, конструирования и имитации реальности. Процесс моделирования исторических религиозных «форм жизни» приобретает специфичную форму эзотерического учения в момент, когда рационально сконструированный, смоделированный и контролируемый формальный процесс, имеющий только рекурсивный алгоритм разрешения, утрачивает иерархичность, основанную на простом фундаменте исходных «атомарных предложений».

Необходимость анализа эзотерических учений связана также с актуализацией исследований в сфере философии, феноменологии и психологии религии, вопросов взаимодействия и интеграции с «разумным другим». Для феноменологии и психологии эзотерических учений «другой» представлен иерархией воображаемых «автономных духовных сущностей», которые хоть и являются продуктом воображения, но выполняют роль триггеров и радикалов для запуска вполне реальных процессов. Данная проблема, центральная для эзотерических учений, в современном мире приобретает все больший вес внутри психологического, логического и философского дискурсов.

Развитие в современной мысли направления экспериментальной философии ставит вопрос динамики в процессе философского размышления идентичности исследователя, вопрос, как необходимо изменить субъект, чтобы он мог «правильно увидеть мир». В эзотерических учениях это находит выражение в проблеме инициации в процессе мистерий, астрологической интерпретации жизненной траектории, а также в расширительной трактовке герметических алхимических символов и субъекта поиска «философского камня».

Проблема эзотерических учений стала предметом обсуждения и продолжающейся полемики не только в религиоведении, но и в широком контексте проблем логики и методологии науки, психологии, философии. Широкие дискуссии на Всемирном философском конгрессе (Пекин, 2018); специальной секции экспериментальной философии Всемирного конгресса по философии, логике, методологии науки и технологиям (Прага, 2019), а также на ряде секций Европейского психологического конгресса (Москва, 2019), VIII и IX Всемирных конгрессов по психотерапии (Париж, 2017; Москва, 2020) и в рамках других научных форумов свидетельствуют о том, что проблема специфики отражения в эзотерических учениях тематики названных предметных полей в XXI в. приобретает растущую актуальность и со все большей активностью проникает в широкий культурный, философский и научный нарратив и дискурс. В современном познании активно используется способность эзотерических учений включать проблемы религии, философии, психологии и науки в свой собственный дискурс, последовательно продуцировать внутри собственного развития высказывания и суждения, ставить и предлагать на обсуждение полученные выводы в проблемных полях философии религии и религиоведения XXI в., что придает задаче научного анализа истории, содержательных и методологических оснований данной области постижения предельную актуальность и научную значимость.

Степень разработанности проблемы

Проблема эзотерических учений в истории культуры привлекает внимание многих авторов — представителей различных областей знания. Если рассматривать все поле исследований, то оно характеризуется обилием трудов, множественностью точек зрения и методологической разнородностью. Здесь выделены только академические подходы к исследованию эзотерических учений, а общее поле исследований проанализировано в тексте работы.

В академических исследованиях, проведенных в России и за рубежом, проблема эзотерических учений рассматривается как проблема отношения

религии, мифа, магии и науки. Различные аспекты эзотерических учений исследовались в трудах по истории, методологии и философии науки. Следует выделить работы Азимова А.¹, Бенджамина А.², Гайдено П.П.³, Гейзенберга В.⁴, Деннета Д.⁵, Джуа М.⁶, Койре А.⁷, Кузнецова Б.Г.⁸, Куна Т.⁹, Паева М.Е.¹⁰, Паули В.¹¹, Полани М.¹², Рожанского И.Д.¹³, Тулмина Ст.¹⁴, Фейнмана Р.¹⁵, Холтона Дж.¹⁶, Хофштадтера Д.¹⁷, а также фундаментальную работу большого авторского коллектива «Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века»¹⁸. Проблема соотношения религии, эзотерических учений и науки специально рассматривалась в работах Дуброва А.П. и Пушкина В.Н.¹⁹, Капры Ф.²⁰

Общая классификация современных исследований эзотерических учений в целом совпадает с исследованиями религии и дана в работах

¹ Азимов А. Краткая история химии. М., 1983. – 187 с.

² Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М., 2020. – 342 с.

³ Гайдено П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980. – 568 с.; Эволюция понятия науки. (XVII–XVIII вв.) М.: Наука, 1987. – 448 с.

⁴ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1989. – 400 с.; Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. – 368 с.

⁵ Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Самара: Издательский дом «Бахрах – М», 2003.–432 с.

⁶ Джуа М. История химии. М.: Мир, 1975. – 478 с.

⁷ Койре А. Очерки по истории науки. М.: Прогресс, 1985. – 286 с.; Парацельс (1493–1541). С. 66 // Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный: Аллегро–Пресс, 1994. С. 44–140. – 172 с.

⁸ Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения. М.: Наука, 1979. – 280 с.

⁹ Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. – 300 с.

¹⁰ Паев М.Е. Решение двух античных проблем. Киев: Наукова Думка, 1987. – 219 с.

¹¹ Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Физические очерки. Сборник статей. / Отв. ред. и сост. Я.А. Смородинский. М.: Наука, 1975. С. 187–475.

¹² Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985. – 314 с.

¹³ Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979. – 486 с.; Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988. – 448 с.

¹⁴ Тулмин Ст. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984. – 328 с.

¹⁵ Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир, 1965. Т. 2. – 168 с.

¹⁶ Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс, 1981. – 384 с.

¹⁷ Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. М.: Бахрах-М, 2001. — 752 с.

¹⁸ Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука, 1980. – 399 с.

¹⁹ Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: Соваминко, 1989. – 280 с.

²⁰ Капра Ф. Дао физики. СПб.: Орис, 1994. – 302 с.

Ж. Ваарденбурга²¹. Она включает историческое, сравнительное, контекстное (этнологическое, социологическое, психологическое) и герменевтическое исследования. Периодизация европейских академических исследований эзотерических учений представлена в работах Воутера Я. Ханegraафа²². В русском издании «Путеводителя» Ханegraафа добавлено обстоятельное историко-библиографическое приложение академических работ на русском языке по всем разделам западной эзотерической традиции, составленное Рычковым А.Л.²³ Оно дает достаточно полное представление о состоянии исследований в этой области. В российском религиоведении подход к классификации академических исследований, сформулированный В. Ханegraафом, продолжил П.Г. Носачев. В его работах периодизация, предложенная Ханegraафом, была критически рассмотрена и дополнена сравнительным анализом американских исследований эзотеризма²⁴.

Современное состояние исследований эзотеризма в российской литературе представлено в работах Козырева А.П.²⁵, Носачева П.Г.²⁶, Родиченкова Ю.Ф.²⁷, Панина С.А.²⁸, Оренбурга М.Ю.²⁹, Саплина А.Ю.³⁰, в трудах «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма»³¹, в текстах докладов

²¹ Ваарденбург Ж. Религия и религии. Систематическое введение в религиоведение. СПб: Изд-во РХГА, 2016. – 216с.

²² Hanegraaff W. Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. L., 2013. – 224 p.

²³ Ханegraаф В.Я. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М.: Центр книги Рудомино, 2016. – 256 с.

²⁴ Носачев П.Г. Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Докт. диссертация. М., 2018. – 435с.

²⁵ Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007. – 544 с.

²⁶ Носачев П.Г. «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 336 с.

²⁷ Родиченков Ю.Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА, 2019. – 565с.

²⁸ Панин С. А. Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.—208 с.

²⁹ Оренбург М.Ю. Гностический миф: Реконструкция и интерпретация. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 184 с.

³⁰ Саплин А.Ю. История астрологии с древнейших времен до наших дней. СПб: Издательство РХГА, 2020. – 780 с.

³¹ Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сб. материалов Первой международной научной конференции (14–15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург). СПб.: РХГА,

конгресса «Российского общества истории и философии науки»³² и конференции «Российского химического общества имени Д.И. Менделеева»³³, в выходящей в Санкт-Петербурге серии книг *Lubrarium Aureum* (выпускающий редактор Б.К. Двинянинов), а также в серии монографий «*Magnum ignotum*» (под редакцией И.П. Давыдова)³⁴ и монографии «Парадигмы исследования религии в XXI в.» (под ред. О.Ю. Бойцовой)³⁵, изданных кафедрой философии религии и религиоведения МГУ имени М.В. Ломоносова.

Часто эзотерическая традиция не исследовалась специально, но существенно затрагивалась в работах философского, методологического, историко-научного и научного характера. К работам общеполитического, методологического и религиоведческого характера, а также к работам по методологии религиоведения, философии религии, теории и философии образа, символа и знака следует отнести труды Апполонова А.В.³⁶, Аринина Е.И.³⁷, Барта Р.³⁸, Башляра

2013. – 337 с.; Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Второй международной научной конференции (12–14 декабря 2015 г., Санкт-Петербург). СПб.: РХГА, 2015. – 310 с.; Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и мистическое мировоззрение от древности до наших дней. Сб. материалов международного научного симпозиума (10–13 апреля 2013 г.). СПб.: РХГА. 2014. – 242 с.; Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистико-эзотерические аспекты современных религий. Сб. материалов Седьмой научной конференции (5–7 ноября 2014 г., Екатеринбург). Екатеринбург: б/м., 2016. – 115с.; Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. III международная научная конференция. СПб: РХГА, 2017. – 123 с.

³²История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей. М.: Русское общество истории и философии науки, 2018. Т. 2 – 111с.

³³ К истории лабораторий: теория, практика, учебно-образовательная деятельность. Материалы Международной научной конференции, Москва, 20–21 ноября 2017 г. М.: Издательство "Перо", 2017. – 152 с.

³⁴ *Magnum ignotum*: Алхимия. Иконология. Схоластика / Под ред. И.П. Давыдова. М., 2012. – 224 с.; *Magnum ignotum*: Магия. Герменевтика. Эклесиология / Под ред. И.П. Давыдова. М., 2015. – 285 с.; *Magnum Ignotum*. История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека) / Под ред. И.П. Давыдова. М., 2016. – 195 с.; *Magnum Ignotum*. Т. 4: Психология религии и психоанализ / Под ред. И.П. Давыдова. М., 2017. – 334 с.; *Magnum ignotum*. Т. 5: Алхимия. Магия. Оккультизм / Под ред. И.П. Давыдова. М., 2017. – 370 с.

³⁵ Парадигмы исследования религии в XXI в.: Коллективная монография / Под. ред. О.Ю. Бойцовой / М.: Издатель Воробьев А.В., 2020. – 223 с.

³⁶ *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. – 240 с.

³⁷ *Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М.* Парадоксы идентичности с *ἄθεος* и *religio* в религиоведческих дискуссиях современной России // *Вопросы философии*. – 2021. – № 9. – С. 152-162.

³⁸ *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. – 256 с.

Г.³⁹, Бондаренко Ю.Я.⁴⁰, Борункова Ю.Ф.⁴¹, Глаголева В.С.⁴², Голана А.⁴³, Голосовкера Я.Э.⁴⁴, Грешата Х.-Й.⁴⁵, Забияко А.П.⁴⁶, Красникова А.Н.⁴⁷, Мамардашвили М.К.⁴⁸, Милетинского Е.М.⁴⁹, Леви-Строса К.⁵⁰, Налимова В.В.⁵¹, Никонова К.И.⁵², Силантьевой М.В.⁵³, Трофимовой З.П.⁵⁴, Тажуризиной З.А.⁵⁵, Угриновича Д.М.⁵⁶, Яблокова И.Н.⁵⁷

В области истории религий и мифов, в исследованиях священных текстов и в комментариях к ним проблема эзотерических учений затрагивалась в

³⁹ *Башиляр Г.* Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 344 с.; *Башиляр Г.* Земля и грезы о покое. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2001. – 320 с.; *Башиляр Г.* Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. – 376 с. *Башиляр Г.* Пламя свечи // *Башиляр Г.* Избранное: поэтика пространства. М.: Росспэн, 2004.

⁴⁰ *Бондаренко Ю. Я.* Лики судьбы. Введение в тему (Генезис и эволюция идеи Судьбы в свете проблем детерминизма). М.: Знание, 1999. – 224 с.

⁴¹ *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М.: Мысль, 1971. – 176 с.

⁴² *Глаголев В.С.* Религиозно-идеалистическая культурология: идейные тупики. М.: Мысль, 1985. – 222 с.

⁴³ *Голан А.* Миф и символ. М.: Русслит, 1993. – 375 с.

⁴⁴ *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М.: Наука, 1987. – 218 с.

⁴⁵ *Greschat H.-J.* Was ist Religionswissenschaft. Stuttgart: Kohkhammer, 1988. – 141 s.

⁴⁶ *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Издательский дом «Московский учебник», 1998. – 207 с.

⁴⁷ *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.

⁴⁸ *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993. – 352 с.

⁴⁹ *Милетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1976. – 408 с.

⁵⁰ *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. – 384 с.

⁵¹ *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993; *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и архитектура личности. М.: Прометей МГПИ имени В.И. Ленина, 1989 – 280 с.

⁵² *Никонов К.И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Изд-во Московского ун-та, 1983. – 184 с.

⁵³ *Силантьева М.В.* Компаративный анализ ревитализации национально-культурного мифа в религиозном измерении: Россия vs Западная Европа. // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение, 2016, том 16, с. 48-64.

⁵⁴ *Трофимова З.П.* Эволюционный гуманизм Джулиана Хаксли. М.: Социально-политическая мысль, 2008. – 68 с.

⁵⁵ *Тажуризина З.А.* Николай из Кузы. Т. 1. С. 5–45 // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1979–1980. – 488 с.

⁵⁶ *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. – 270 с.

⁵⁷ *Яблоков И.Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. Монография. М.: РАГС, 2007. – 248 с.

работах Вевюрко И.С.⁵⁸, Грейвса Р.⁵⁹, Дандамаева М.А.⁶⁰, Еремеева В.Е.⁶¹, Кейпера Ф.Б.Я.⁶², Клочкова И.С.⁶³, Лидова А.М.⁶⁴, Лосева А.Ф.⁶⁵, Немировского А.И.⁶⁶, Розенберга О.О.⁶⁷, Савельева В.Н.⁶⁸, Саврея В.Я.⁶⁹, Семенцова В.С.⁷⁰, Тантлевского И.Р.⁷¹, Тахо-Годи А.А.⁷², Четверухина А.С.⁷³, Шифмана И.Ш.⁷⁴, Щедровицкого Д.В.⁷⁵

Большое значение для изучения эзотерических учений имеют работы по истории религии и магии Древнего Египта, поскольку авторы, принадлежащие к эзотерической традиции, концептуально видят ее истоки в Древнем Египте и пытаются осуществить реконструкцию древнеегипетской религии, магии и

⁵⁸ Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского ун-та, 2013. – 976 с.

⁵⁹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М.: Прогресс, 1992; Грейвс Р. Белая богиня. Екатеринбург: Уфактория. 2005. – 620 с.

⁶⁰ Дандамаев М.А. Вавилонские писцы. М.: Наука. Изд-во восточной лит-ры, 1983. – 248 с.

⁶¹ Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2005. – 600 с.

⁶² Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Наука. Изд-во Восточной литературы, 1986. – 196 с.

⁶³ Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука. Изд-во восточной лит-ры, 1983. – 208с.

⁶⁴ Реликвии в Византии и Древней Руси / Под ред. А.М. Лидова. М.: Прогресс – Традиция, 2006. – 440 с.; Восточнохристианские реликвии / Под ред. А.М. Лидова. М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 656 с.

⁶⁵ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. – 367 с.; Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. – 525 с.

⁶⁶ Немировский А.И. Этруски. От мифа к истории. М.: Наука. Изд-во вост. лит-ры, 1983. – 261 с.

⁶⁷ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. – 295 с.

⁶⁸ Савельев В.Н. Символы и образы цивилизации. М.: РАЕН, 2009. – 424 с.

⁶⁹ Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2019 – 1008 с.

⁷⁰ Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1981. – 182 с.

⁷¹ Тантлевский И. Р. Некоторые религиозно-философские особенности «Книги созидания» // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора, 2005. – 231 с.

⁷² Тахо-Годи А.А. Античная гимнография. Жанр и стиль // Античные гимны / Сост. и общ. редакция А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 5–55.

⁷³ Четверухин А.С. Введение // Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. СПб.: Алетей, 2004. С. 79–96.

⁷⁴ Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1987. – 239 с.

⁷⁵ Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Т. I. Книга Бытия. Т. II. Книга Исход. Т. III. Книги Левит, Чисел и Второзакония. М.: Теривинф, 2003. – 1088 с.

культы. Это работы Баджа Э.А.У.⁷⁶, Брестеда Д.⁷⁷, Веркутте Ж.⁷⁸, Гардинера А.Х.⁷⁹, Лукера М.⁸⁰, Кларка Р.⁸¹, Котрелла М.⁸², Кесса Г.⁸³, Крола А.⁸⁴, Лившица И.Г.⁸⁵, Ковельмана А.Б.⁸⁶, Овузу Х.⁸⁷, Рака И.В.⁸⁸, Рубинштейна Р.И.⁸⁹, Томсинова В.А.⁹⁰, Тураева Б.А.⁹¹, Шапошникова А.К.⁹²

Исследование аспектов эзотерических учений в древних мистериях, энохианской и современной ритуальной магии, включенных в эзотерическую традицию, посвящены работы Бута М.⁹³, Баловой Е.А.⁹⁴, Джилберта Э.⁹⁵, Кинга Ф.⁹⁶, Лауэнштайна Д.⁹⁷, Наговицына А.Е.⁹⁸, Смирновой И.М.⁹⁹, Тисона Д.¹⁰⁰,

⁷⁶ Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. М.: Алетея, 2000. – 392 с.

⁷⁷ Брестед Д., Тураев Б. История Древнего Египта. М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2006. – 576 с.

⁷⁸ Веркутте Ж. Загадка Розеттского камня // Курьер ЮНЕСКО. 1988. № 10. С. 12.

⁷⁹ Gardiner A.H. Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1957. – 646 p.

⁸⁰ Лукер М. Египетский символизм. М.: Наука, 1998. – 184 с.

⁸¹ Кларк Р. Священные традиции Древнего Египта. М.: Фаир-Пресс, 2003. – 448 с.

⁸² Котрелл М. Пророчества Тутанхона. М.: Эксмо, 2006. – 368 с.

⁸³ Кесс Г. Заупокойные верования древних египтян. СПб.: Журнал «Нева», 2005. – 496 с.

⁸⁴ Крол А. Египет первых фараонов. М.: Рудомино, 2005. – 224 с.

⁸⁵ Сказки и повести Древнего Египта / Пер. и комментарии И.Г. Лившица. СПб., 2004. – 288 с.

⁸⁶ Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид (Массовое сознание римского Египта). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 192 с.

⁸⁷ Овузу Х. Символы Египта. СПб.: Диля, 2006. – 288 с.

⁸⁸ Рак И.В. Древний Египет // Мифы и легенды народов мира. Древний Египет / И.В. Рак; Месопотамия / А.И. Немировский, Л.С. Ильинская. М.: Мир книги, Литература. 2006. – 432 с.

⁸⁹ Рубинштейн Р.И. Книга мертвых и отношение древних египтян к смерти // Шампильон Ж.Ф. и дешифровка египетских иероглифов / Под. ред. И.С. Кацнельсона. М.: Наука. Изд-во восточной литературы, 1979. – 138 с.

⁹⁰ Томсинов В.А. Краткая история египтологии. М.: Зерцало, Издательский дом «Вече», 2004. – 320 с.

⁹¹ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. СПб.: Журнал «Нева». Летний сад, 2002. – 408 с.

⁹² Шапошников А.К. Деяние, мысль и слово: древнеегипетский погребальный культ и его духовное оформление. // Древнеегипетская Книга мертвых. М.: Эксмо, 2006. С. 5–43; Шапошников А.К. Боги древнего Египта. // Древнеегипетская Книга мертвых. М.: Эксмо, 2006. С. 372–437; Шапошников А.К. Египетские боги // Древнеегипетская Книга мертвых. М.: Эксмо, 2006. С. 338–365. – 437 с.

⁹³ Бут М. Жизнь мага. Алистер Кроули. Екатеринбург: Ультра. Культура, 2006. – 668 с.

⁹⁴ Балова Е.А. Секреты энохианского языка. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г., 2017. – 288 с.

⁹⁵ Бьювел Р., Джилберт Э. Мистерия Ориона. М.: Эксмо, 2005. – 384 с.

⁹⁶ Кинг Ф. Современная ритуальная магия. М.: Локид. Миф, 1999. – 366 с.

⁹⁷ Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М.: Энигма, 1996. – 368 с.

⁹⁸ Наговицын А.Е. Магия Хетгов. М.: Академический проект, 2004. – 464 с.

⁹⁹ Смирнова И.М. Тайны магии. М.: Вече, 2004. – 400 с.

¹⁰⁰ Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель, 2005. – 345 с.

Уилсона К.¹⁰¹, Швеллера Дж., Швеллер Б.¹⁰². Проблема эзотерических учений и Таро затрагивается в работах Давыдова И.П.¹⁰³, Кротова В.¹⁰⁴, Зайцева Г.¹⁰⁵. Теория и практика алхимии изучалось в работах Бриджеса В., Вайднера Дж.¹⁰⁶, Бейджента М., Ли Р.¹⁰⁷, Бутузова Г.А.¹⁰⁸, Гартмана Ф.¹⁰⁹, Гессмана Г.¹¹⁰, Гольдаммера К., Горчакова Г.С.¹¹¹, Кеннеди Дж., Черчилля Р.¹¹², Койре А.¹¹³, Майера П.¹¹⁴, Пуассона А.¹¹⁵, Рабиновича В.Л.¹¹⁶, Холла М. П.¹¹⁷, Шварца Ф.¹¹⁸

Психологические интерпретации эзотерических и мифологических представлений, связанных с эзотерической символикой, осуществлены в работах

¹⁰¹ Уилсон К. *Оккультное*. М.: Эксмо; СПб: Митгард, 2006. – 799 с.

¹⁰² Швеллер Дж., Швеллер Б. *Самая могущественная магия* / Пер. с англ. В. Венюковой. М.: Астрель, 2006. – 237 с.

¹⁰³ Давыдов И.П. Великие арканы Таро как метакод «Романа, который никогда не будет окончен». С. 298–312 // *Аспекты*. Выпуск III. М.: Современные тетради, 2005. – 312 с.

¹⁰⁴ Кротов В. Произведение в алом. С. 5–26. // *Майринк Г.* Произведение в алом: Голлем. М.: Энигма. Независимая газета, 2004. – 616 с.

¹⁰⁵ Зайцев Г. Лики мистерий. Культурологическое исследование первого септенера Старшего Аркана Таро. М.: Касталия, 2015. – 300 с.; Зайцев Г. Тайнство пути. Культурологическое исследование второго септенера Старшего Аркана Таро. М.: Касталия, 2017. – 412 с.; Зайцев Г. Бездны и выси (I): культурологическое исследование третьего септенера Старшего Аркана Таро. М.: Касталия, 2018. – 382 с.

¹⁰⁶ Вайднер Дж., Бриджес В. Тайны соборов и пророчество великого Андайского Креста. М.: Эксмо, 2005. – 688 с.

¹⁰⁷ Бейджент М., Ли Р. Эликсир и камень. Традиции магии и алхимии. М.: Эксмо, 2004. – 462 с.

¹⁰⁸ Бутузов Г.А. Фламель, алхимия и колесо истории // *Фламель Н.* Алхимия. СПб: «Азбука»; «Петербургское востоковедение», 2001. С. 9–34.

¹⁰⁹ Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. М.: Новый Акрополь, 1997. – 272 с.

¹¹⁰ Гессман Г. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков. К.: Изд-во «Пор-Рояль», 2006. – 224 с.

¹¹¹ Горчаков Г.С. Парацельс – философ огня. Томск: Знамя мира, 1996. – 98 с.

¹¹² Черчилль Р., Кеннеди Дж. Загадка магического манускрипта. М.: Вече, 2006. – 293 с.

¹¹³ Койре А. Парацельс (1493–1541). // *Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века*. Долгопрудный: Аллегро – Пресс, 1994. С. 44–140.

¹¹⁴ Майер П. Парацельс – врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме / Пер. с нем. Е.Б. Мурзина. М.: Алетейя, 2003. – 560 с.

¹¹⁵ Пуассон А. Теории и символы алхимиков. М.: Новый Акрополь, 1995. – 192 с.

¹¹⁶ Рабинович В.Л. Образ мира в зеркале алхимии. М.: Энергоиздат, 1981.

¹¹⁷ Холл М.П. Человек, который не умирает. Редчайший из оккультных манускриптов // Сен-Жермен Граф. Пресвятая Тринософия. М.: Сфера, 2002. С. 189–242.

¹¹⁸ Шварц Ф. Алхимия и духовная эволюция // *Теории и символы алхимиков. Великое делание*. К.: Новый акрополь, 1995. С. 181–214.

Зеленского В., Двинянинова Б.К.¹¹⁹, Кэмпбэлл Дж.¹²⁰, Холлис Д., Янг-Айзендтрат П., Шарман-Брюк Дж.¹²¹, Шерток Л.¹²²

Рассматриваемые проблемы касаются истории и идеологии эзотерических орденов, которые рассматриваются в работах, посвященных исследованию их истории и символике, — в трудах Мормарко М.¹²³, Бильи А.¹²⁴, Дезгри А.¹²⁵, Немировского А.И., Уколовой В.И.¹²⁶, Пикнетта Л., Принс К.¹²⁷, Повеля Л., Берже Ж.¹²⁸, Рида П.П.¹²⁹, Стефанова Ю. С.¹³⁰, Хоува Э.¹³¹, Черняка Е.Б.¹³²

Обобщение результатов, достигнутых в исследованиях по различным проблемам эзотерических учений, представлено в биографических¹³³, этимологических¹³⁴, фразеологических¹³⁵, многоязычных¹³⁶, мифологических¹³⁷,

¹¹⁹ Двинянинов Б.К. Феномен осознанных сновидений // Психотехники и измененные состояния сознания, Вторая международная научная конференция, 12–14 декабря 2013 г., СПб., 2013. С. 128–32.

¹²⁰ Кэмпбэлл Дж. Мифический образ. М.: Аст, 2004. – 688 с.

¹²¹ Шарман-Брюк Дж., Грин Л. Мифологическое Таро. Новый подход к картам Таро. М.: КСП+, 1999. – 432 с.

¹²² Шерток Л. Непознанное в психике человека. М.: «Прогресс», 1982. – 312 с.

¹²³ Мормарко М. Массонство в прошлом и настоящем. М.: Прогресс, 1990. – 304 с.

¹²⁴ Бильи А. Станислас де Гуайта. М.: Ланселот, 2005. – 283 с.

¹²⁵ Дезгри А. Тайные знания ордена тамплиеров: книга чудес и откровений. СПб.: Евразия, 2006. – 400 с.

¹²⁶ Немировский А.И., Уколова В.И. Свет звезд или последний русский розенкрейцер. М.: Прогресс, 1994. – 413 с.

¹²⁷ Пикнетт Л., Принс К. Леонардо да Винчи и братство Сиона. М.: Эксмо, 2006. – 540 с.

¹²⁸ Повек Л., Берже Ж. Утро магов. Введение в фантастический реализм. М.: Вече, 2005. – 484 с.

¹²⁹ Рид П.П. Тамплиеры. М.: АСТ, 2005. – 410 с.

¹³⁰ Стефанов Ю.С. Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006. – 478 с.

¹³¹ Хоув Э. Маги Золотой Зари. Документальная история магического ордена, 1887–1923. М.: Энигма Одди-Стиль, 2008 – 624 с.

¹³² Черняк Е.Б. Невидимые империи. Тайные общества старого и нового времени на Западе. М.: Мысль, 1987. – 271 с.

¹³³ Беренс Б. Энциклопедия мудрецов, мистиков и магов: от Адама до Юнга. М.: Издательский дом София, Миф, 2003; Стефанов Ю.С. Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече, 2006. – 672 с.

¹³⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986–1987. Т. I–IV. – 864 с.; Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch / Hrsg. von K.E. Georges. Lpz., 1985. – 201 s.

¹³⁵ Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с.

¹³⁶ Поповы А. и В. Словарь на семи языках. СПб.: Русское книжное товарищество «Дьятель», б/г. Т.1, 2. ы– 1136 с.

¹³⁷ Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Милетинского. М.: Советский писатель, 1991. – 672 с.

философских¹³⁸, логических¹³⁹, психологических¹⁴⁰, терминологических (общих¹⁴¹ и специальных¹⁴²), культурологических¹⁴³, религиоведческих (общих¹⁴⁴ и специальных¹⁴⁵), искусствоведческих¹⁴⁶, специальных предметных¹⁴⁷, толковых¹⁴⁸ словарях и энциклопедиях, а также в словарях и энциклопедиях

¹³⁸ Философский энциклопедический словарь. / Под ред. Ильичева Л.Ф., Федосеева П.Н., Ковалева С.М., Панова В.Г. М.: Советская энциклопедия. 1983. – 840 с.; Человек. Философско-энциклопедический словарь / Под общей ред. И.Т. Фролова. М.: Наука, 2000. – 516 с.

¹³⁹ Кондаков Н.И. Логический словарь. М.: Наука, 1971. – 656 с.; Греймас А.Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь. М.: Радуга, 1985. – 636 с.

¹⁴⁰ Руднев В.П. Энциклопедический словарь безумия. М.: Гнозис, 2013. – 560 с.

¹⁴¹ Словарь философских терминов / Науч. ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2004. – XVI + 631 с.

¹⁴² Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: «Астрель», 2005. – 405 с.

¹⁴³ Словарь Античности. М.: Прогресс, 1989. – 704 с.; Дэвид Р. Древний Египет. Энциклопедический справочник. М.: Вече, 2008. – 464 с.; Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М.: Мир идей, 1995. – 232 с.

¹⁴⁴ Религиоведение. Учебное пособие и Учебный словарь–минимум. М.: Гардарики, 1998. – 536 с.; Элбакян Е.С. Религии в России. Словарь–справочник. М.: ООО Изд-во «Энциклопедия», 2014. – 464 с.; Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Академический проект, 2011. – 352 с.

¹⁴⁵ Осипова О.В. Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения. М.: Изд-во Московского университета, 2007. – 34 с.

¹⁴⁶ Музыкальный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991. – 672 с.

¹⁴⁷ Геттингс Ф. Словарь оккультных, герметических и алхимических сигиллов. М.: Энигма, 2015. – 512 с.; Сад демонов – Hortus daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Автор – составитель А.Е. Махов. М.: Intrada, 2007. – 320 с.; Мифо-символический словарь. В 3-х т. / Сост. В. фон Эрцен-Глерон. К.: ИП Береза, 2013. Т.1. А-Е. – 536 с.; Соловьев В. Толковый словарь сновидений. М.: Эксмо, 2006. – 1488 с.; Эзотерика. Универсальный словарь-справочник / Автор-составитель А.И. Ивасенко. М.: Амрита-Русь, Белые альвы, 2005. – 384 с.; Годуин Д. Современная каббалистическая энциклопедия. М.: АСТ Астрель, 2007 – 512 с.; Гуили Э.Р. Энциклопедия магии и алхимии. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. – 608 с.; Льюис Дж.К. Оливер И.Д. Энциклопедия ангелов. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 400 с.; Льюис Дж.К. Энциклопедия астрологии. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 464 с.; Льюис Дж.К. Энциклопедия сновидений. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 336 с.; Пуансо М. Полная энциклопедия магии, оккультизма, гадания и ясновидения / Под ред. Малевина Л.И.; пер. с англ. Ленюк О.Н. Чуняева Н.Ю. М.: Рипол Классик, 2005. – 764 с.; Эзотеризм: Энциклопедия / Составление и гл. редакция Грицанов А.А. Мн.: Мир: Интерпрессервис, 2002. – 1040 с.; Энциклопедия Таро. (Мультимедийное приложение). Версия 7.0. года / Странников В.Ю. (автор разработки), Васильев В. (консультации по программированию), Клюев А.Г. (тарологическая консультация). М.: Таро Клуб, 2006.

¹⁴⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М.: Русский язык, 1980. – 683 с.; Hornby A.C., Cowie A.P. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1982. – 528 p.; Москалев С. Словарь эзотерического сленга. М.: Гаятри, 2008. – 288 с.

символов¹⁴⁹ и образов¹⁵⁰, в хрониках¹⁵¹, каталогах¹⁵² и альманахах¹⁵³, которые также использованы в работе. Следует отметить ряд специальных словарей и энциклопедий на английском языке¹⁵⁴. Автор опирался на филологические исследования в области истории письма Гельба И.Е.¹⁵⁵, Петровского Н.С.¹⁵⁶, Рубинштейна Р.И.¹⁵⁷, Фридриха И.¹⁵⁸

Цель исследования — выявить философские основания, установить главные векторы становления и трансформации, а также раскрыть содержательную и структурную вариативность эзотерических учений, представленных в духовной сфере и нашедших отражение в материальной культуре Западной Европы с IV в. до н.э. до современности.

Задачи исследования

Для достижения цели исследования необходимо решение ряда задач:

¹⁴⁹ Баешко Л.С., Гордиенко А.Н. Большая энциклопедия символов / Под ред. О.В. Парзашкевича. М.: Эксмо, 2009. – 304 с.; Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book, 1994. – 604 с.; Краткий словарь символов / Сост. В.М. Рошаль. М.: Эксмо, 2005. – 272 с.; Гессман Г. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков. К.: Изд-во «Пор-Рояль», 2006. – 224 с.; Зигуненко С.М. Знаки и символы. М.: Астрель. Транзиткнига, 2002. – 464 с.

¹⁵⁰ Манегетти А. Словарь образов. Л.: Экос. Ассоциация онтопсихологии, 1991. – 112 с.; Батистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. Энциклопедия искусства. М.: Омега, 2007. – 384 с.

¹⁵¹ Фолта Я., Новы Л. История естествознания в датах. М.: Прогресс, 1987. – 495 с.

¹⁵² Куртик Г.Е. Звездное небо древней Месопотамии: шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб: Алетейя, 2007. – 744 с.

¹⁵³ Альманах. Статьи по религиоведению. М.: Современные тетради, 2002. – 192 с.

¹⁵⁴ Glock H. A Wittgenstein dictionary. Oxford: Blackwell, 1996. – 405 p.; Hall J. Illustrated dictionary of symbols in eastern and western art. N.Y.: IconEditions, 1996. – 244p.; Hanegraaff W.J., Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. Dictionary of gnosis & Western esotericism. Leiden: Brill, 2006. – 1224 p.; Lamarque P.V. Concise encyclopedia of philosophy of language. Amsterdam: Pergamon, 1998. – 599 p.; Martin S. Alchemy and alchemists. Harpenden, Herts: Pocket Essentials, 2015. – 160 p.; Roedkelein J.E. Elseviers dictionary of psychological theories. Amsterdam: Elsevier, 2006. – 680 p.; Sandywell B. Dictionary of Visual Discourse: A Dialectical Lexicon of Terms. Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2012. – 702 p.; Stratford J. A dictionary of Western alchemy. Wheaton, IL: Quest Books, 2011. – 106 p.

¹⁵⁵ Гельб И.Е. Опыт изучения письма. М.: Прогресс, 1982. – 366 с.

¹⁵⁶ Петровский Н.С. Звуковые знаки египетского письма. М.: Наука. Изд-во восточной литературы, 1978. – 174 с.

¹⁵⁷ Рубинштейн Р.И. Книга мертвых и отношение древних египтян к смерти // Шампильон Ж.Ф. и дешифровка египетских иероглифов / Под. ред. И.С. Кацнельсона. М.: Наука. Изд-во восточной литературы, 1979. – 138 с.

¹⁵⁸ Фридрих И. История письма. М.: Наука, 1979. – 464 с.

— определить характер источников, специфику и исторические формы эзотерического нарратива и дискурса, концептуализировать понятия «эзотерическое учение», «эзотеризм», «эзотерический комплекс», «эзотерицизм»; установить их соотношение с понятиями «герметическое», «герметизм», «герметицизм», «оккультное» и «оккультизм»;

— разработать типологию западноевропейских эзотерических учений, показать специфику нарративов и дискурсов эзотерических учений в различных контекстах их существования;

— установить религиозные истоки, историко-философские традиции, символические и прикладные аспекты деятельности, оказавшие определяющее влияние на возникновение и эволюцию эзотерических учений в Западной Европе в периоды поздней Античности, трансформацию их парадигмы в Средневековье и эпоху Возрождения;

— проследить динамику эзотерического комплекса с Нового времени до современности, раскрыть специфику существования эзотерических учений в условиях сциентизации духовной и материальной культуры;

— дать общую характеристику эзотерического комплекса — определить философские основания эзотерических учений, предмет их внимания, состав, внутреннее строение и методы аргументации, соотношение с наукой, религией, философией, теологией, искусством;

— проанализировать основные варианты философского осмысления эзотеризма в XX–XXI в., показать достижения и проблемные области в подходах к изучению эзотеризма в аналитической, феноменологической и психоаналитической школах философии религии и религиоведения; определить роль и значение философского анализа эзотерических учений в условиях современной трансформации культуры;

— оценить эвристические возможности эзотерического комплекса, проанализировать современные формы его легитимации и самолегитимации.

Объектом исследования являются эзотерические учения, представленные в духовной сфере и нашедшие отражение в материальной культуре Западной Европы с IV в. до н.э. до современности и зафиксированные в философских и религиозных текстах, а также в исследовательских и повседневных практиках.

Предмет исследования — философские основания и содержание эзотерических учений Западной Европы, процессы их генезиса, эволюции и дифференциации в период с IV в. до н.э. до XXI в.

Рабочая гипотеза исследования

Термин «эзотеризм» относится к понятийному полю религиоведения, а не религии; он сконструирован в XIX в. как инструмент исследователя, а не как результат рефлексии внутри самой традиции. Эзотерический комплекс представляет собой совокупность эзотерической, герметической и оккультной парадигм. Его состав представляет логическую геометризацию отношений сакрального, когнитивного и сенситивно-эмоционального компонентов. Историческое формирование эзотерического комплекса основано на разработке трехуровневой модели познания, которая включает в себя философско-космогонический, концептуально-образный и эмпирико-экспериментальный уровни, выстроенные иерархически и связанные отношениями подобия и аналогии. Эвристическое значение эзотерических учений заключается в переосмыслении мифа как инструмента теоретического построения вероятностных моделей возможных миров.

Историческое развитие эзотерического комплекса демонстрирует амбивалентность. С одной стороны, в результате сциентизации парадигм, составляющих эзотерических комплекс, создаются геометрические, химические и термодинамические модели объяснения природных процессов. Их редукция к логической и математической теоретической форме в Новое время трансформируется в экспериментальную науку. С другой, возникает тенденция к сакрализации и эзотеризации науки как способа постижения мира.

В XX в. терминология эзотерических учений вносится в религиозный, философский, религиоведческий и психологический дискурсы, что, с одной стороны, поддерживает существование эзотерического комплекса как основы внеконфессиональных религиозных учений и практик, а с другой, в рамках данных дискурсов существенно расширяется междисциплинарное поле исследований, что оказывает существенное влияние на развитие философии религии и религиоведения.

Научная новизна исследования состоит в постановке научной проблемы и предлагаемом варианте ее решения. В отечественной науке до настоящего времени отсутствует целостное представление о природе, структуре и генезисе эзотерического комплекса и оснований его существования и сохранения в различных исторических контекстах, включая формы его адаптации к реалиям современного мира.

В диссертационной работе впервые:

— на основе анализа истории возникновения и концептуализации термина «эзотерический» определены форма и содержательное наполнение в историческом и актуальном планах терминов «эзотерическое учение», «эзотеризм», «эзотерический комплекс», показано соотношение понятий «эзотеризм», «герметизм» и «оккультизм»; установлено, что термин «эзотеризм», с одной стороны, является искусственным завершением развития эзотерической исторической парадигмы, с другой стороны, содержит ряд ясных самореферентных и автореферентных рекурсивных понятий – «герметизм» и «оккультизм», что определяет изменение его структуры и парадигм;

— определены философские и логические основания эзотерических учений и проанализированы современные формы их самолегитимации; систематизированы и структурированы религиозные истоки, историко-философские традиции и научные достижения, лежащие в основании формирования и генезиса герметизма; предложены инструменты анализа герметического корпуса и показано его историческое развитие в качестве трехуровневой модели

(парадигмы) на основании образа Гермеса Триждывеличайшего как инварианта класса «трех Гермесов» (Гермес I, Гермес II, Гермес III);

— установлено, что в эпоху Возрождения, с одной стороны, происходит сциентизация эзотерической и герметической парадигмы, с другой стороны, возникают тенденции сакрализации и эзотеризации науки внутри эзотерических учений, в том числе возникает новое понимание бессмертия, основанное на идее возможности регенерации природы человека, создаются новые геометрические, химические и термодинамические модели;

— разработана и исторически верифицирована типология западноевропейских эзотерических учений, показана специфика нарративов и дискурсов эзотерических учений различных типов, установлено многообразие и различие контекстов их существования и способы их выражения на языке алхимии;

— показано, что эзотерические учения объединяют два нарратива в одном общем дискурсе, основной формой представления которого является легенда;

— критически проанализированы основные варианты философского осмысления эзотеризма в XX-XXI в., показаны достижения и проблемные области в подходах к изучению эзотеризма в аналитической, феноменологической и психоаналитической школах философии, философии религии и религиоведения;

— дана характеристика эзотерического комплекса как сакрально-когнитивного геометрического и логического образа, отношений его элементов как геометрических и логических символов, составляющих элементы одного образа;

— показано, что эвристическое значение эзотерических учений заключается в переосмыслении мифа, в последовательном перемещении его из сферы воображения в контролируемую интеллектом сферу фантазии в контекстах теоретических построений вероятностных моделей возможных миров. Эвристическое значение эзотерических учений связано с отношением между воображением и интеллектом, данным в геометрии первообраза, с

конструированием геометрического, а не эмпирического образа мира, с переходом от того, что мы видим, к тому, что мы можем моделировать и применять.

Теоретическая и практическая значимость работы

Результаты исследования могут послужить основой углубленного научного анализа различных направлений эзотерических учений как в исторической перспективе, так и в контексте современной трансформации культуры, способствовать более точной атрибуции отдельных внеконфессиональных религиозных учений и практик.

Материалы и выводы диссертационной работы могут использоваться в системе высшего образования при подготовке бакалавров, магистров и аспирантов по философским наукам, особенно по направлениям «Религиоведение», «Философия религии», «Сравнительное религиоведение». В частности, положения диссертации могут применяться в преподавании таких предметов, как «История религий», «Наука и религия», «Феноменология религии». Также они могут быть востребованы в экспертно-консультационной сфере для повышения качества религиоведческой экспертизы и атрибуции различных религиозных образований.

Теоретико-методологической основой диссертационного исследования является научный подход к изучаемому материалу. Методология работы основывается на принципах и критериях объективности, научности, историчности, логичности, системности, релевантности. Для решения стоящих в работе задач автор обращается к понятиям логики и методологии науки, лингво-аналитической философии, к структурно-функциональной феноменологии религии, к динамической аналитической философской и когнитивной психологии. Структурное объединение выделенных методологических подходов характерно для российской школы философии религии и религиоведческих исследований. Для исторически корректной интерпретации и верификации

артефактов и свидетельств автор обращается к работам, отражающим достижения в области естественных наук.

В.В. Васильев, исследуя генезис аналитической философии, установил, что «выражение “philosophie analytique” употреблял оккультист А. Кур де Жебелен – в одном из томов «Первобытного мира», вышедшем в 1781 г.»¹⁵⁹. Обращение к трудам Людвиг Витгенштейна в проблемном поле аналитической философии религии было предпринято как в западном, так и в российском религиоведении. На использование потенциала его творчества для философии и феноменологии религии обращено внимание в работах Ю.А. Кимелева и А.П. Забияко¹⁶⁰. Потенциал аналитической философии в отношении исследования религии раскрывается коллективом авторов в выпусках альманаха «Философия религии» (под ред. В.К. Шохина)¹⁶¹.

Российские исследователи рассматривали концептуальные построения, прежде всего, сквозь призму логики и философии языка. К феноменам из области эзотерических учений Витгенштейн обратился в работах «переходного» периода, рассматривая их сквозь призму философии математики и химии. Методологические положения и интенции работ переходного периода применены в настоящей работе. Основными методологическими понятиями философии и методологии науки, которые используются в работе, являются «комплекс», «парадигма», «аспект».

«Комплекс» выделяет, показывает и описывает пространственное и логическое отношение объектов внутри исторических фактов. Его структура основывается на принципе изоморфизма логической формы языка и пространственной формы реальности. Структура комплекса изоморфна структуре

¹⁵⁹ Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 150 – 151.

¹⁶⁰ См.: Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. С. 37.; Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Издательский дом «Московский учебник», 1998. С. 15–19.

¹⁶¹ Философия религии: Альманах 2008 – 2009. /Отв. ред. В.К. Шохин/ М.: Языки славянских культур. 2010.

факта. В данной работе понятие «комплекс» использовано как понятие логики отношений. Формой представления комплекса в формальной логике является многоместная функция.

Понятие «комплекс» применялось в отечественной литературе для анализа как религии, так и магии. А.П. Огурцов, опираясь на работы А.Ф. Лосева, разрабатывает типологию сакрально-когнитивных комплексов¹⁶², которые состоят из сакрально-магического ядра и периферии. Ранее подобную структуру предложил в структурной феноменологии религии и эзотерических учений Фридрих Хайлер, назвав ее «священный мир». Он дал геометрический образ формы и структуры «священного мира». В российском религиоведении генезис и дальнейшее развитие диаграмматического представления структуры феноменологии религии Хайлера проведен Т.С. Самариной¹⁶³.

В работе учитывается полемика, развернувшаяся на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова между Яблоковым И.Н. и Давыдовым И.П. относительно понятия «комплекс». Авторы дискуссии дифференцируют субъектное и предикативное использование понятия «комплекс» и его референции.

«*Парадигма*» представляет описание культурных феноменов на основе исторически сложившегося образца, в котором соединены элементы, относящиеся к различным пространственным и даже внепространственным формам. Она включает экспликацию правила, по которому этот образец создан. Парадигма (образец) является основанием базового восприятия культурных феноменов.

«*Аспект*» представляет изменение базового восприятия в результате изменения способа восприятия предмета, определение того, что мы видим, в

¹⁶² Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М.: Наука, 1988. С. 22

¹⁶³ Самарина Т. С. Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера. Автореф. канд. дисс. На правах рукописи. М. 2016; Самарина Т. С. Феноменологическое движение в религиоведении: классические школы и современность. Автореф. докт. дисс. На правах рукописи. М. 2021.

зависимости от того, как мы смотрим. «Аспект» характеризует различие между базовым способом восприятия и новой точкой зрения. В российском религиоведении понятие «аспект» использует И.Н. Яблоков как сущностную характеристику в определении религии.

В критическом анализе методологических предпосылок автор опирался на работы ученых философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, на исторический, типологический и функциональный анализ религии российской школой религиоведения, прежде всего, на работы Д.М. Угриновича, И.Н. Яблокова, К.И. Никонова, И.П. Давыдова.

Положения, выносимые на защиту

1. Греческое прилагательное «эзотерический» предполагало четкое различие, но не противопоставление внутреннего и внешнего («эзотерического» и «экзотерического»). Снятие различия «внешнего» и «внутреннего» нарративов осуществляется через построение общего дискурса двух нарративов, исторической формой которого выступает легенда. Религиозно-историческими формами осуществления легенды были мистерии.

Термин «герметизм», производный от имени греческого бога Гермеса и от имени автора текстов Гермеса Трисмегиста, на определенном этапе становится автореферентным по отношению к термину «эзотеризм». Термин «герметизм» возникает первоначально не как слово, а как знак или как элемент логограмматического письма, который одновременно обозначает предмет и изображает его структуру.

Термин «оккультное» в качестве предиката начинает широко использоваться в значениях «скрытый», «тайный» в эпоху Возрождения и используется в качестве собирательного понятия для множества весьма разнородных собраний легенд, образов и практик. В широком смысле термин «оккультное учение» включал теоретическую и практическую философию, включая практики магии, алхимии и астрологии, а также построения «христианской каббалы».

Сам термин «оккультное» является самореферентным, имеющим значение «тайна тайн» и выражающемся в мистериях, образе Гермеса Триждывеличайшего и логограмме круга.

2. Герметизм выступает исторической парадигмой эзотерических учений. С исторической точки зрения, основание парадигмы эзотерических учений зафиксировано в «герметическом корпусе». На основе анализа текста, свидетельств и исследований герметического корпуса установлено, что Гермес Триждывеличайший есть инвариант класса «трех Гермесов», которому соответствуют трехуровневая модель познания (космогонический, концептуально-образный и эмпирико-экспериментальный уровни) и три гносеологических парадигмы (мифолого-теологическая; философско-математическая; эмпирико-технологическая).

3. В Средние века происходит «христианизация» герметической парадигмы. Внутри религиозных и герметических космологических воззрений эпохи Возрождения в образах алхимии возникает учение о химическом средстве, создаются картины и модели термодинамических процессов, проводятся эмпирические исследования. В Новое время в астрологии создаются геометрические и психологические, а в алхимии – химические и термодинамические модели, в которых происходит сциентизация эзотерической и герметической парадигмы. Под влиянием науки происходит десакрализация как элементов комплекса, так и его структуры. Последующая редукция к логической и математической теоретической форме приведет к научной теории. Уровень философско-математической парадигмы трансформируется в теорию, а уровень экспериментально-технологической парадигмы — в экспериментальную науку.

4. В XX в. понятия эзотерических учений вносятся в религиозный, философский, религиоведческий и психологический дискурсы. С одной стороны, эзотерические учения предстают как внеконфессиональная религия, с другой — как наука. Сциентизация алхимического мифа продолжается в XX в. в

лингво-аналитической философии, геометрии и математике, сакрализация — в психоанализе и глубинной психологии. В психоанализе возникает «психология алхимии», а глубинная психология трансформируется в «алхимическую психологию», которая продолжает развиваться во всех постъюнгианских школах.

5. Исследование эзотерических учений позволяет показать вариативные практики моделирования смысла жизни человека, что придает данному направлению анализа большое эвристическое значение в контексте современного плюрализма эпистемологий. В качестве примера может служить астрология как одна из моделей жизни. В ней логика предсказаний основана на редукции жизни к астрологическому образу, в основании которого находятся геометрический и логический образцы. Сложная линия жизни упрощается за счет представления ее плавной циклически замкнутой кривой с последующей аппроксимацией ломаной, что, в свою очередь, позволяет построение прогноза. Такое моделирование, хотя и не имеет научных оснований, имеет эвристический и терапевтический эффект благодаря моделированию выхода из трудной жизненной ситуации.

6. Соединение в одном суждении мифологического и эмпирического элементов представляет форму самолегитимации эзотерических учений в современном мире, требующую признания и принятия мифа. Основой логики эзотерического дискурса является тавтология. Основой геометрического первообраза эзотерического дискурса является круговая диаграмма, представленная символом Уробороса. Эта диаграмма образована мнимой и действительной частями эзотерического комплекса, отраженных в языке описания действительной и мнимой частями комплексной переменной. Рационализация символа Уробороса через функцию и уравнение Эйлера позволяет сделать вывод, что воображаемая (мнимая) компонента процесса познания и жизненного опыта не тождественна иррациональной. Инкорпорированные в эзотерическую

практику логическая и алгебро-геометрическая структуры символа Уробороса является основанием самолегитимации эзотерических учений.

7. Дисциплинарная структура «эзотерического знания», соответствующая символу Уробороса, сложилась уже в Средние века. В ней выделяются уровни Вселенной, связанные принципами иерархии и подобия. Для включения в систему средневекового знания герметических учений необходимо к традиционно выделяемым базовым источникам знания в Средние века (опыт, разум и Откровение) добавить еще один — воображение как творческую познавательную способность человека. Уровни и структуру эзотерического учения образуют иерархические контексты — природа, человек, мысль, космос. Данные уровни связаны принципом подобия, обеспечивающим межуровневый переход. С исторической точки зрения эзотерические учения представляют гетеро-иерархичную парадигму, с религиоведческой точки зрения — геометрический и логический сакрально-когнитивный комплекс.

Степень достоверности и апробация результатов работы

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

По теме диссертации опубликованы более чем 50 работ, в том числе 8 монографий (5 из них в соавторстве) и 30 статей в рецензируемых журналах. Общий объем публикаций по теме составляет 70 п.л.

Основные идеи, положения и выводы диссертационного исследования представлены в 101 докладе на Всемирных, международных (в том числе индексируемых в базе Web of Science), всероссийских конгрессах, конференциях и семинарах, в том числе:

- 16th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology (Prague, Czech Republic, 2019),
- XVI European Congress of Psychology (Москва, 2019),

- The XXIV World Congress of Philosophy (Beijing, China, 2018),
- 8th World Congress for Psychotherapy (Paris, France, 2017),
- 6th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM (Vienna, Austria, 2019),
- 5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM (Vienna, Austria, 2018; Florence, Italy, 2018; Albania, Bulgaria, 2018).
- Первом межконтинентальном экстерриториальном конгрессе «Планета психотерапии». Дети. Семья. Общество. Будущее (Москва, Россия, 2022).

Полный список выступлений представлен на сайте «Истина» МГУ в личном кабинете автора.

Основные результаты работы использованы в разработке программ и чтении учебных курсов «Эзотерические и мистические учения», «Алхимия в современном мире»¹⁶⁴, «Маргинальная религиозность в традициях Запада»¹⁶⁵, «Наука и религия»¹⁶⁶ на ряде факультетов в МГУ имени М.В. Ломоносова.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, 7 глав, включающих 25 параграфов, заключения, списка литературы из 1259 наименований.

¹⁶⁴ Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 1.: Учебно-методическое пособие / Сост. и общ.ред. О.Ю.Бойцовой / Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова. М.: Воробьев А.В., 2019. С. 129–137.

¹⁶⁵ Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 1.: Учебно-методическое пособие / Сост. и общ.ред. О.Ю. Бойцовой / Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова. М.: Воробьев А.В. 2019. С. 71–81.

¹⁶⁶ Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып.2.: Учебно-методическое пособие / Сост. и общ.ред. О.Ю. Бойцовой / Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова. М.: Воробьев А.В., 2021. С. 82–91.

Глава I. ИСТОЧНИКИ, ТЕРМИНЫ И ПОНЯТИЕ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

§1. Источники эзотерических учений: типология, общее описание, состав

В эзотерических учениях событие рассматривается как точка пересечения физического и магического, реального и воображаемого, действительного и мнимого. Это пересечение принимало различные формы и фиксировалось как соединение исторического и мифологического (легенда), повествовательного и интонационного (фольклор), семантического и семиотического (сигил), образного и знакового (символ), исторического и мистического (легенда). В современном мире источники эзотерических учений представлены (1) системами эзотерических образов и символов; (2) текстами; (3) предметами (артефакты). Культурные артефакты, образы, символы и тексты, получают свое развитие и интерпретацию в оккультном, герметическом и эзотерическом нарративе и дискурсе. Все три группы источников отдельно или в различных сочетаниях используются в многообразных групповых и индивидуальных практиках.

Научные исследования этих групп источников осуществляется различными методами и различными дисциплинами. Материальные артефакты исследуются историей, физикой и химией с соответствующими методами и инструментарием: химический, физико-химический, кристаллографический анализ. Символы исследуются с точки зрения их исторического генезиса и развития, возникновения исторических и создания искусственных логограмматических форм языка, его лексики и грамматики, истории и логики происхождения и развития. Изображения символов, закрепленные в объектах материальной культуры, в свою очередь, становятся артефактами, картинами, скульптурами и текстами. Артефакты имеют как материальную, так и символическую стороны, которые становятся предметом комплекса исследований. Тексты имеют фактическую и воображаемую составляющие нарратива и дискурса.

Фактическая составляющая представлена носителем, на котором изображена и/или в котором закреплена образная составляющая, – текстом.

Эзотерические нарративы и дискурсы могут быть включены или представлены в различных малых и больших устных и письменных формах, и литературных жанрах. Они представлены в афоризмах и пословицах, в изречениях оракулов, в сонниках, сказаниях, трактатах, трагедиях и драмах, в исторических романах. Формы презентации эзотерического дискурса наряду с понятийными формами изложения включают образные сказания, апологи, притчи, апокрифы, литературные биографии, свидетельства видений и сновидений. Различные литературные традиции и жанры становятся формами представлений эзотерических свидетельств.

Нарратив эзотерического текста представлен двумя составляющими – историей и мифом. Эзотерический дискурс устанавливает между ними отношение. Основной тип дискурса, в котором предстает эзотерический текст, – это *легенда*. Содержанием легенды выступает, с одной стороны, фактическая история ее персонажей, с другой стороны, уникальные, удивительные, фантастические и исторически невозможные события их жизни, о которых они сами или их «свидетели» рассказывают¹⁶⁷. Эти события включены в опыт жизни персонажей эзотерической истории и их деятельности.

Первоначально и несистематизированно основа эзотерических нарративов и дискурсов дана в опыте спонтанных видений и сновидений, в активном и пассивном воображении, в практиках истолкования их содержания, позже она воспроизводится в опыте мистерий. В мистериях события разворачиваются в точках пересечения и отождествления переживаний истории и мифа. В легендах и ритуалах мистерий миф амплифицирует историю, а история – культовый миф.

Видения не только проецируются в историю жизни персонажей, но и

¹⁶⁷ *Heiler Fr.* Die Religionen der Menschheit. Frankfurt am M.: Büchergilde Guttenberg, 1991. S. 64.

продуцируются в ней. Эти видения первоначально даны в снах и мифа, последние в мистерии закрепляются в культовой практике и воспроизводятся как грезы («сны наяву») в переживаниях участников. Это значит, что в видениях есть составляющая мифа, который становится культообразующим нарративом и дискурсом мистерий. Если из легенды удалить историческую составляющую, то останется только миф или греза (морок).

Аналитически эзотерические источники можно разделить на типы. Различные типы источников объединяются в классы. Аналитически можно выделить классы: (1) эзотерические образы и знаки, синтез которых даст подклассы символов и логограмм (сигиллов и иероглифов); (2) тексты и опыт их прочтения (интерпретации); (3) артефакты, созданные как результаты фиксации наблюдений (дневники, астрологические карты) и экспериментов (алхимия). Синтез классов порождает эзотерические дисциплины.

Например, астрология создает образ неба на момент события – картину звездного неба; упорядочивает картину для чего расчленяет небо на равные сектора и размещает в них планеты, получая карту неба; определяет последовательность секторов, превращая карту в логограмму; за неимением порядковых числительных в качестве знаков для каждого сектора астролог использует имена зодиакальных созвездий, возникает космограмма; фиксирует имена в знаках, используя логограмматические формы письма, в которых знаку соответствует слово; добавляет к логограмме сигиллический знак, который одновременно обозначает и описывает каждую логограмму; рассматривает полученный образ как текст, который надо прочесть, – гороскоп, для чего трансформирует логограмму и сигил в иероглиф, который рассматривает в качестве символа мифа – священного письма; фиксирует результаты всех проделанных операций как артефакт, воплощая в материальном носителе и создавая артефакт. Исследователь, обратившись к материальному носителю артефакта, может прочесть артефакт и сделать путем анализа и расчёта вывод о дате создания артефакта, пытаясь установить исторический аспект события и его образ. Эзотерик

создает артефакт, рассматривает его как *первообраз* для предсказаний будущих событий. Он создает легенду, в которой логически связаны история и воображение. Установив эту связь, он толкует ее магически.

Рассмотрим пример астрологического предсказания. Клинописный текст на табличках древней Месопотамии (II – I тыс. до н.э.) гласит: «Если Марс становится слабым – это хорошо, (если он становится блестящим – это плохо)» [ts02. III, 12]¹⁶⁸. В основе этого предсказания лежит картина неба, установленная на определенный момент времени, в которой (письменно или устно) зафиксирована или отражена связь расположения светил со значимым социальным событием в этот момент происходившим (индивидуальные города стали создаваться только со времен Птолемея). На этой картине неба выделен «слабый Марс». Этот элемент картины, становится антецедентом логической импликации, входя в нее на правах элемента первообраза: «Если Марс становится слабым, то...». Событие, происходившее в то же время, присоединяется к антецеденту в качестве консеквента импликации и второго элемента первообраза: «...это хорошо». Оба события через импликацию толкуются контагиозно-магически, по принципу «соприкоснувшееся соприкасается», небо соприкоснулось с землей по принципу: «что наверху, то и внизу». То, что имело место одновременно, становится двумя частями – символами одного образа. Зафиксированная картина события «с блестящим Марсом» становится наводящим ужас артефактом. В астрологии древней Месопотамии «красная звезда» Марс предвещала «падение огня» или гибель. Марс – звезда чумы и смертей. Одно из значений месопотамского имени планеты «чужой, чужестранец, волк» [ts02. I]¹⁶⁹.

Предсказательное значение связано с нападением саранчи на поля,

¹⁶⁸ Куртик Г.Е. Звездное небо древней Месопотамии: шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб: Алетейя. 2007. С. 466.

¹⁶⁹ Куртик Г.Е. Звездное небо древней Месопотамии: шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. С. 460.

врагов и разбойников на государство, злоумышленников на трон. Астрология древности обретала политические и экономические функции и давала соответствующие предсказания исходя из понимания звезд. Предсказание будет сформулировано, когда к импликации, в которой происходит отсылка к событию прошлого, добавляется конъюнкция, относящаяся к настоящему моменту времени: «Если Марс становится блестящим – это плохо. (&) Марс становится блестящим». Первообраз и образ, заключенные в предложении, сдвинуты по отношению друг к другу по времени. На основе первообраза, относящегося к прошлому, и образа, относящегося к настоящему, создается образ будущего: «Если Марс становится блестящим – это плохо. (&) Марс становится блестящим. Что-то плохое произойдет». Если «Марс блестящий», то произойдет что-то одно. Если «Марс не блестящий», то произойдет что-то другое или не произойдет ничего. Но именно «блестящий Марс» формирует тревожные ожидания событий. Следовательно, не сам наблюдаемый в настоящем «блестящий Марс» продуцирует тревожное ожидание, но воспоминание и предположение, зафиксированный артефакт, созданный на основании связи наблюдения с первообразом.

В XX – XXI веке воображаемая компонента становится частью воображаемой истории, и легенда превращается в роман. Отмеченный выше аспект Марса древней астрологии обыгран в романе Джоан Роулинг, где «яркость Марса» связана со зловещими предсказаниями возвращения Черного Лорда в страну магов и его борьбой за трон, позволяющий манипулировать министром и министерством. В воображаемом мире романа снято сопротивление реальности, и этот романтический мир может существовать сколь угодно долго во времени и безопасно для читателя.

Рассмотрим пример эзотерического толкования сновидений. Классифицируя различные типы толкований сновидений, Вениамин Соловьев, с одной стороны, выделяет эзотерические толкования как особый тип, с другой стороны, он отмечает «разноплановость» этой техники. Следование тому или

иному плану может привести даже к взаимоисключающим линиям толкования. Однако в технике эзотерического толкования, по мнению Соловьева, можно выделить несколько общих объединяющих черт. Их две: «во всех без исключения случаях снится иной мир, иные измерения, иная реальность; в снах всегда предстает будущее»¹⁷⁰. Можно сформулировать цель эзотерических толкований: не вывести видение или сновидение из реальности, а ввести их в реальность. Для этого эзотерик формирует достаточно произвольные понятия, обращаясь к различным ассоциациям, расширяя их обращением к различным мифам и легендам, так сказать, к «мировой мифологии». Этот момент сближает эзотерическую технику толкования сновидений с юнгианским анализом, использующим наряду с ассоциациями амплификации мифов. Сближение – еще не значит тождественность, напротив, как будет показано ниже, есть один момент, который представляет точку разотождествления. Вторая черта эзотерического толкования, которая, если не прибегать к усложнениям, противоречит первой, поскольку будущее относится к данной реальности, а не к «иной». Усложнение представляет метафизическую предпосылку «иной» реальности. Эта «иная» реальность входит в жизнь и историю через будущее. Данное метафизическое усложнение логически приводит к обратной импликации. Если в первом случае мы рассматривали предсказание, основываясь на эмпирической составляющей, на «прецеденте» из прошлого, то во втором случае эзотерическое толкование сновидения является метафизическим условием событий жизни *a priori*.

Аналогично астрологическое толкование делает астрономические факты и основанные ими образы воображения частью метафизики жизни индивида или социальной группы, а алхимические тексты превращают реальные химические процессы и реакции в фантастические легенды. Основной чертой эзотерического дискурса (толкования) является регрессия в прошлое, к

¹⁷⁰ Соловьев В. Толковый словарь сновидений. М.: Эксмо. 2006. С. 10.

первообразу или артефакту, в котором зафиксирована связь воображаемого и исторического нарративов, это связь разнородных событий.

Регрессия может носить не исторический, а структурный и психологический характер, вплетая в настоящее переживание события глубокого прошлого. Как замечают Онно Ван дер Харт, Эллерт Нейенхёус и Кэтти Стил К., «далекое или “мертвое” прошлое уже утратило для нас аффективный характер, однако оно обладает для нас реальностью факта, свершившегося во времени»¹⁷¹. Однако свершившееся событие и завершённое действие обладают разной степенью реальности в настоящем.

Здесь следует прояснить отличие излагаемой в диссертации точки зрения на эзотерические учения от популярной и просветительской позиции. Например, в отношении к астрологии полагается, что она основывается на ложном предположении о связи между расположением звезд на небе и жизнью человека, т.е. на воображаемой связи двух реальных событий. Предполагается, что событием является рождение человека и событием является конфигурация звезд в данный момент времени. Это правильное предположение, но при одном условии. Оба события являются завершёнными здесь и теперь. Однако все зависит от того, что принять за единицу отношения. Есть разница между тем, что за единицу движения принимается перемещение планет, и тем, что за единицу движения принимается результат изменения конфигурации планет. Конфигурация планет в момент рождения есть результат их перемещений. Конфигурация, зафиксированная в данный момент времени, – факт. Но само перемещение конфигурации фактом не является, а является актом, т.е. действием. И все же можно говорить о перемещении конфигурации объектов во времени. На это обратил внимание Л. Витгенштейн, когда писал дополнения (1931) к «Философским заметкам» (1930), где рассматривал конфигурацию как

¹⁷¹ Ван дер Харт О., Нейенхёус Э. Р. С., Стил К. Призраки прошлого: Структурная диссоциация и терапия последствий хронической психической травмы. М.: Когито-Центр, 2013. С. 203.

комплекс: «Комплекс не похож на факт. Я могу, например, сказать о комплексе, что он перемещается из одного места в другое, но не о факте перемещения. Но если комплекс в данной ситуации сейчас находится здесь, то – это факт. “Этот комплекс зданий спускается”, равносильно: “Сгруппированные здания спускаются”. Я называю комплексами цветок, дом, созвездие: кроме того, комплексы лепестков, кирпичей, звезд и т.д. То, что это созвездие находится здесь, можно, конечно, описать предложением, в котором только звезды, и ни слова “созвездие”, ни его название не встречаются. Но это все, что необходимо сказать об отношении между комплексом и фактом. И комплекс представляет собой пространственный объект, состоящий из пространственных объектов. (Понятие «пространственное» допускает определенное расширение)»¹⁷². Витгенштейн говорит не о планетах, а о созвездиях. Созвездия движутся, но конфигурация звезд в них остается постоянной, и в данный момент она та же, что и тысячу лет назад. Это все та же группа звезд. Сказать, что группа звезд восходит над горизонтом и нисходит к нему, равносильно высказыванию, что группа зданий спустилась к реке. Но группа зданий никогда нигде не ходила. Это действие, которого никогда не было. Это описание факта в терминах действия, где факт рассматривается как заверченный акт. Это высказывание о комплексе, но не об объектах. Планеты расположились так-то и так-то в момент рождения человека, а потом разошлись в разные стороны по своим орбитам. Возможно такое действие никогда планеты не совершали, это предполагаемое или воображаемое действие.

Согласно астрологии и теории комплекса можно сказать, что «планеты собрались в группу и спустились на горизонт в момент рождения». Человек становится *носителем* конфигурации. Астрология создает концептуальный объект – носителя натальной карты. Планеты остались планетами, но комплекс (конфигурация) перешла на другой объект. Возникли два нарратива,

¹⁷² Wittgenstein L. Philosophical remarks. Oxford: Blackwell. 1998. P. 301–302.

один - о комплексе, второй - о жизни человека. Эти два нарратива объединяются одним дискурсом. Например: «Если Марс красный, то Хелен плачет». Это высказывание ложно только тогда, когда его antecedent истинен, а consequent ложен. В случаях, когда «Марс не красный, но Хелен плачет» или «Марс не красный, Хелен не плачет», два нарратива разделены, дискурс не объединяет их. Когда происходит перемещение натального положения планет (положения в момент рождения) в точку будущего в жизни человека, просто возникает продолжение дискурса: «Если Марс красный, то Хелен плачет. Марс красный». Структура регрессировала к исходной точке. Если рассматривать функцию как следствие структуры, то «Хелен должна плакать».

В эзотерическом дискурсе видений и сновидений точки пересечения нарративов представляют *источник* эзотерического знания. С точки зрения эзотерических учений, содержание видений и сновидений раскрывает компонент (элемент или отношение) скрытого механизма событий реальности. Этот компонент, однако, до тех пор, пока его содержание скрыто, оказывается невразумительной гипотезой. Она не может быть ни принята, ни отвергнута, пока не понята. Для того, чтобы апеллировать к реальности и приобрести аргументы в свое подтверждение или отрицание, содержание видений и сновидений должно быть предварительно истолковано. Неправильное истолкование приведет к ложному утверждению или отрицанию. Вопрос сводится к технике толкования сновидений. Сколь бы сложным не было толкование, оно основано на тождестве содержания сна и рассказа о сновидении. Поскольку сновидение дано только в рассказе о нем и сам повествовательный дискурс об увиденном во сне не отличался от дискурса о реальности, уже сам рассказ начинал процесс отождествления сновидения и реальности. Дискурс через рассказ о содержании сна уподоблял реальность сновидению, а сновидение реальности. Для того, чтобы проникнуть в скрытое содержание сна, необходима техника толкования рассказа о сновидении. Техника толкования представляла способ нахождения скрытых точек отождествления сна и реальности.

Практика толкования сновидений возникла еще в до античную эпоху. Ее первичную основу составляли не только поверья, предрассудки, но, прежде всего, их форма. Форма поверий связывала содержание сна с событиями прошлого или будущего: «если что-то приснилось, то что-то произойдет». Форма поверий воспринималась как аксиома. «Что произойдет» определялось поверьями, а «что должно произойти» определялось выводом из толкования сна. Основным значимым содержанием поверья была примета. Примета – это событие, произошедшее в прошлом, но которое приоткрывает будущее через наблюдение в сновидении. Оно встроено в реальность не только прошлого опыта, но и в опыт будущего. В опыт будущего оно встраивается через сновидение: «Если нечто приснилось, то что-то подобное произойдет».

Основной вопрос, который возникал, – это вопрос о значении сновидения или события, который принимал форму вопроса: как выделить и истолковать примету. Сновидение придавало примете зрительную форму образа. Образ и реальность связаны отношением подобия. Толкование сновидения основывалось на подобии образа реальности, на отношении возможного и действительного. Экспликация подобия принимала рациональную форму, которая приводила подобие к очевидности. Например, приснившиеся пустые глазницы предрекали потерю глаза. Сны позволяли предсказывать будущее. Толкование придавало сновидению исторический смысл, локализовало его в истории.

Техника толкования могла основываться как на мифе, так и на историческом эмпирическом опыте, но могла принимать форму рационального объяснения. Например, каменные глаза во сне предрекали слепоту, поскольку они не могут видеть. Исторические свидетельства и логические исследования рассказов о сновидении амплифицируются в религиозных текстах, но могут быть отдельно кодифицированы и представлены особым текстовым жанром «сонников».

Легенда, объединяя содержание истории и видений (сновидений), включает эти компоненты в структуру нарратива, но сводит их в *одном дискурсе*.

Структура легенды на языке описания первично может быть представлена как комплекс «aRb», где «a» и «b» – исторический и воображаемый нарративы легенды, а «R» - отношение между ними, выраженное дискурсом. Следовательно, структура легенды может быть представлена формой комплекса в логике отношений. А комплекс может быть представлен в форме функции двух нарративов – двух аргументов в двуместной функции: $f(a, b)$. В общем случае, следует постоянные заменить переменными и получить функцию двух переменных $f(x, y)$. Обратная операция приведёт нас к первообразу, который связал действительное и воображаемое.

$$f(x, y) = f(a, b) = \text{Const.}$$

Рассмотрим пример аннигиляции воображаемого дискурса в алхимии.

$$F(f(x)) = f(x) = y.$$

Эта аннигиляция выполнена знатоком алхимии и алхимических мифов Домом Антуаном-Жозефом Пернети (1716 – 1802). Следуя своей алхимической трактовке мифа об Исиде и Осирисе, Пернети приходит к выводу, что ни Исида, ни Осирис никогда не были ни людьми, ни богами – «боги, к которым был отнесен Осирис, могли быть созданы только человеком, то есть это химические или герметические боги»¹⁷³.

Современные эзотерические учения в поисках своих истоков апеллируют к доантичным источникам и античным свидетельствам о них. В религиозно-эзотерической литературе собрание древнейших символов палеолита, неолита, энеолита, бронзового века, их развитие представлено и описано в работе А. Голана (более 20 тысяч рисунков и орнаментов на предметах материальной культуры)¹⁷⁴. Проявляя интерес к своим истокам, эзотерическая традиция создает основную легенду - легенду об «утраченной книге». Авторство книги приписывается древнеегипетскому богу, магу и мудрецу – Тоту (конец IV – нач. III тыс. до

¹⁷³ Дом Антуан-Жозеф Пернети. Мифы Древнего Египта и Древней Греции (1786). К.: Изд-во «Пор-Рояль», 2006. С. 148.

¹⁷⁴ Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993.

н.э.), известному в Древней Греции под именем Гермеса Трисмегиста – Гермеса Триждывеличайшего (по историческим источникам – V – IV вв. до н.э.). В римской мифологии он был отождествлен с Меркурием¹⁷⁵.

Платон сообщает, что Тот (у Платона Тевт) изобрел землемерие¹⁷⁶. Указание на связь с землемерием позволяет датировать период истории, о котором идет речь, – приблизительно конец IV – нач. III тыс. до н.э. Согласно позднему византийскому источнику, автором которого был компилятор V века Стобей, «Книгу Тота» наследует Имхотеп¹⁷⁷. Имхотеп – строитель ступенчатой пирамиды фараона Джосера (2600г. до н.э.) – полтора тысячелетие спустя был обожествлен, став сыном бога Птаха. Ему были посвящены два храма в Мемфисе и на Филэ.¹⁷⁸ Греки отождествили его с легендарным врачом Асклепием. «Книга Тота» утрачена, гробница Имхотепа не найдена. Исторически существуют только фрагменты свидетельств, разбросанные по разным источникам. Согласно египетским сказаниям, фараон 4-й династии Хеопс (около 2620 – до 2560 гг. до н.э.) ищет «тайные комнаты Тота», в которых находится нечто важное. Текст, известный как Папирус Весткара (1500 до н.э.)¹⁷⁹, придает черты историчности образу Тота в качестве человека, указывая род его занятий. В уточненном переводе Алана Гардинера (1925)¹⁸⁰ в египетском сказании фараон Хеопс осуществляет поиск тайных комнат Тота, одна из которых, называется «архив», хранителем которого он был. Это соответствует пониманию Тота как «хранителя мудрости». «Книга Тота», следовательно, - «архив». «Книга Тота» – собирательный образ, легенда (от лат. *legere* – собирать)¹⁸¹.

¹⁷⁵ См.: *Кларк Р.* Священные традиции Древнего Египта. М.: Фаир – Пресс, 2003. С. 21.

¹⁷⁶ Платон. *Федр*. М.: Прогресс, 1989. С. 65–66.

¹⁷⁷ См.: *Избранные фрагменты Стобея. / Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.* К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 171 (XXIII, 6) – 623 с.

¹⁷⁸ *Мюррей М.* Египетские храмы. М.: Центрполиграф. 2008. С. 136, 178 – 223 с.

¹⁷⁹ *Сказки и повести Древнего Египта.* (Пер. и комментарии Лившица И.Г.) Санкт-Петербург: 2004. С. 60–77.

¹⁸⁰ *Гардинер А.Х.* Тайные камеры святилища Тота // Бьювел Р., Джилберт Э. *Мистерия Ориона.* М.: Эксмо, 2005. С. 296.

¹⁸¹ *Дворецкий И. Х.* Латинско – русский словарь. М.: Русский й язык. 1976. С. 584. – 1096 с.

Древнейшей формой письма было письмо рисуночное, но привязка к профессии Тота говорит, что книга написана иероглифами, а значит, составлена из логограмм, т.е. из знаков для слов. Иероглифический текст необходимо одновременно увидеть и прочесть. Этот собирательный образ породил традицию реконструкций в различных формах – «мировую мифологию». Символы, соответствующие легендарной книге Тота, согласно современным эзотерическим легендам, вошли в Священные тексты различных религий, в апокрифы¹⁸², в герметический корпус¹⁸³ и гностические Евангелия¹⁸⁴, в источники каббалистических учений (Сефер Йецира, Зогар), в легенды о Будде¹⁸⁵, Мани¹⁸⁶ и Заратустре, в некоторые тексты древнеиндийского, древнегреческого и скандинавского эпосов, образуя в них скрытый эзотерический смысл. Совокупность рисунков, символов и текстов, принимающих эту легенду за обоснованную в той или иной степени гипотезу и возводящих себя к этому первообразу, многообразны. Что касается образов и символов, используемых в эзотерическом дискурсе, то историческое и археологическое исследование позволяет проследить их генезис вплоть до палеолита, т.е. к «Книге Тота» их происхождение не имеет исторического отношения.

В конце Средневековья или в начале эпохи Возрождения вне связи с какой-либо эзотерической традицией (но и вне связи с карточной игрой) появились символы Таро. Это собрание рисунков выполнено в жанре художественной миниатюры мастерами Возрождения. Например, Бонифаций Бембо (Bonifacio

¹⁸² Книга апокрифов. СПб.: Амфора. 2007. Апокрифические сказания. (Сост. Витковский В.) СПб.: Амфора. 2005. Книга Еноха. С. 41 – 52. // Книга Ангелов: антология христианской ангелологии. (Сост. Дорофеев Д.Ю.) СПб.: Амфора. 2007. Книга загробных видений. СПб.: Амфора. 2006.

¹⁸³ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol II. – Sermons. 1906. – 403p.

¹⁸⁴ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol I. – Prolegomena. 1906. P. 84. – 481p. 1906.

¹⁸⁵ Буддийские притчи. Пенза: Алмазное сердце. 2004 - 120 с.

¹⁸⁶ Сведения о манихействе дошли до нас в основном в изложении Св. Августина. Августин Блаженный. Исповедь. М.: Канон +. ОИ «Реабилитация». 2005 – 464 с.

Bembo) создает Таро Висконти – Сфорца (Visconti Tarots, 1460)¹⁸⁷. Современные искусствоведы находят четыре символа у Иеронима Босха (1481)¹⁸⁸, а тарологи реконструируют их из творчества Альбрехта Дюрера¹⁸⁹. Двумя веками позже распространение получило изданное во Франции типографским способом Древнее Марсельское Таро (Ancient Tarot de Marsella, 1760)¹⁹⁰ Николя Конвера (Conver Nicolas).

Усилиями А. Кура Жебелена (Курта де Гебелина) (1725 – 1784) и Жана-Батиста Альетте (1738 – 1791), вошедшего в историю эзотерической мысли под псевдонимом Эттейла (его имя, переписанное им справа налево), а позже – Великий Эттейла¹⁹¹, символы Таро были объединены с египтологией и легендой о книге Тота¹⁹². А. Кур де Жебелен (Курт де Гебелин) и Эттейла почти одновременно заявили приоритет на открытие «Книги Тота» в картах Таро. Эттейла (Etteilla, 1790)¹⁹³ создает «Египетское Таро» и соответствующий египетский миф происхождения карт. Авторству Эттейлы принадлежит и «Книга Тота» (“The book of Thoth”), которая издается как «Оракул для дам» (1870)¹⁹⁴. Школа Эттейлы соединяет Таро с эзотеризмом, свидетельством чего является «Древнее Эзотерическое Таро» (“Ancient Esoteric Tarot”, XIX в.)¹⁹⁵.

В XIX веке Альфонс-Луи Констант (1810 – 1875), публиковавшийся и известный под псевдонимом Элифаса Леви, связал их с Каббалой¹⁹⁶. В дальнейшем Оствальд Вирт объединил символизм Таро с алхимическими идеограммами, а

¹⁸⁷ *Bonifacio Bembo*. Visconti Tarots (1460). Torino: Lo Scarabeo. 2001. – 20 p. + 78 ill.

¹⁸⁸ *Bruzati D.* Bosch. Rizzoli Ed.: Milano. 1966. Restampo 1977 – 120 p.

¹⁸⁹ *Дюпер А.* Таро Дюрера – Tarot Dürer. М.: Мастерская – Дизайн Студия. 2000 - 23 с.

¹⁹⁰ *Conver N.* Ancient Tarot Marselias (1760). Marsiglia. Torino: Lo Scarabeo. Not specified. – 12 p. + 80 ill.

¹⁹¹ *Etteilla*. Remarkable fortunetelling Tarot “Grand Etteilla”. Belgium: Rey Mundi. 2006 – 32 p. + 80 ill.

¹⁹² *Etteilla*. The book of Thoth. Torino: Lo Scarabeo. A faithful reproduction of the "Grand Jeu de L'Oracle des Dames». Paris: Lo Scarabeo. Torino: Lo Scarabeo. 1870. – 20 p. + 78 ill.

¹⁹³ *Etteilla*. Grand Etteilla ou Egyptian Gypsies Tarot. 1977. Torino: Lo Scarabeo. – 20 p. + 78 ill.

¹⁹⁴ *Etteilla*. The book of Thoth. Torino: Lo Scarabeo. A faithful reproduction of the "Grand Jeu de L'Oracle des Dames». Paris: Lo Scarabeo. Torino: Lo Scarabeo. 1870. – 20 p. + 78 ill.

¹⁹⁵ *Etteilla*. Ancient Esoteric Tarot (XIX с.). Torino: Lo Scarabeo. 2000. – 20 p. + 78 ill.

¹⁹⁶ *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. // Форчун Д. Тайное без вымыслов. Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. М.: «REFL-book». 1994 – 378 с.

Артур Эдвард Уэйт со средневековыми легендами. По мнению адепта Герметического Братства Луксора (преобразовано в 1932 году в Церковь Света) К.К.Заина (1881 – 1951), Священное Таро или книга Тота является серебряным ключом ко всем герметическим и оккультным знаниям. Золотым ключом он называет астрологию¹⁹⁷. Попытки возвести Таро к мистериям Древнего Египта содержатся в работах Вегенера М.О. и Алазии С.¹⁹⁸, в трудах Кристиана П. (Жан – Баптист Питуа (1811 – 1877))¹⁹⁹, Печенкина А.И.²⁰⁰, Рудниковой Н.П.²⁰¹, Шюре Э.²⁰² На основе египетских символов, мифов и легенд создано Таро Киера Е.²⁰³ В традиции русского масонства и розенкрейцерства в начале XX века появились работы Григория Оттоновича Мёбеса (1868 – арестован в 1928г.), публиковавшиеся под псевдонимом Г.О.М.²⁰⁴, на основе которых позже было создано Таро Г.О.М. Египетская легенда происхождения Таро и его связь с «Книгой Тота» не подтверждена никакими историческими фактами, а только свидетельствами видений и фантазиями авторов. В «Таро Тота» возникает образ Египта, на основе концепции Таро возникает концептуальный Египет.

Апеллируя к своим истокам, эзотерические учения опираются на доантичные символы и тексты, которые являются также предметом научного изучения, результаты которого используются в настоящей работе. Древние

¹⁹⁷ Заин К.К. Законы оккультизма. Астрологические сигнатуры. (Пер. с англ.) К.: Janus Books, С-Пб: Экслибрис. 2002 – 288 с.

¹⁹⁸ Egyptian Tarots. (I Tarocchi Egiziani) by M. O. Wegener and Silvana Alasia. Torino, Italy: Lo Scarabeo. 1996 – 70 p.

¹⁹⁹ Кристиан П. (Питуа Ж.-Б.) Мистерии пирамид (Из книги «История магии» С. 17 – 50. // Мистерии пирамид. (Под ред. Костенко А.) С-Пб: Экслибрис. 2002 – 240 с.

²⁰⁰ Печенкин А.И. Изумрудная скрижаль Гермеса. М.: АСТ. 2005 – 448 с.

²⁰¹ Рудникова Н. П. Сакральный мистицизм Египта. 22 ступени солнечного пути. М.: Беловодье. 2002 – 376 с.

²⁰² Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. М.: Книга Принтшоп. 1990 – 419 с.

²⁰³ Egipcios Kier Tarot Deck Based Upon Egiptian Symbolism, Mythology and Legend. USA: US Games Systems. 1997 – 32 p.

²⁰⁴ Г.О.М. Каббалистическое Таро. (Художники Айвазян С.В., Еремян Ш.С.) М.: Энигма, «ОДДИ-Стиль». 2006 – 70 с.

клинописные тексты по астрологии и перевод опубликованы в работе Куртика Г.Е.²⁰⁵. Единственный оригинальный фрагмент изображения рациональных (фракционных) дробей при помощи иероглифического египетского письма, используемый в работе, приводится по третьему пересмотренному изданию 1957 года «Египетской грамматики» (1927) Алана Гардинера (Alan Gardiner)²⁰⁶. Важная для данной работы иероглифически-числовая форма, которую принимает фрагмент мифа о «Глазе Гора», складывается, как можно судить по анализу, проведенному Гардинером, в период второго Междоцарствия (XV - XVII династии) и началом Нового царства (XVIII – XX династии), в периоды 1786 – 1567 гг. и 1567 – 1085 гг. до н.э., соответственно. Критическое обсуждение источников Гардинера дано в работе Джими Риттера (Jim Ritter)²⁰⁷.

В Средние Века эзотерическая традиция представлена трудами по магии, алхимии и астрологии. Наиболее значимым арабским источником эзотерических учений средних веков была книга «Пикатрикс» (X в.)²⁰⁸. Магия представлена книгами заклинаний – гримуарами: «Summa Sacrae Magicae» (Свод священной магии, 1346) Беренгария Ганелла²⁰⁹, «Магия Арбателю» (XV в.)²¹⁰. Авторство наиболее авторитетного корпуса гримуаров приписывалось библейскому Царю Соломону²¹¹, который становится легендарным автором наиболее известного гримуара Средневековья «Книги злых духов» –

²⁰⁵ Куртик Г.Е. Звездное небо древней Месопотамии: шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб: Алетейя. 2007 - 744 с.

²⁰⁶ Gardiner A. H. Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1957. P. 197. – 646 p.

²⁰⁷ Ritter J. Closing the Eye of Horus: The Rise and Fall of ‘Horus-eye Fractions’. // Under One Sky Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East. The Encyclopedia of Ancient History. 2012. Steele J. M., Imhausen A. (Hrsg.). Münster: Ugarit-Verlag. P. 298 – 323. – 496p.

²⁰⁸ Пикатрикс. Н. Новгород: Изд-во А.Г. Москвичев. 2015. – 432 с.

²⁰⁹ Ганелл Беренгарий. Свод священной магии. Книга первая и вторая. (пер. с лат. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. – 316 с.

²¹⁰ Магия Арбателю/Генрих Корнелий Агриппа (пер. с англ. И. В. Харуна, пер. с франц. А.В. Трояновского) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2013. – 656 с.

²¹¹ Магические гримуары. Большой ключ Соломона. М./Тверь: Творческая группа «Телема». 2005 – 184 с.

«Гозтии»²¹². Этот гримуар представляет средневековый текст по демонической магии – гозтии, который входит в качестве первой книги в корпус «Лемегетон». Второе название корпуса текстов «Лемегетон» – «Малый Ключ Соломона». Это название указывает на легенду происхождения текста и на его легендарного автора. Тексты «Лемегетона» создавались по отдельности в период с XIII по XV век и позже, сведенные воедино. К их созданию в разное время оказались причастны Петр Абанский (Пьетро д'Абано, 1250—1316) и аббат Тритемий (1426 – ум. 1516). Ученик Агриппы Иоганн Вир (1515 - 1588) – первый, кто практику вызывания демонов «Гозтии» определил не как оккультизм, а как психологию, а демоническую империю как «Псевдомонархию демонов» (1583).

Близкими демонической магии «Гозтии» или ее альтернативными версиями являются: «Закаятая книга» Гонория Фиванского (XII в.)²¹³, Великий гримуар Папы Гонория (1220)²¹⁴, Codex Latinus Monacensis 849 (Мюнхенский латинский кодекс № 849, сокращенно CLM 849, XV в.)²¹⁵. Средневековый гримуар Авраама из Вормса «Священная магия Абрамелина» (1458)²¹⁶ стал важнейшим культовым текстом герметического Ордена «Золотая Заря».

К источникам эпохи Возрождения относятся примыкающие к «Гозтии» три тома «Оккультной философии», которые представляют философские и магические изыскания лучшего ученика Тритемия Корнелиуса Агриппы

²¹² Гозтия. С предисловием и комментариями Алистера Кроули. // М.: Изд-во «Ганга». 2009. – 224 с.

²¹³ Закаятая книга Гонория. О ликантропии, превращениях и иступлениях колдунов. (пер. с фр. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2014. – 328 с.

²¹⁴ Книга запретных гримуаров. (пер. с фр. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2014. – 376 с.

²¹⁵ Мюнхенская демоническая магия. (Пер. с лат. Вирр А.) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. – 330 с.

²¹⁶ Священная магия Абрамелина / Авраам из Вормса. (Пер. с англ. Блейз А., Кичо А., Клебанова Н., Федорова С.) М.: Изд-во «Ганга» 2007. – 304 с. Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003 – 304 с.

Неттесгеймского (1486 – 1535)²¹⁷. К кругу близких к гримуарной традиции источников следует отнести труды по естественной магии Теофраста Бомбаста фон Гогенгейма (Парацельс, Парагранум) (1493 – 1541)²¹⁸. Ряд книг в свою очередь примыкают к трудам Агриппы и Парацельса. Сюда прежде всего относится четвертая книга «Оккультной философии»²¹⁹. В XV веке берет начало творчество, посвященное естественной, противоестественной и сверхъестественной магии, исторического ряда авторов, прототипом которого был Иоганн Фауст²²⁰.

В Средние века системы образов и символов входили в алхимические трактаты. В наиболее полном виде алхимический трактат состоял из последовательности рисунков, текста эпиграмм (который мог ограничиваться цитатами из Библии), комментариев к эпиграммам, и иногда к этому набору добавлялась нотная запись музыкального произведения. Полный набор компонентов мы находим в позднем алхимическом трактате Михаила Майера «Убегающая Аталанта»²²¹, который включает наряду с эпиграммами, комментариями,

²¹⁷ *Cornelius A. V., Tyson D., Freaque J.* Three books of occult philosophy. Woodbury, MN: Llewellyn Publications. 2017– 273 p.

²¹⁸ *Парацельс.* Магический архидокс. М.: Сфера. 1997. – 400 с.; *Парацельс.* Великая Астрономия или Полная Разумная философия Великого и Малого Миров. С. 93 – 172 / *Парацельс.* Книга Архидоксий. / *Парацельс.* Книга Парамирум. С. 93 – 172 С. 173 – 196. / *Парацельс.* Книга о нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. С. 93 – 172 / *Парацельс.* Медицина Парамирум. С. 197 – 253. / *Парацельс.* О природе вещей. С. 293 – 338 / *Парацельс.* Одиннадцать трактатов. С. 254 – 263 // *Парацельс.* О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М.: Изд-во ЭКСМО. 2005 – 400 с.; *Paracelsus.* Labirintus medicorum errantium. S. 35 – 107 / *Bücher Archidoxis.* S. 138 – 139 / *Die große Wundarznei & Entwürfe dazu.* S. 91 / *Bücher der Wundarznei, Bertheonei.* S. 149 / *Opus Paramirum & Entwürfe dazu.* S. 206. / *Das Buch von den tartarischen Krankheiten.* S. 314. // *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. – 232 s.

²¹⁹ *Agrippa Cornelius H., Turner R., Tyson, D.* Fourth book of occult philosophy: The companion to three books of occult philosophy written by Henry Cornelius Agrippa of Nettesheim. Woodbury, MN: Llewellyn Publications. 2009. – 32p.

²²⁰ *Иоганн Фауст.* Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 1. Магия естественная и противоестественная. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 272 с.; *Иоганн Фауст.* Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 2. Гримуары великого чернокнижника. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 336 с.

²²¹ *Maier M.* Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Accommodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisus, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auri-bus et recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duæ ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondeant, non absq.; singulari jucunditate vivenda, legenda,

гравюрами и музыкальную фугу²²². Однако тот или иной автор мог ограничиться только несколькими компонентами или даже одним. Например, так называемая «немая книга» Петра Бонуса (XIV в.)²²³ содержит только рисунки и ни одного слова, ни одной ноты.

Авторами средневековых алхимических сочинений были арабский алхимик Артефий (? – 1128)²²⁴, англичанин Хортулан (Джон Горланд) (? – 1040?)²²⁵, испанец Арнольд де Вилланова (1235 или 1240 – 1311)²²⁶, Бернград граф Тревизанский (1406 – 1490)²²⁷, Альберт Великий (1193 – 1280)²²⁸, Василий Валентин²²⁹ (XVI в.), Петр Бонус (XIV в.)²³⁰, Николя Фламель (1330 – 1418)²³¹. Алхимические тексты также приписываются Фоме Аквинскому²³² и Роджеру Бэкону²³³, которого считают автором нерасшифрованного манускрипта

meditanda, intelligenda, dijudicanda, canenda et audienda. Oppenheimii: Typographia Hieronymi Galleri, Sumptibus, Job. Tlieodori de Bry. 1618. – 214 p.

²²² *Michaelis Maieri*. Atalanta Fugiens. Recorded in St-Mary Church: Putney (England). 1986 (Engineer: Colin Alvvell) / Digitally restored by Gleb Butuzov. Electric Desert Records studio: Montreal. 2003.

²²³ *Бонус П.* Новая жемчужина несслыханной цены. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 192 – 193 – 399 с.

²²⁴ *Артефий*. Артефий древний Философ о тайном искусстве и Камне Философов. С. 7 – 103. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008 – 224 с.

²²⁵ *Хортулан* (Джон Гарланд Англичанин). Философская доктрина, Компендиум Алхимии или объяснение с точки зрения химии Изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста. С. 105 – 163. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008 – 224 с.

²²⁶ *Арнольд де Вилланова*. Объяснение знаменитым Философом Комментария Хортулана. С. 165 – 197. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008 - 224 с.

²²⁷ *Бернгард Тревизанский (граф)*. Прекрасный особенный Трактат о Камне Философов. С. 199 – 223. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008 – 224 с.

²²⁸ *Альберт Великий*. Малый алхимический свод. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 345-384 – 399 с.

²²⁹ *Валентин В.* Двенадцать ключей мудрости. // Книга алхимии. Санкт – Петербург: Амфора. 2006. Двенадцать ключей Василия Валентина. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 224 – 225 – 399 с.

²³⁰ *Бонус П.* Новая жемчужина несслыханной цены. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 192 – 193 – 399 с.

²³¹ *Фламель Н.* Завещание. С. 375. // Фламель Н. Алхимия. СПб: «Азбука»; «Петербургское востоковедение». 2001. С. 335 – 375 – 384 с.

²³² *Фома Аквинский*. О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных. 209 – 233. // Книга алхимии. История. Символы. Практика. СПб.: «Амфора». 2006. – 304 с. Фома Аквинский. Об искусстве алхимии. С. 234 – 245 // Книга алхимии. История. Символы. Практика. СПб.: «Амфора». 2006. 304 с.

²³³ *Бэкон Р.* Большое сочинение. Opus maius. // Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев. 2005. С. 41 – 413. 474 с. Бэкон Р. О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. // Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев. 2005. С. 414 – 474. 474 с.

Войнича (XV — XVI вв.)²³⁴, хотя, возможно, сам манускрипт является подделкой²³⁵.

К источникам эзотерической традиции эпохи Возрождения следует отнести появившееся в Италии в 1419 году истолкование иероглифов Горополлона Нильского (IV в.?)²³⁶, а также поэтическое изложение его текста Мишелем Нострадамусом (1503 – 1566)²³⁷. В XVII издаются алхимические трактаты Михаила Майера (ок. 1658 – 1722)²³⁸, Георга фон Веллинга (1655 - 1727)²³⁹, Абрахама фон Франкенберга (1593 – 1652)²⁴⁰, Даниеля Крамера (1568 – 1637)²⁴¹, Манифесты Ордена Розенкрейцеров²⁴², труды по еврейской

²³⁴ MS 408. Центральная Европа (?), XV — XVI вв. Зашифрованный манускрипт. Текст научного или магического содержания на неизвестном языке, написан шифром, очевидно, основанном на римских минускулах; ряд ученых считает, что текст принадлежит Роджеру Бэкону, поскольку содержание иллюстраций соответствует интересовавшим его темам. Йельский университет. Бейнекская библиотека. Отдел редкой книги. // Факсимиле текста. Черчилль Р. Кеннеди Дж. Загадка магического манускрипта. М.: Вече. 2006. 293 с. Приложение. Факсимиле текста. Манускрипт Войнича(?). Листы 1 – 116 об.

²³⁵ Дэвис О. Гримуары: история магических книг. М.: Гарпократ. 2014. С. 460. – 490 с.

²³⁶ Горополлон Нильский. Иероглифика. М.: Аст. Астрель. 2004 – 416 с.

²³⁷ Нострадамус. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горополлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С. 31 – 238 - 416 с.

²³⁸ Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества. (Пер. Бутузова Г.) М.: Энигма. 2004. – 400 с.

²³⁹ Веллинг Г. фон. Opus Mago-Sabbaliticum et Theosophicum (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2005. 464 с.

²⁴⁰ Франкенберг А. фон. Рафаель или Ангел – Целитель. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. 224 с.

²⁴¹ Крамер Д. Сакральная эмблемата. (Пер. с нем., лат. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2007. 240 с.

²⁴² Fama Fraternalitatis, или Откровение Братства Высокочитимого Ордена R.C. С. 131 – 151 / Confessio Fraternalitatis, или Исповедь достохвального Братства всечитимого Розового Креста, составленное для уведомления всех ученых мужей Европы. С. 152 – 166. / Андреэ И.В. Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. // Андреэ И.В. Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. (Пер с нем. Ярин С.В.). М.: Энигма. 2003 – 294 с. Резюме конвенции розенкрейцеров, состоявшейся в 1777 году. С. 95 – 136. // Зелатор А. Практическое руководство по алхимии. М.: Ганга. 2005 – 194 с.

Каббале²⁴³, издаются работы римского автора первого века Марка Манилия²⁴⁴, возникают дневники по енохианской магии Джона Ди (1527 – 1608)²⁴⁵ и труды по алхимии Эдварда Келли (1555 – 1597)²⁴⁶. В Новое время появляются работы по алхимии Роберта Бойля²⁴⁷, по каббале Штефана Михельцпахера (XVII в.), Йохана Фаульхаббера (XVII в.), Йохана Реммелина (XVII в.)²⁴⁸, Р. Авраама Елизара (XVIII в.)²⁴⁹, труды по алхимии графа де Сен-Жермена²⁵⁰. Алхимическая интерпретация египетской и греческой мифологии представлена у Дома

²⁴³ Зогар. Книга I. (Пер. с арамейского и комментарии Ратушного Я., Шаповала П.) М.: Аст: Восток – Запад. 2006. – 352 с. Зогар. Книга II. (Пер. с арамейского и комментарии Ратушного Я., Шаповала П.) М.: Аст: Восток – Запад. 2007. С. 186 – 2006. – 384 с. Книга небесных дворцов. (Еврейская книга Еноха). (Пер. с иврита И. Тантлевского) // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 105 – 227. – 231 с. Сефер Иецира (Книга Творения). (Пер. с еврейского подлинника Н.А. Переферковича). // Энкосс (Папюс) Ж. Каббала. Или наука о Боге, Вселенной и Человеке. С. 317 – 332. 448 с. Сефер Йецира – книга созидания. (Пер. с иврита И. Тантлевского) // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 16 – 39. 231 с. Сефер Йецира, пятьдесят врат разума и тридцать два пути мудрости. (Перевод Папюса) // Каббала. Или наука о Боге, Вселенной и Человеке. С. 231 – 271 – 448 с.

²⁴⁴ Манилий М. Астрономика. (Пер. Е.М. Штаерман). М.: МГУ. 1993 – 140 с.

²⁴⁵ Джон Ди. / пер. с англ. Харуна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 1. Книги тайн. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. – 344 с.; Джон Ди. / пер. с англ. Харуна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. – 376 с.; Джон Ди. / пер. с англ. Харуна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 3. Книга Еноха. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2017. – 368 с.; Личный дневник доктора Джона Ди. / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб: Издательство РХГА. 2020. – 256с. Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Кастилия. 2017. – 238с.; Ди Дж. Келли Э. Видение Круглого Дома. //Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С.333 – 343 - 345 с. Фрагменты текстов Джона Ди и Эдварда Келли, их редакцию, реконструкцию и исправления см.: Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005 – 345 с.; Деннинг М. Филлипс О. Магическая мистерия. М.: Аст. Астрель. 2006 – 399 с.; Швеллер Дж., Швеллер Б. Самая могущественная магия. (Пер. с англ. Венюковой В.) М.: Аст. Астрель. 2006 – 237 с.

²⁴⁶ Алхимический трактат Эдварда Келли (пер. с англ. Стребкова И.Н.) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2020. – 160 с.

²⁴⁷ Три английских трактата об алхимии: Прайс Дж. Эксперименты с ртутью и серебром. Бойль Р. Отчет о деградации золота. Уолл М. О происхождении и давности символов в астрономии и химии / Пер. с англ., коммент, и предисл. Ю. Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство «Академия исследования культуры», 2020. — 164 с.

²⁴⁸ Михельцпахер Ш. Кабала. Фаульхаббер Й. Реммелин Й. SphynGIS Victor. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2007. 88 с.

²⁴⁹ Елизар А.Р. Древнее химическое делание. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. 160 с.

²⁵⁰ Сен-Жермен Граф. Пресвятая Тринософия. (Перевод Сухорукова С.Т.) (Текст трактата, исследование и комментарии М.П. Холла). М.: Сфера. 2002. (включает факсимиле рукописи). С. 49 – 89. – 439 с. Сен-Жермен Граф. Пресвятая Тринософия. Факсимиле рукописи. Листы 1 – 98. // Сен-Жермен Граф. Пресвятая Тринософия. (Перевод Сухорукова С.Т.) (Текст трактата, исследование и комментарии М.П. Холла). М.: Сфера. 2002. (включает факсимиле рукописи). С. 91 – 188. – 439 с.

Антуана-Жозефа Пернети (1716 – 1802)²⁵¹, а исторический анализ алхимии и ятрохимии дан в работах Германа Петерса²⁵² в XIX веке. В качестве источников XX века по алхимии следует назвать работы Фулканелли²⁵³, его ученика Эжена Канселье²⁵⁴, К. Иже²⁵⁵ и Альбуса Зелатора²⁵⁶. Алхимическая символика в рамках применения Таро разрабатывалась Оствальдом Виртом²⁵⁷.

Общими источниками эзотерических учений XIX века являются труды Станисласа де Гуайта²⁵⁸, Сент – Ив Д' Альвадейра²⁵⁹, Элифаса Леви²⁶⁰, Франсуа Жолливе-Кастело²⁶¹, Уильяма Баттлера Йетса²⁶². В XX веке труды Ордена «Розы+Креста», созданного де Гуайта, продолжил врач по образованию Жерар Энкокс, публиковавший свои работы под псевдонимом Папюс, возглавивший орден мартинистов (по имени Сен-Мартена). Его работы затрагивают практически все области эзотерических поисков²⁶³.

²⁵¹ *Дом Антуан-Жозеф Пернети*. Мифы Древнего Египта и Древней Греции. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006 – 528 с.

²⁵² *Peters H. Aus pharmazeutischer Derzeit in Bild und Wort*. Berlin: Verlag von Julius Springer. 1886. – 224 p.

²⁵³ *Фулканелли*. Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания в сопровождении предисловий к первым трем изданиям, написанных Эженом Канселье и 49 новых фотографических иллюстраций, в большинстве своем выполненных Пьером Жаном, а также фронтисписа Жюльена Шампаня. (Пер с фр-го Каспарова Вл.) М.: Энигма. 2008. – 384 с.
Фулканелли. Философские обители. (Пер с фр-го Каспарова Вл.) М.: Энигма. 2004. – 624 с.

²⁵⁴ *Канселье Э*. Алхимия. (пер. с франц-го Векова К.А.) М.: Энигма. 2002. – 448 с.

²⁵⁵ *Иже К*. Новое собрание химических философов: очерки по Великому Деланию по следам лучших авторов: алхимические тексты, в том числе: премного любопытное разъяснение Загадок и Фигур Иероглифических, изображенных на портале собора Нотр-Дам де Пари, предпринятое господином Эспри де Малуизаном, а также Покинутое Слово, трактат Бернара, графа Тревизанской Марки. М.: Энигма. 2010. – 448 с.

²⁵⁶ *Зелатор А*. Практическое руководство по алхимии. М.: Ганга. 2005. – 194 с.

²⁵⁷ *Вирт О*. Таро магов. С-Пб.: Экслибрис. 2002. – 287 с.

²⁵⁸ *Гуайта С. де*. Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. (Пер. с франц. Нугатова В.) М.: Ланселот. Т. 1. 2004. – 544 с.

²⁵⁹ *Сент – Ив Д' Альвадейра*. Археометр – ключ ко всем религиям и всем древним наукам. М.: Амрита – Русь. 2004. – 412 с.

²⁶⁰ *Леви Э*. Учение и ритуал высшей магии. // Форчун Д. Тайное без вымыслов. М.: «REFL-book». 1994. С. 213 – 378. – 378 с.

²⁶¹ *Жолливе-Кастело Ф*. Как стать алхимиком. Н. Новгород: Изд-во А.Г. Москвичев. 2020. – 310 с.

²⁶² *Йетс У.Б*. Видение: поэтическое, драматическое, магическое. М.: Логос. 2000. – 768 с.

²⁶³ *Папюс*. Каббала. Или наука о Боге, Вселенной и Человеке. / Предсказательное Таро. М.: «Рипол Классик Лада». 2004. – 415 с. / Практическая магия. Книга первая. М.: «Лабиринт-Пресс». 2001. – 368 с. / Практическая магия. Книга вторая. М.: «Лабиринт-Пресс». 2001. 624 с. / Таро и астрология для посвященных. (Сборник). М: Аст: Астрель. 2006. – 416 с.

Материалы Ордена «Золотой Зари» были в полной мере использованы его adeptом Алистером Кроули²⁶⁴. Все книги, относящиеся к творчеству Кроули, разбиваются на три неравных корпуса. Их значение различно как для творчества самого Кроули, так и для истории религии и магии XX века. Личный секретарь Кроули Израэль Регарди (Ригарди)²⁶⁵ опубликовал полное собрание материалов «Золотой Зари»²⁶⁶. Его собственные работы по эзотерике, магии и психологии весьма влиятельны²⁶⁷.

В работе исследовались оригиналы и исторические переводы источников эпохи Возрождения и Нового времени:

Джордж Рипли (George Ripley, d.1490) – «Свитки Рипли» ('Ripley Scrolls', XV – XVII в.)²⁶⁸; Михаил Майер (Maier M.) «Убегающая Аталанта» (*Atalanta fugiens*, лат., нем. 1618, англ. пер. 1989, рус. пер., 2004); Даниель Крамер (Cramer D.) «Сакральная эмблемата»²⁶⁹ (*Emblematum Sacrorum*, лат., нем.1624)²⁷⁰; Афанасий Кирхер (Kircher A.) «Вавилонская башня» (*Turris Babel*, лат. 1679)²⁷¹; Иоганн Штернхальс (Sternhals J.) «Война рыцарей» (*Ritter-Krieg*, нем. 1680)²⁷²,

²⁶⁴ Sepher sephiroth. // Кроули А. 777. Каббала Алистера Кроули. М.: Ланселот. 2006. С. 307 - 404. – 432 с.

²⁶⁵ Регарди И. Гранатовый сад. С. 9 – 207 // Регарди И. Каббала. М.: Энигма. 2005. – 304 с./ Искусство и значение магии. С. 211 – 304 // Регарди И. Каббала. М.: Энигма. 2005. – 304 с. / Регардые И. Древо жизни. М.: Фаир - Пресс. 2003. – 496 с.

²⁶⁶ Регарди И. Полная система магии «Золотой Зари». Т. I – XII. М.: Энигма. 2011. – 1432 с.

²⁶⁷ Регарди И. Пособие по релаксации для лентяев. (Пер. с англ. Блейз А.) М.: Энигма. 2007. 112 с./ Искусство истинного исцеления: бесконечное могущество молитвы и визуализации. (Пер. с англ. Осипова А.) М.: Энигма. 2007. 109 с. / Пособие по релаксации для лентяев. (Пер. с англ. Осипова А.) М.: Энигма. 2007. 109 с. / Целительная сила, молитва и релаксация. (Пер. с англ. Осипова А.) М.: Энигма. 2007. – 104 с.

²⁶⁸ Timmermann A. Verse and transmutation: A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies). Leiden: Brill. 2013. P. 130 – 131. – 374 p.

²⁶⁹ Крамер Д. Сакральная эмблемата. (Пер. с нем., лат. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2007. – 240 с.

²⁷⁰ Cramer D. Emblematum Sacrorum. Franckfurt am Mayn: Sumptibus Lucae Jennisi. 1624 – 220 p.

²⁷¹ Kircher A. Athanasii Kircheri e Soc. Jesu Turris Babel, sive Archontologia qua prime priscorum post diluvium hominum vita, mores rerumque gestarum magnitudo secundo turris fabrica civitatumque extractio, confusio linguarum, & inde gentium transmigratio, cum principalium inde enatirum idiomatum historia, multiplici eruditione describuntur & explicantur. Amstelodami: Ex officina Janssonio-Waesbergiana. 1679. – 292 p.

²⁷² Sternhals J. Ritter-Krieg Das ist: Ein Philosophisch-Geschicht, In Form eines gerichtlichen Processes, wie zwey Metallen, nemlich Sol und Mars, durch Klag, Antwort und Beweiß, jegliche Natur und Eigenschaft von ihrem natürlichen Gott und Richter ... rio gehöret, und endlich durch ein wol-gegründetes

англ. 1723²⁷³, англ. 1745²⁷⁴); Горapolлон Нильский (Horapollinis Niliaci) Первое критическое издание «Иероглифики» (1727)²⁷⁵; Парацельс (Paracelsus (1493 – 1541)) «О свете природы и духа» (Vom Licht der Natur und des Geistes)²⁷⁶.

Артефакты изучались по музейным экспонатам (стекло – александрийский кристалл), по сертифицированным копиям музейных экспонатов, в которых воспроизведены сплавы, гравировки и инкрустации, но не технология изготовления. К ним относятся изготовленные в мастерских Толедо (Art de Toledo, Испания) реплики средневекового рыцарского оружия монашеского Ордена Тамплиеров (1118 - 1312). В работе исследуются пять копий артефактов: меч, кинжал, кардига (мизерекордия, 2 экспоната), стилет (2 экспоната), небольшой копьеобразный нож неизвестного предназначения. Значение для работы имеют заключения специалистов о химическом составе одной кардиги – о наличии в ней цветных сплавов золота.

Urtheil, mit ewigwahrender Freundschaft einig zusammen verbunden werden. Hamburg: Wolff. 1680. – 96 S.

²⁷³ The Hermetical triumph. (1723). London: Hanet. – 224 p.

²⁷⁴ *Saint-Didier A. L.* The hermetical triumph: Or, the victorious philosophical stone: A treatise more compleat and more intelligible than any yet extant, concerning the hermetical magistry. To which is added, the ancient war of the knights; being an alchymistical dialogue betwixt our stone, gold and mercury: Of the true matter, of which those who have traced nature, do prepare the philosophers stone. London: Thomas Harris. 1745. – 222 p.

²⁷⁵ *Horapollinis Niliaci, Pauw J. C. de, Hoeschelii D., Caussini N. Merceri J.* Horapollinis Hieroglyphica. Utrecht: M. L. Charlois. Traiecti ad Rhenum. 1727. – 411p.

²⁷⁶ *Paracelsus.* Labirintus medicorum errantium. // Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 35 – 107. / Bücher Archidoxis. S. 138 – 139. // Paracelsus. Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 143. / Die große Wundarznei & Entwürfe dazu. S. 91. // Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 143. / Bücher der Wundarznei, Bertheonei. // Paracelsus. Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 149. / Opus Paramirum & Entwürfe dazu. S. 206. // Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 171. / Das Buch von den tartarischen Krankheiten. S. 314. // Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 171. – 232 S.

§2. Слово и термин: «эзотерическое» и «эзотеризм»

Есть три близких термина которые наиболее точно описывают данную предметную область: герметизм, эзотеризм, оккультизм. Для определенных предметных сфер они могут использоваться как взаимозаменяемые понятия, в этом случае они некритично используются как синонимы. Существуют предметные сферы, в которых их синонимичность нарушается. Первоначально понятия используются в языке как прилагательные для характеристики *признаков* предметных областей, позже, как предикативные философские понятия для выделения устойчивого и повторяющегося признака определенных исторически сложившихся учений, практик и инструментария. Выступая в грамматике как прилагательные, а в философском осмыслении как акциденции или атрибуты соответствующих предметов, эти слова являются дескрипцией, описанием предмета или предметной области. Став существительными – именами –, они представляют категоризацию предмета²⁷⁷.

Понятия «эзотеризм», «герметизм», «оккультизм» есть философские термины. Они обозначают концепции, которые возникли в результате исследований учений, обозначенных прилагательными. Они есть результат осмысления и конституирования посредством именованной определенной предметной сферы, которая отграничивается от других предметных областей. Термин эзотеризм искусственно сконструирован в XIX в. как инструмент исследователя, а не как результат рефлексии внутри самой традиции и самоопределения предметного поля религиозной специфики мистерий. Развитие термина связано с осмыслением предметного поля религиоведения, а не религии. Будучи искусственным словом термин «эзотеризм» представляет *описание* эзотерических учений и практик без использования специальных *языков описания*, а используя формы трансформации *естественных языков*.

²⁷⁷ Вежбицкая А. Речевые акты. Семантические универсалии и базисные концепции. М.: Языки славянских культур. 2011. С. 177. – 568 с.

Воутер Я. Ханegraаф заметил, что «уже само понятие “эзотеризм” достаточно туманно, и отсылает оно к ничуть не менее туманной области исследования. Мало кто остается равнодушным, услышав это слово. Иногда оно вызывает положительные ассоциации, чаще резко отрицательные, но, в любом случае, объяснить, что именно оно значит – совсем не просто»²⁷⁸. Строго говоря, эзотерические учения не являются ни мифом, ни религиозной доктриной, ни научной теорией, ни философской концепцией. Они не являются и практиками, которые соответствуют этим областям. Но в то же время они относятся ко всем перечисленным предметным областям и включают теоретические и практические элементы, относящиеся к каждой из них. Иными словами, эзотерические учения представляют *комплекс*, включающий элементы различных предметных сфер.

Современное издание словаря греческого языка Густава Эдуарда Бенселера (1875) предлагает ряд значений: *esōterikos* - греч. внутренний; *esōteros* – скрытый, за покровом (тайны), за занавесом; эквивалентно – наисвятейшее²⁷⁹. Словарь все же разделяет греческие слова «внутренний» и «скрытый» и, следовательно, не вполне отождествляет их значения. Современная религиоведческая лексика для существительного «наисвятейшее», использует термин Рудольфа Отто «нуминозное».

Современные словари указывают, что слово "эзотерический" происходит от греческого *esōterikos* – внутренний, «тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных (об обрядах, магических формулах, мистических учениях)»²⁸⁰. Словарная статья указывает, на то, что слово «эзотерический» в первом и прямом значении «внутренний» является прилагательным. Как замечает Ю.С. Степанов, прилагательное, называя признак предмета,

²⁷⁸ Ханegraаф В.Я. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М.: Центр книги Рудомино. 2016. – С. 7. – 256 с.

²⁷⁹ Kaegi A. Benselers Griechisch – Deutsches Wörterbuch. Leipzig: Enzyklopädie. 1981. S. 313. – 880 s.

²⁸⁰ Словарь иностранных слов. М.: Русский язык. 1979. С. 571. – 608 с.

явным образом указывает атрибут субстанции, а саму субстанцию указывает только косвенно и смутно. Прилагательное «намекает на существование еще чего-то – субстанции, имени»²⁸¹. В качестве «субстанции» и эзотерического предмета словарь указывает: «обряды, магические формулы, мистерии». В словаре греческих и латинских терминов религиоведения О.В. Осиповой отмечается, что слово мистерия (греч. *mystērion*) означает таинство, в латинском языке ему соответствует слово *sacramentum* – «священнодействие»²⁸². Фридрих Хайлер замечает, что «священнодействие» связывает в структуре «священного мира» «священные предметы», «священные представления» и «священные переживания». (Дальнейшее развитие и применение диаграммы Хайлера проведено в работе Самариной Т.С.²⁸³)

С опорой на словарные статьи, отражающие глубокие текстологические и исторические исследования, религиоведы к концу XIX - началу XX века создали логичную версию истории и теорию предмета, который образуют «эзотерические учения и практики». Они создали концептуальный предмет, обозначенный термином «эзотеризм». Понятия «эзотеризм», «герметизм», «оккультизм» есть результат осмысления и конституирования посредством именованной определенной предметной сферы, которая отграничивается от других предметных областей. Возникнув в результате исследований, эти имена проецируются в историю как существительные. Первоначально они обладают только значением, но не денотатом. Они создают образ предмета, но, обретая исторических носителей, выполняют функцию первообраза, выступают в качестве меры предметной сферы, которую обозначают.

В языковой форме существительных они возникают как термины

²⁸¹ Степанова Ю.С. Пор-Рояль в европейской культуре. // Арно А., Ласло Кл. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. /Пер. с фр., комм, и послесловие Н.Ю. Бокадоровой; Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова/ М.: Прогресс. 1990. С. 33. – 272 с.

²⁸² Осипова О.В. Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения. М.: не указано. 2007. С. 14, 23. – 34 с.

²⁸³ Самарина Т. С. Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера. Канд. дисс. На правах рукописи. М. 2016. – 175 с.

достаточно поздно. История термина «эзотеризм» рассмотрена авторами «Словаря гнозиса и западного эзотеризма» вышедшего под редакцией Воутера Ханеграаффа. Термин «эзотеризм» возникает лишь в XIX веке при исследовании религии в работах Якова Маттерра, который первоначально применил его по отношению к гностицизму (1828), но позже связал его с практикой широкого круга восточных и западных мистерий (1836). Якуб Этьен де Негре в 1839 году адаптировал этот термин к античному учению жрецов, которое определяет как «священную науку». Негре разделяет науку на внешнюю (*external science*) и внутреннюю (*internal science*). Последняя определяется им как эзотеризм и восходит к жреческому сословию античности. Годом позже Пьер Леруа соотносит этот термин с пифагорейской традицией и определяет эзотеризм как тайную школу, «религиозную и политическую секту», согласно которой важнейшим значением для эволюции понимания является инициация. Морис Лашатре в 1852 году дает универсальное словарное определение термина «эзотеризм» как производное от греческого слова *eisôtheô* обозначающего принципы секретной (тайной) доктрины, которые сообщаются только аффилированным в определенное сообщество членам²⁸⁴. Елифас Леви в книге «Учение и ритуал высшей магии» (1856) объединяет «эзотеризм» с магией и оккультизмом. В предметное поле исследований эзотеризма включается исследование культов мистерий и деятельности сословий и организаций, таких как жречество, «пифагорейский союз», инициатические организации. Результаты исследований помещают генезис понятия «эзотерическое» в структуру и практику греческих элевсинских мистерий.

Назаров В.Н. считает, что само понятие «эзотерический» означало внутренний двор Святилища или внутренний круг посвященных.²⁸⁵ В храмовых постройках в Элевсине этот дворик возник в эпоху тирана Писистрата (560 – 527

²⁸⁴ Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Ed. by Wouter Hanegraaff, Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. et al., 2 vols. Leiden: Brill. 2006. Vol. 1. P. 337. – 1224p.

²⁸⁵ Назаров В.Н. Введение в эзотерику. М.: Гардарика. 2008. С. 11. – 303 с.

до н.э.). Элевсинские мистерии делились на внешние мистерии, мистерии перехода и внутренние мистерии; последние совершались посвященными во внутреннем дворике храма, соответственно возникала структура – внешнее, переход, внутреннее. В этом случае архитектура Элевсинских мистерий является историческим первообразом эзотерических учений и практик.

Термин «эзотерический» в данном контексте обозначал геометрическую конфигурацию архитектурного комплекса, состоящего из огороженного внутреннего дворика и храма, из площади и точки, из периферии и центра. Геометрия включала тангенциальную и радиальную составляющие, предполагала статическую и динамическую возможности движения внутри структуры геометрической фигуры. Динамическое движение выражалось через перемещение участника мистерии по радиусу или окружности. Динамическое перемещение сопровождает статическое изменение состояния участников. Последнее открывает возможности для психологической интерпретации мистерии. Эзотерический комплекс включает видимое измерение – структуру архитектурного комплекса, динамику перемещения процессии и статическое невидимое измерение – психологический комплекс переживаний первосцены культового мифа и структуру инициации. Специалист по Элевсинским мистериям Дитер Лауэнштайн отмечает, что состав элевсинской мистерии включает два компонента «переход» и «оргию». «Переход» – это физические действия, выражающие перемещения участников мистерии, «оргия» – психологические изменения, выражающие изменения состояния участников мистерии и проявленное в действиях и видениях. Термин «оргии» в отношении к мистериям ввел Ономакрит (VI в. до н.э.), обозначив им культовые действия дионисийских мистерий.

Лауэнштайн отмечает, что мифы, связанные с Элевсинскими мистериями, делятся на открытые и тайные. Открытый миф представлен в V гомеровском гимне «К Деметре», тайный миф - в орфическом гимне Деметре Антее

(«возмущенной»)²⁸⁶. В целом же гомеровские гимны были в Элевсине гимнами, открытыми для всех, орфические – только для посвященных. О неразглашении элевсинских таинств прямо предупреждает, устанавливая их, Деметра, в посвященном ей V гомеровском гимне: "О них [таинствах – В.В.] ни расспросов делать не должен никто, ни ответа давать на расспросы"²⁸⁷. Как поясняет последствия нарушения запрета Апулей, «одинаковой опасности подвергаются в случае такого дерзкого любопытства и язык, и уши»²⁸⁸.

Орфические гимны уходят своими корнями в доархаичный период истории, они часть магических ритуалов «заклятий именами». В этой связи А.Тахо-Годи замечает: «В орфических гимнах мы как бы снова возвращаемся к первобытному миру, но только участники действия, отнюдь не давние гомеровские герои, наивно, простодушно и настойчиво умоляющие о помощи божественного покровителя, а участники орфического сообщества последних веков античности, от лица которых говорит ученый, поэт (может быть, и жрец), философски и художественно изощренный, знаток таинственных божественных имен, не произносимых вне круга посвященных»²⁸⁹. Кроме орфических гимнов, свидетельства об Элевсинских мистериях, согласно исследованиям, можно обнаружить в гомеровских «Илиаде» и «Одиссее», в «Аргонавтике» Аполлония Родосского (ок. 240 до н.э.), в «Метаморфозах» Апулея, в «Золотом осле» Лукиана (ок. 120г.), в памятниках пластического искусства VI в. до н.э.

Мистерии представляли собой одну из форм религиозности в культуре Древней Греции и Рима. Апулей (ок. 124 н.э.), римский писатель и адвокат

²⁸⁶ В русскоязычном издании орфических гимнов – Гимн XLI. Матери Антее. // Античные гимны. Сост. и общ. редакция А.А. Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. С. 221. – 362 с.

²⁸⁷ Античные гимны. Сост. и общ. редакция А.А.Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. С. 108. – 362 с.

²⁸⁸ Апулей. Метаморфозы. (Пер. с лат. Кузьмина М.). С. 153 – 347. // Петроний Арбитр. Апулей. М.: Изд-во «Правда». 1991. С. 342 (XI, 23) – 400 с.

²⁸⁹ Тахо-Годи А.А. Античная гимнография. Жанр и стиль. С. 39 // Античные гимны. Сост. и общ. редакция А.А. Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. С. 5 – 55.

философской школы Платона, определяет мистирию как обычай, который «установлен в уподобление добровольной смерти и дарованного из милости спасения»²⁹⁰. Мистериальные формы религиозности проявляются в том, и с этим согласны все исследователи мистерий, что в них человек остро переживает отношения жизни, смерти и возрождения. В определенный момент он соприкасался с миром мертвых и подземными богами (а в мистериях Диониса на эти переживания накладывается переживание разума и безумия), входил в «мир теней» и в царство тьмы. Специфика Элевсинских мистерий по отношению к религии и культу олимпийских богов заключается согласно Хайлеру в том, что «основой этих верований было таинственное и иррациональное, темнота, исходящая из земных недр в отличие от света олимпийского божественного неба»²⁹¹. По замечанию Мирчи Элиаде, «уникальность элевсинской “таинственности” в том, что она стала образцовой моделью мистериальных культов»²⁹². Согласно Лауэнштайну, «"милостивы" и "спасительны" только подземные боги, ибо они правят царством возможностей; олимпийцы же властвуют готовым, застывшим миром, где до следующего великого переворота никаких существенных изменений нет и не будет»²⁹³. В греческой мифологии правителями подземного мира были Гадес и Персефона. В мире подземных богов обитает богиня колдовства Геката, которой дано древнее право «исполнять самые сокровенные желания смертных»²⁹⁴. Там же находятся богиня возмездия Немесида и богиня «удачи» Тюхе (римская Фортуна), богиня «справедливости» Дике и богиня «стыда» Айдос, здесь же находятся спутницы Гекаты – Эриннии, персонификации мук совести за нарушение табу. Как замечает Ариэль Голан, «фортуна — греко-римская богиня, предопределяющая

²⁹⁰ Апулей. *Метаморфозы*. (Пер. с лат. Кузьмина М.). С. 153 – 347. // Петроний Арбитр. Апулей. М.: Изд-во «Правда». 1991. С. 340 (XI, 21). – 400 с.

²⁹¹ Heiler Fr. *Die Religionen der Menschheit*. Frankfurt am M.: Büchergilde Gutenberg. 1991. – 771 S.

²⁹² Элиаде М. *История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий*. М.: Академический проект. 2008. С. 370. – 676 с.

²⁹³ Лауэнштайн Д. *Элевсинские мистерии*. М.: Энигма. 1996. С. 127. – 368 с.

²⁹⁴ Грейвс Р. *Мифы Древней Греции*. М.: Прогресс. 1992. С. 90. – 620 с.

удачу или неудачу, первоначально она была покровительницей урожая и материнства. Она изображалась с повязкой на глазах, т.е. слепой. Характерный атрибут Фортуны — колесо или шар; то и другое — символы неба. Но о семантике этих символов в античное время уже забыли. Поэтому возникла иная трактовка смысла "колеса Фортуны": оно якобы символизировало повороты человеческой судьбы к благополучию или неблагополучию». ²⁹⁵ Колесо Фортуны – это «Колесо судьбы» и одновременно «Колесо случая». Это колесо выражает равновесие и симметрию, полярных сил, а «слепота» богинь – равнодушие. С подземным миром связаны боги и богини, имевшие значения в повседневности.

В дальнейшем исследования эзотеризма в своем развитии прошли несколько концептуальных этапов, которые различно выделили Вуотер Ханеграафф и Павел Григорьевич Носачев. Первая историография и классификация религиоведческих академических подходов дана в работах Вуотера Я. Ханеграафа. Голландский исследователь выделяет четыре этапа в истории академических исследований эзотеризма. В первых трех исследователи пытаются создавать общую модель эзотеризма, исследователи четвертого этапа отказываются как от созданных моделей, так и от попыток создания общей модели для всего поля западноевропейских эзотерических учений. П.Г. Носачев критически рассмотрел периодизацию, предложенную Ханеграафом, удачно реформировал, конкретизировал и дополнил эту концепцию. В результате развитие исследований эзотерических учений предстало так: *«Первым* цельным академическим подходом в исследовании западного эзотеризма был мистический центризм <...> Этот подход культивировался членами круга Эранос и, в первую очередь, выражен в трудах К.Г. Юнга, Г. Шолема и М. Элиаде. <...> *Вторым* цельным подходом в исследовании западного эзотеризма был оформленный в посткантантианской традиции подход классического рационализма.

²⁹⁵ Голан А. Миф и символ. М.: Русслит. 1993. С. 179. – 375 с.

<...> Наиболее полно этот подход отразился в трудах Ф.Э. Йейтс, У. Эко и Дж. Уэбба. <...> *Третьим* цельным подходом в исследовании западного эзотеризма стал новоевропейский подход, институционально закрепивший эту сферу в современной академии. <...> *Четвертым* подходом в исследовании западного эзотеризма является американский подход. <...> Наиболее полными его выразителями являются А. Верслуис и Дж. Крайпл. Ряд ключевых для этого подхода черт также встречается в творчестве И.П. Кулиану»²⁹⁶.

Периодизация Носачева не только прояснила общую логику развития исследований, но, что более важно, вскрыло и показало вектор этого движения: от концепций логики отношений к математической формуле, в которой достаточно свободно комбинируются несколько параметров. Носачев изящно резюмирует концепцию Джеффери Крайпла математической формулой:

(1) {[Феноменология религии (Отто, Элиаде) + Психология религии (Джеймс, Эссален) + тантризм] / (Л. Фейербах + З. Фрейд)} + Эстетическая образность (гностицизм + христианство + американская поп-культура + поэзия У. Блейка) = Стиль Джеффери Крайпла²⁹⁷.

Редуцируем формулу до ключевых элементов. Она состоит из суммы, представленной двумя слагаемыми, первым из которых является дробь: [(Феноменология религии + Психология религиозного опыта + «мистическое сексуальное переживание») / (Антропология + Психоанализ)] + Эстетическая образность = X.

Нас интересует не особенность стиля Джеффери Крайпла, а выражение его концепция эзотеризма. Второе слагаемое – оценочное и индивидуальное - для понимания сути не важно. Его необходимо свести к индивидуальным, «вкусовым»

²⁹⁶ Носачев П. Г. Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Докт. Диссертация. М. 2018. С. 24 – 26. – 435с.

²⁹⁷ Носачев П. Г. Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Докт. Диссертация. М. 2018. С. 338. – 435с.

пристрастиям исследователя. Если его значение велико, то эта работа с образами повлечет скатывание в неакадемические исследования. Исторической ценностью здесь может обладать только дробь. Для нахождения результата применения этой формулы рассмотрим части дроби и логику ее построения.

Дробь (числитель/знаменатель) – показатель и результат операции деления. Операция деления – это анализ, разложение того, что находится в числителе по основанию, находящемуся в знаменателе. Числитель: Универсалии религиозного опыта (феноменология) + многообразие религиозного опыта (психология Джеймса, типы религиозного опыта Хайлера, религиозный опыт, основанный на установочных и функциональных психологических типах личности Юнга) + «мистическое сексуальное переживание» (близкое к паранойе д-ра Шребера в анализе Фрейда). Этот ряд построен по вектору: универсальное – многообразное – индивидуальное. Знаменатель: Антропология + Эдипов комплекс (универсальное основание психоанализа).

Числитель и знаменатель могут быть построены по-другому, их состав может включать другие компоненты. Важно то, что здесь сформулирован другой подход к пониманию «эзотерического». Это подход на основании введения классификатора. Если, например, эта дробь представляет число, то мы будем иметь количественный классификатор. Логическим классификаторам будут кванторы, прежде всего, квантор общности и квантор существования. Более того, замечание Вежбицкой по поводу того, что прототипы – универсальные образцы классификаторов могут быть описаны семантически, но не лексически (подобно междометиям), последовательно приводит к мысли о том, что междометия могут также выступить в роли классификатора. Составляющий ядро категории междометий «семантический инвариант (‘Я сейчас нечто чувствую’) может служить образцом

для категории в целом»²⁹⁸. Такой классификатор будет выражать крайне субъективной переживание.

В целом формула используется для дальнейшего исследования, в основу которого положен поиск классификаторов в рамках структурно-функционального подхода. Данный подход является основой методологии «наук о жизни» не только на уровне психологии, но и на биогенетическом уровне исследований. Основной постулат структурно-функционального подхода формулируется так: «функция есть следствие структуры»²⁹⁹. Это значит, что в знаменателе должна находится структура эзотерического учения, а в числителе вариант ее реализации. Такая постановка вопроса вплотную подводит к проблеме первообраза эзотерических учений.

§3. Первообраз понятия «эзотерический»

Исторически в текстах прилагательное «эзотерический» впервые употребляет античный сатирик Лукиан из Самосаты (II век н.э.). В сочинении «Продажа жизней» (166 г.) Зевс и Гермес на рынке продают философов – рабов. Происходящее ничем не напоминает мистику в ее классической элевсинской форме, но термин фантазмагория здесь вполне уместен. Также исторически вполне уместно сближение фантазмагии и мистики. Современные археологи античности находят элементы фантазмагии в культе Кабиров (использование иронии, шуток³⁰⁰, гротескность и уродливость действующих персонажей богов и богинь), что видно в изображениях богов и богинь на малоазийской античной керамике. М. Кристен и К.М. Бедиган высказывает интересную концепцию, что культ Кабиров – это аспект дионисийского проявления богов.

²⁹⁸ *Вежбицкая А.* Речевые акты. Семантические универсалии и базисные концепции. М.: Языки славянских культур. 2011. С. 241. – 568 с.

²⁹⁹ *Greslehner G.* What is the explanatory role of the structure-function relationship in immunology? // // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 208. – 540p.

³⁰⁰ *Плутарх.* Застольные беседы. /Пер. с др.-греч. Я. Боровского; Вступ. ст. А. Лосева; Коммент. И. Ковалевой, О. Левиской. М.: Мир книги. 2007. С. 86. – 464 с.

Этот аспект боги и богини приобретают, будучи помещенными в контекст мистерий с чисто дионисийскими персонажами³⁰¹. Рынок – фоновое условие происходящих в произведении Лукиана событий. Следует учесть сатирический характер произведения, где рынок – святилище, мистерия – продажа на рынке философов, боги – продавцы жизней. Гермес продал Пифагора за десять мин, Диогена за два обола, Сократа за два таланта, Диона из Сиракуз за две мины, Хризиппа из Стои за двенадцать мин, Пиррия (скептика) за одну мину.

Как замечали грамматика Пор-Рояля, существует вид имен, «которые считаются существительными, хотя на самом деле должны были бы быть прилагательными, поскольку обозначают акцидентальную форму (*une forme accidentale*), а также предмет, которому соответствует эта форма. К таким именам относятся названия занятий и профессий людей, например: король, философ, живописец, солдат и т.д.»³⁰². На рынке «философ», не акцидентальная форма социального существования, а сама суть жизни. И эта суть – ценность, выраженная на рынке через стоимость.

Цена философа – выражение ценности жизни. Важно понять, как она складывается, как цена отражает суть философии через математизацию проблемы. Например, при продаже Хризиппа из Стои, последний продается вместе с собственным пониманием силлогизма. Он заявляет: «Только мудрецу и подобает давать деньги в рост, ибо ему присуще искусство умозаключать, — давать же деньги в рост и вычислять проценты, по-моему, близко подходит к умозаключениям, — одному только ревнителю этой науки присуще и то, и другое, и он должен брать не только простые проценты, как остальные люди, но должен брать и с этих процентов новые проценты»³⁰³. Соединяя большую посылку

³⁰¹ *Kirsten M. Bedigan K. M. Parodying the Divine: Exploring the Iconography of the Cult of the Kabeiroi in the Ancient Greek World. // Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 52 - 53. Pp.43 – 62. – 447 p.*

³⁰² *Арно А., Ласло Кл. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. /Пер. с фр., комм. и послесловие Н.Ю. Бокадоровой; Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова/ М.: Прогресс. 1990. С. 168. – 272 с.*

³⁰³ *Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. А. И. Зайцева/ Пер. И. П. Баранова. СПб.: Алетейя. 2001. С. 237. — 538 с.*

силлогизма с малой, в умозаключении образуется прибыль. В результате его цена достигла 12 мин ($10 + 2$).

Достоинство разных философов оценивается тем, чему они могут научить того, кто их купит. Человек рассматривается как продукт образования. Философы – это люди, которые стали теми, чему их учили в их философских школах. Они усвоили ту или иную концепцию человека и не только приобрели атрибутивное качество, но стали философами. Аtribuтивное качество стало субстанцией, прилагательное – существительным. Вместе с тем они стали «концептуальными людьми». Лукиан высвечивает еще одно качество: каждый из них стал рабом своей концепции – «концептуальной вещью». Цена складывается в соответствии с концепцией жизни. Именно в этом своем качестве они продаются. Они – концептуальные единицы. Утратив социальный статус свободного человека, низведенные на уровень одушевленного орудия труда философы стали философами и рабами.

В сатире Лукиана термин «эзотерический» появляется при продаже перипатетика. Перипатетики – название школы учеников Аристотеля, которая была основана в 335/334 гг. до н. э. Название происходит от др.-греч. *περιπατέω* «прохаживаться, гулять». Существует версия происхождения названия школы от привычки Аристотеля прогуливаться с учениками во время занятий во внутреннем дворе академии. «Гулять» — не значит не работать. Внешне ученики прогуливаются, внутренне – работают.

При продаже перипатетика Гермес требует за него цену – 20 мин. Ранее он продал Пифагора за 10 мин. Число 10 для цены Пифагора выбрано не случайно, поскольку, как замечает П.П. Гайденко, переход пифагорейцев от интереса к семерке к десятке означал переход к поиску инвариантных пропорций, что «существенно меняло способ их анализа числа»³⁰⁴. Объясняя цену Пифагора, Лукиан напоминает о его тетраксисе. Тетраксис в свою очередь не

³⁰⁴ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука. 1980. С. 37. – 568 с.

просто число 10, но разложение числа на слагаемые, получаемые последовательным прибавлением единицы к предыдущему числу: $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. Сложение – операция последовательного увеличения исходной величины на единицу: $n + 1$. Число разлагается на составляющие его слагаемые. Слагаемые – единицы – образуют состав числа.

Гермес продает перипатетика по цене двух Пифагоров. Это не операция сложения, а операция умножения. Умножение – операция последовательного сложения одной и той же величины с самой собой: $n + n = 2n$. Гермес разъясняет покупателю, что главное качество этого раба «двойной»: «Он кажется снаружи одним, а изнутри — другим. Поэтому, если купишь его, то различай эзотерического и экзотерического»³⁰⁵. У Пифагора и его школы были внутренние числа и внешние. Внутренние числа – четные, внешние – нечетные. Число 2 находится между нечетными числами 1 и 3. Простым числом кажется, естественно, считать единицу. Но умножение на единицу не дает ничего, равно как и деление. Значимое умножение начинается с двойки. Состав числа, выраженный через операцию умножения простых чисел, не содержит единицы, а начинается с двойки.

Различия «эзотерический» и «экзотерический» у Лукиана, с одной стороны, относятся к человеку, с другой стороны, представляют концепцию человека – концептуальную единицу антропологии. При продаже Гермес суммирует цену, предлагая одного по цене двух, но не двух по цене одного. Эти двое – эзотерик и экзотерик – не противоположны друг другу. Хотя они и разные, они оба рабы, но рабы разные, поэтому цена двойная. Внешний раб *лишен* свободы, внутренний *избавлен* (или *избавился*) от нее. Для внешнего человека свобода выступает чем-то хорошим, чего его лишают, для внутреннего свобода есть то, что мешает быть рабом. Если говорится, что оба они рабы, то

³⁰⁵ Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. А. И. Зайцева/ Пер. И. П. Баранова. СПб.: Алетейя. 2001. С. 238. — 538 с.

используется два нарратива, соединенных в одном дискурсе. Это соединение характерно и для шуток, и для иронии, имеющей место в культуре Кабиров.

Термин «эзотерический» указывает на различие, существующее в том, что является единым. В зависимости от того, как на него посмотреть. Изнутри он одно, снаружи – другое. Однако использование слов естественного языка для описания двух дискурсов приводит к удвоению смысла. Будучи человеком – вещью (объектом), он представляет одного человека, но, будучи концептуальной вещью, он является двумя – эзотерической концептуальной единицей и экзотерической единицей. Использование математических символов цены для описания эзотерической и экзотерической антропологической модели приводит к глубинным проблемам утраты смысла. Это «1» (единица), которая не есть «1» (единица). Первая постановка вопроса говорит о тенденции сциентизации (логизации, математизации, геометризации) эзотерических учений, о возможности более полной научной репрезентации и формализации их оснований. Вторая проблема связана с вопросом об эзотеризации самой науки – о выработке наукой формальных языков, разработке логик, позволяющих создание выражений непереводаемых на естественные языки, имеющих недоступный для обычного понимания смысл. Эта тенденция определяется как «эзотеризация науки через математизацию ее методов и языка»³⁰⁶. К эзотеризации относится возникновение при описании предмета самореферентной функции « $F(\xi) = 1(1)$ ». Обращение при формулировке проблемы человека к анализу нарратива эзотерических учений предполагает попытку описать двойной дискурс. Достаточное количество таких примеров дает контекст «Застольных бесед» Плутарха в главе, в которой заходит речь о Кабирах. Например, сказать, что в доме мало уксуса, значит подтвердить, что вино там хорошее и его много или «царь злоумышленно отнял у него (у говорящего – В.В.) спокойствие и

³⁰⁶ *Leitgeb H.* What if meaning is indeterminate? Ramsification and semantic indeterminacy. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 83. – 91 p.

сон, сделав из бедняка богачом»³⁰⁷.

«Двойной» человек сложный, в нем переплелись эзотерик и экзотерик. Он человек «комплексный», состоящий из двух. Слово «комплекс» пришло как в русский, так и европейские языки из латинского (лат. complex, от com-plex – букв, сплетенный, свитый)³⁰⁸ и означает «тесно связанный». Слово «комплекс» является именем для обозначения соединенных между собой двух и более предметов. Слово «комплекс» представляет имя словосочетания, которое, в свою очередь, состоит из нескольких имен, связанных между собой.

Понятие комплекса разрабатывал в логике отношений Людвиг Витгенштейн. В «Заметках по логике» (1913) Витгенштейн замечал: «Идея, что предложения являются именами комплексов, предполагает, что все, что не является именем собственным, является знаком для отношения. Потому что пространственные комплексы состоят только из Вещей и Отношений.»³⁰⁹. В этом случае числа представлены отрезками, а измеряемая длина – количеством одинаковых отрезков. Базовая операция в этом случае умножение.

Как лексическая единица слово complex обозначало также «состав»³¹⁰, например, «состав числа». Проблема при математизации комплекса заключается в том, чтобы найти его форму и единицу комплекса. При переходе на математический язык описания «двойному» человеку не может быть приписано отношение такое же как арифметическое отношение между '1' и '-1', которые в сумме дадут '0' ($+1 - 1 = 0$). В этом случае Гермес торговал бы воздухом, а не людьми. Таковым на рынке среди непроданных жизней оказывается Гераклит, доказывающий, что нет разницы между утверждением и отрицанием. Но

³⁰⁷ Плутарх. Застольные беседы. /Пер. с др.-греч. Я. Боровского: Вступ. ст. А. Лосева; Коммент. И. Ковалевой, О. Левиской. М.: Мир книги. 2007. С. 86. – 464 с.

³⁰⁸ Дворецкий И. Х. Латинско – русский словарь. М.: Русский язык. 1976. С. 218. – 1096 с.

³⁰⁹ Витгенштейн Л. Заметки по логике (сентябрь 1913). // Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С.152. – 400 с.

³¹⁰ Поповы А. и В. Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дятель». Т.1. 19- (?). С. 461. – 1035 с.

именно в этом контексте Гераклит в диалоге с покупателем, произносит фразу (определенную вариацию многочисленных высказываний о людях и богах³¹¹), встречающуюся в герметическом корпусе текстов как высказывание загадочного учителя Гермеса – Агатодаймона³¹².

«Покупатель: А что такое люди?

Гераклит: Боги смертные.

Покупатель: А что же такое боги?

Гераклит: Люди бессмертные.

Покупатель: Говоришь ли ты загадками, милейший, или составляешь головоломки? <...> И, значит, никто здравомыслящий не купит тебя»³¹³. Здравомыслие начинается с 1, а не с нуля.

Сциентизация «двойного» персонажа сводится к поиску логического и математического отношения, которое его образует, к описанию операции, которая соединяет его части. Этот персонаж, с одной стороны, есть «ни то, ни се», с другой стороны, он есть «и то, и се». Здесь легко увидеть базовые определения суждений None (ни истина, ни ложь) и Both (и истина, и ложь) четырехзначной логики Н. Белнапа (1976)³¹⁴.

Труднее видеть математический, даже арифметический смысл этого построения. В основе математических предложений и суждений, как хорошо известно, лежит арифметика. В данном случае это понимание нужно только для интерпретации, для редукции нематематических предложений к

³¹¹ Фрагменты ранних греческих философов. (Подготовлено Лебедев А.В.) М.: Наука. 1989. С. 215 – 216. – 576 с.

³¹² См.: Двинянинов Б. К. Алхимия Гермеса Трисмегиста в герметических текстах поздней Античности. // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. IV международная научная конференция / Отв. ред., состав, и вс. ст. Б. К. Двинянинов, В. Н. Морозов. — СПб.: ИД РХГА, 2022. С. 15. С. 10 – 19. — 188 с

³¹² Родиченков Ю.Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2019. С. 73. — 565 с.

³¹³ Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. А. И. Зайцева/ Пер. И. П. Баранова. СПб.: Алетейя. 2001. С. 233. — 538 с.

³¹⁴ Белнап Н. Как нужно рассуждать компьютеру. // Белнап Н., Стил Т. Логика вопросов и ответов. М.: Прогресс. 1981. С. 208 – 239. – 288 с.

предложениям математики. Основу арифметики составляет понятие простого числа. Здесь будем исходить из двух предпосылок. Во-первых, будем искать простейшую гипотезу. Во-вторых, за описание искомого комплекса примем идею «состава числа». Собственно основная теорема арифметики, известная, судя по всему, уже Евклиду, гласит, что каждое положительное целое число больше 1 может быть представлено произведением простых чисел единственным способом. Это делает состав любого числа уникальным.

«Двойной» человек в качестве простых чисел будет иметь только числа четные. Для него 2 и 6 будут первыми простыми числами. Следующим простым числом будет 10. Артур Бенджамин отмечает, что это не неправильное определение простых чисел, а это другая система исчисления с другой единицей измерения. Главная особенность такой системы: в ней будут появляться числа не уникальные по своему составу. Например, число 180 может быть разложено на простые сомножители как 6×30 , так и 10×18 ³¹⁵ (при этом 6, 30, 10 и 18 в «четной» системе исчисления являются простыми числами). Основная теорема арифметики будет давать два разложения вместо уникального одного. «Двойной» человек, столкнувшись с таким числом и его разложением потребует четырехзначной логики, в которой будут наряду с «истинными» и «ложными» высказываниями также высказывания «ни истинные, ни ложные», а также высказывания «и истинные, и ложные».

Логическим первообразом различия эзотерического и экзотерического является комплекс, представимый в пространственной форме, которую он принял в логике отношений – ‘aRb’. Под ‘a’ и ‘b’ можно понимать простые числа, а под комплексом ‘aRb’ уникальный состав числа, полученный в результате его разложения на простые множители. Витгенштейн замечал: «3. 25. Имеется

³¹⁵ Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М.: Альпина Паблишер. 2020. С. 162. – 342 с.

один и только один полный анализ предложения»³¹⁶. Но не в данном случае. Концепция «двойного» человека будет говорить о том, что это возможно не всегда.

Алгебраической формой представления комплекса является функция двух переменных $f(x,y)$. У Лукиана независимые переменные представлены постоянными единицами. Если заглянуть в математическое будущее этих представлений, то они примут форму геометрической решетки с четырьмя областями значений (1, 1; 1, 0; 0, 0; 0, 1), которым соответствует логическая решетка многозначной логики с областями значений истинности (и истина, и ложь; ложь; ни истина, ни ложь; истина). Первообраз скрыто имеет графическое статическое и динамическое представление в формах единичной решетки и единичного круга соответственно.

Первообраз отношения эзотерического и экзотерического в основе имеет пространственное, а не логическое противоречие: два предмета могут находиться в одном и том же месте одновременно. В будущем первообраз не только рационализировался, приобретая геометрические и логические формы, но и мистифицировался за счет расширения поля значений в область Элевсинских и Дионисийских мистерий, пифагорейской мистики чисел, «тайных союзов», обрядов инициации и многого другого. Этих значений в изначальном первообразе различия эзотерического и экзотерического не было. Их он приобретает в процессе исторического развития, в том числе за счет конвергенции с герметизмом и оккультизмом. Различие эзотерический и экзотерический первоначально предполагало особую систему исчисления и концепцию числа, было основой антропологической концепции. Впоследствии у Роберта Бойля возникает концепция природы, основанная на понятии *prima mixta* –

³¹⁶ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 39. – 400 с.

элементарном составе вещества (А, В), где АВ = CD³¹⁷. «Двойной» человек требовал двойной материи. Для нее Бойль ввел понятие «кластер». В этом понятии Бойль искал как основание алхимии, так и химии.

§4. Слово и термин: «герметическое» и «герметизм»

Слово «эзотерический» весьма близко двум другим понятиям, которые оно заменило в употреблении со второй половины XX века. Это понятия «окультизм» и «герметизм»³¹⁸. Понятие «герметический» указывает на греческого бога Гермеса. Однако, хотя прилагательное «герметический» указывает на греческого бога, оно происходит от имени автора текстов, от имени легендарного Гермеса Трисмегиста – Гермеса Триждывеличайшего. Собрание дошедших до нас текстов и фрагментов образовало «герметический корпус». «Герметический корпус» дошел до нас в форме примерно сорока разнородных фрагментов на греческом, латинском и арабском языках³¹⁹ (в русском переводе фрагменты изданы в книге «Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада»³²⁰). Герметический корпус содержит тексты по теологии, философии, алхимии, астрологии и магии³²¹.

Греки отождествляли Гермеса с египетским богом Тотом (египетское Дегути (Dḥwty)), а латинские герметические тексты с Меркурием. Возникает конвергенция египетской, греческой и римской мифологий, возникает

³¹⁷ Становление химии как науки. Всеобщая история химии. (Отв. Ред. Соловьев Ю.И.) М.: Наука. 1983. С. 53. – 464 с.

³¹⁸ Эзотеризм: Энциклопедия. (Составление и гл. редакция Грицанов А. А.) Минск: Мир: Интерпрессервис. 2002. С. 972. – 1040 с.

³¹⁹ Scott W., Ferguson A. S. *Hermetica. the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus.* Edited with english translation and notes by Walter Scott. Oxford: Clarendon Press. V. I – Introduction. Texts and Translation. 1924. – 552p., V. II – Commentary. 1925. – 482p., V. III – Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus. 1926. – 632p.

³²⁰ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. – 623 с.

³²¹ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. – 623 с.

тематический миф и типологический образ триады Гермеса: Гермес – Тот – Меркурий. В герметическом корпусе эта триада не является исторически последовательной, а значит, ее образ не является линейным. Триада образует своеобразную треугольную конфигурацию. В герметическом корпусе бог Гермес выступает учителем сына Тата, под именем которого фигурирует египетский бог Тот. Историческая последовательность мифов не соответствует герметической последовательности.

Однако Гермес не только ряд или контур богов, не только ряд людей, но к этому добавляется ряд сущностей, который греки именовали даймонами, а христиане – демонами. Греки писали о Гермесе, то, как о боге, то, как о человеке, то, как о божественном человеке, то, как о добром даймоне (Agathodaimon). Христиане относительно его личности высказывали различные оценки, но, как замечает Ю.Ф. Родиченков, «независимо от оценок христиане воспринимали Гермеса Трисмегиста никак не богом, а человеком, мыслителем, жрецом, философом, просветителем Египта, носителем демонических идей – но человеком»³²².

Император Юлиан сообщает, что мудрецы Египта получили свою мудрость от Гермеса, при этом он говорит: «я имею в виду того Гермеса, который в третий раз посетил Египет»³²³. Г. Мид настаивает, что в данном фрагменте речь идет о «третьем Гермесе», который «спустился», «снизошел» или был «вдохновлен Богом» (inspiration of a God)³²⁴. Согласно Миду, исследование герметических текстов показывает трех Гермесов. Первый Гермес жил до Потопа, он обладал знанием священного письма. Первым Гермесом был египетский Тот. «После Потопа они [*письмена – В.В.*] были переведены с священного

³²² Родиченков Ю.Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА. 2019. С. 73. – 565с.

³²³ Юлиан. Тексты. // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Изд-во полит. л-ры. 1990. С. 396 – 436. С. 413. – 479 с.

³²⁴ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol III. – Sermons. 1906. P. 303.– 371p.

языка на общепринятый, но все еще иероглифический язык сыном Доброго Даймона, вторым Гермесом, отцом Тата. Они хранятся во внутренних святилищах храмов Египта»³²⁵. Отождествляется ли здесь «Первый Гермес» с «Добрым Даймоном» не ясно. Неясным остается и вопрос об отождествлении Доброго Даймона с Добрым Духом (Good Spirit = Agathodaimon), «который был первым Гермесом»³²⁶. Неясным остается ответ на вопрос, идет ли речь об одном ряде сущностей или о двух рядах: один ряд - «даймонические сущности», второй ряд - «люди», «вдохновленные» этими сущностями. По крайней мере, на это указывает традиция перевода на русский язык греческого имени «Agathodaimon» как «Добрый Гений», т.е. не человек, а «даймон». Плутарх говорит о счетном множестве даймонов (греч. δαιμόνων – translit., daimonon), используя словосочетание «добрые даймоны», где существительное «даймон» используется во множественном числе³²⁷.

Марсилин Бертелло в «Происхождении алхимии» цитирует Олимпиодора, который «несмотря на свою легковёрность, подозревает, что характер Агатодемона был мифическим и эвгемерным: “Одни говорят, что это один из древних египетских философов; другие — таинственный ангел или добрый демон, покровитель Египта. Некоторые называют его небом, потому что его символом является образ мира. Действительно, египетские иерограмматы, желая изобразить на обелисках мир в священных характерах, рисовали змею “Уроборос”»³²⁸. Египетский иероглиф Уробороса изображал животное (рептилию) – змею, которая, свернувшись в кольцо, кусает себя за хвост. Само слово «Уроборос» происходит от греческих *oura* – хвост и *boros* – пожиратель. Как

³²⁵ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol III. – Sermons. 1906. P. 152.– 371p.

³²⁶ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol I. – Sermons. 1906. P. 105.– 482p.

³²⁷ Plutarch, Babbitt F. C. Moralia. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1999. P. 66. – IX p., 516 p.

³²⁸ Бертелло М. Происхождение алхимии. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 533. С. 530 – 534. – 623с.

показал Ариель Голан, круг исходно в графемах палеолита выступает символом неба и связан с поклонением Небу³²⁹. Если эвгемеризм трактовать достаточно широко, как сведение мифа не только к реальной, но и к вымышленной истории не только людей, но и животных, тогда концепцию Уробороса можно определить как натуралистический эвгемеризм. Эвгемеризм в этом смысле не только сакрализация истории великих людей, но и фантастические воображаемые трансформации реальных личностей. Он охватывает не только реальный, но и воображаемый миры, раскрывая их логический инвариант в качестве своего основания.

Один аспект символа Уробороса представляет натуралистический эвгемеризм, другой, выражающий геометрическую форму круга, может быть назван геометризацией эвгемеризма, что приводит к поклонению абстрактным геометрическим образам, в пределе к поклонению пустому пространству. Геометрический эвгемеризм – абстрактный натуралистический эвгемеризм. Известно, что теории эвгемеризма возникают как на Западе, так и вне всякой связи с Эвгемером на Востоке. Геометризацию представлений эвгемеризма можно видеть в одной из современных версий буддизма - в вон-буддизме. Ключевой практикой вон-буддизма является обет «Ил-Вон-Сан», где «ил» – один, «вон» – круг, «сан» – образ³³⁰. Поклонение Будде – поклонение кругу, поклонение «Луне сознания в пустом пространстве».

Натуралистический эвгемеризм, на который указывает Бертелло, и символ Уробороса – Даймона – Змеи отражается в современной литературе не только эзотерической, но и психолого-юнгианской. В частности, в анализе «фигур сновидений» и «видений». Относительно последних можно указать на изданные участниками семинара и архивные материалы семинара Карла Юнга,

³²⁹ Голан А. Миф и символ. – М.: Русслит. 1993. – С. 19. – 375 с.

³³⁰ Кёнсан, Верховный Дхарма Мастер. Луна сознания восходит в пустом пространстве. М.: Корейский культурный центр «Духовное наследие». 2012. С. 25. – 186 с.

посвященные видениям Кристианы Драммонд Морган³³¹ (на сегодняшний день неизвестные рукописи частично изданы американским «Архивом исследований архетипического символизма – ARAS³³²; сокращенный перевод изданных участниками семинара текстов на русский язык – «Visions»³³³), на рисунки и комментарии Катарины Санфорд³³⁴ – «Змей и крест», на анамнез и анализ видений Сандры Ли Дэннис – «Объятие даймона»³³⁵ (русский перевод «Принятие даймона»³³⁶). В творчестве, сновидениях и видениях всех женщин воспроизводится «змеиный образ» даймона. В символическом литературном творчестве Мирчи Элиаде этот аспект нашел отражение в фантастическом романе «Змей» (1937)³³⁷.

Борис Кириллович Двинянинов классифицировал образ Агатодаймона в античной литературе и герметическом корпусе и заметил: «Агатодемон как учитель и предтеча Гермеса встречается в упоминаниях мифологических генеалогиях у античных авторов, где говорится, что он обучал второго Гермеса, своего сына, древним допотопным знаниям. В самих трактатах Герметического корпуса он упоминается как наставник Гермеса, не оставивший письменных сочинений. Ему принадлежит знаменитое высказывание из СН XII, 1 диалога (такие рассуждения встречается и в СН X и других трактатах): “Боги суть бессмертные люди, а люди — смертные боги”»³³⁸.

³³¹ Jung C. G. Douglas C. Visions: Notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997. Vol. 1. – 655p. Vol. 2 – 1379p.

³³² Melker, I. Revisiting the Visions of Christiana Morgan. What was left out of Jung’s ‘Visions Seminars’. ARAS. (n.d.). – 54p. Retrieved from <https://aras.org/newsletters/aras-connections-image-and-archetype-2016-issue-4>.

³³³ Юнг К.Г. VISIONS (Семинары). М.: Клуб Кастилия. 2015. Т. 1. – 316 с. Т. 2. – 365 с.

³³⁴ Sanford K. M. The Serpent and the Cross. Healing the Split through Active Imagination. Canada. Surrey: Coral Publishing. 2006. – 132p.

³³⁵ Dennis, S. L. Embrace of the daimon: Healing through the subtle energy body: Jungian psychology & the dark feminine. Petaluma, CA.: LC Enterprises. 2013. – 223p.

³³⁶ Дэннис С.Л. Принятие даймона. Исцеление через тонкое энергетическое тело: юнгианская психология и темная феминность. М.: Клуб Кастилия. 2017. – 238с.

³³⁷ Элиаде М. Змей. М.: Критерион. 2003. – 174 с.

³³⁸ Двинянинов Б. К. Алхимия Гермеса Трисмегиста в герметических текстах поздней Античности. // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. IV международная научная

Следует вспомнить то, что ранее было установлено у Лукиана в отношении Гераклита. Теперь смысл этой фразы другой, чем у Лукиана. Теперь здесь “0” превращен в “1”. Произошло изменение математического первообраза по отношению к высказываниям Лукиана. Математический первообраз, который удовлетворит этим нарративу об Агатодаймоне, есть “ $0^0 = 1$ ”. Поскольку относительно последнего равенства в математике до сих пор нет согласия (уравнение считается не равенством, а соглашением), приведем для разъяснения формальную цепочку нарративов: $(1 - 1) = 0$ (Гераклит у Лукиана); $(1 \pm 1) = 0$ или 2 (перипатетик у Лукиана); $(1 - 1)^0 = (1 + 1)^0 = 1$. Еще раз подчеркнем, что речь идет только об уравнении дискурсов, а не о математической теореме. Иными словами, это так называемое «доказательство существования», в котором дается пример, подтверждающий уравнение, но нет теоретического обоснования его существования. Математический первообраз эзотеризма трансформируется в первообраз герметизма. Если же вспомнить, что Лукиан говорит о «здравомыслящих» людях, и вспомнить об иррациональном числе Пифагора ($2^{1/2}$), то можно понять дальнейшую логику или, по крайней мере, ее представить: $(2^{1/2})^0 = 1$. Мы приходим к еще одному определению «Триждывеличайшего». Возможность последовательной трансформации иррациональности через иррациональность в рациональность. «Триждывеличайший» предполагает не сложение сущностей, а их умножение самих на себя, а это и есть арифметическая операция возведения в степень. Например:

$$\left(\sqrt{2}^{\sqrt{2}}\right)^{\sqrt{2}} = 2$$

При этом числа, $\sqrt{2}$ и $(\sqrt{2}^{\sqrt{2}})$ являются иррациональными числами³³⁹.

конференция / Отв. ред., состав, и вс. ст. Б. К. Двинянинов, В. Н. Морозов. — СПб.: ИД РХГА, 2022. С. 15. С. 10 – 19. — 188 с.

³³⁸ Родиченков Ю. Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2019. С. 73. — 565 с.

³³⁹ Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М.: Альпина Паблишер. 2020. С. 149. – 342 с.

Здесь, конечно, возникает сложность с рамсеификацией математических первообразов. Например, мистерия (*mysterium*) будет последовательно определяться как тайна, как тайна тайн, и как тайна тайны тайн. В «Герметическом корпусе» для операции, производимой совершенным словом, мы встречаем определение: «Совершенное в Совершенном, вышедшее из Совершенного»³⁴⁰. Греки имели представление о совершенном числе, а Евклид определил его формулу. Совершенным они называли число, в котором сумма делителей равна самому этому числу. В этой формуле один из множителей числа должен быть простым числом (p):

Например: $6 = 1 + 2 + 3$.

В современной историографии под герметизмом понимают систему философско-религиозных воззрений, возникающих с III в. до н.э. и складывающихся в I–IV вв. В Средние века, в эпоху Возрождения и в Новое время в отношении этих текстов были созданы аллегорические и символические комментарии в трудах художников, философов и поэтов, сделаны попытки их практического приложения в алхимии, астрологии, медицине, магии и религии. В результате возник феномен, получивший название «герметическая традиция». Герметическую традицию их последователи возводят к религии и магии Древнего Египта, опираясь частично на легенды, частично на факты, частично на предположения и воображение.

В герметических текстах поздняя греческая эллинистическая мысль соединила религию древних египтян с древнееврейскими и неоплатоническими воззрениями, образовав корпус герметических текстов, которые знакомят нас «с религиозной мыслью античности, не в ее наилучшей – но именно в ее последней форме»³⁴¹. Тексты корпуса разделяют на так называемый «высокий

³⁴⁰ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 313. С. 17. – 623 с.

³⁴¹ Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг. С. 368 – 428 // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 388. – 623 с.

герметизм» (эту часть образуют трактаты на древнегреческом языке по теологии и философии) и на так называемый «низкий герметизм», куда включают фрагменты по магии, астрологии и алхимии. Это различие, предложенное Ф.Ф. Зелинским, стало следствием сложного синтеза египетских и греческих воззрений: «Высший герметизм как система религиозного учения остался греческим в душе и лишь внешним образом примкнул к египетскому пантеону; наоборот, низший герметизм как система магических практик остался по своему существу египетским, хотя и принял в себя и греческие, и другие иноземные начала, и особенно, греческий язык»³⁴². Как видно из приведенной цитаты Зелинского, делению герметических текстов и герметизма на «высокий» и «низкий» будет соответствовать деление на теоретические и прикладные дисциплины или теоретические дисциплины и прикладные искусства. Соответственно появляются теология и теургия (здесь: практическая теология³⁴³). «Теургия» – понятие, введенное Ямвлихом (ок. 242 – 306 гг.), определяется эзотериками на основе его трудов как «искусство приводить душу в сознательное соприкосновение с различными видами духов и умение влиять на них»³⁴⁴.

К прикладным дисциплинам относятся космогония, «пифагорейская» математика и геометрия, космология и астрология, психология и психургия, физика и алхимия. Практические дисциплины представляют собой магические искусства, которые включали элементы теургии. Герметические тексты, в свою очередь, легли в основу средневековых арабских и латинских рукописей по алхимии³⁴⁵. Позднее к ним добавлены арканология и тарология.

³⁴² Зелинский Ф.Ф. Гермес Трижды-Величайший. С. 321 – 367. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 334. – 623 с.

³⁴³ См.: Мельникова И.Ю. Неоплатонизм Ямвлиха и его книга «О египетских мистериях». С. 7 – 17. // Ямвлих. О египетских мистериях. М.: Алетейя. 2004. С. 16. – 208 с.

³⁴⁴ См.: Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга: Типография Губернской Земской Управы. 1914. // Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. М.: Книга Принтшоп. 1990. С. 8. – 419 с.

³⁴⁵ См.: Массиньон Л. Введение в инвентарь арабской герметической литературы. С. 535 – 541; Торндайк Л. История магии и экспериментальной науки. 542 – 555. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998 – 623 с.

В поисках идентификации и самоидентификации разнообразия герметических учений, возникает тезис, что учение Гермеса дошло до нас не только в форме текстов, написанных на греческом языке во II – III вв. н.э., которые представляют собой «собрание довольно разнородных трактатов»³⁴⁶, объединенных в Герметический корпус, но и в форме устного Предания, которое содержит «ключи» к пониманию герметического учения. Как замечают авторы, не раскрывшие своего имени, произведения «Кибалион», «в давние времена существовал определенный свод основных герметических принципов, который переходил от Учителя к ученику и был известен как «Кибалион»; точное значение и содержание этого термина утеряно много столетий назад»³⁴⁷. Эта традиция порождает большое количество герметической литературы, которая напрямую никак не связана с герметическим корпусом.

Для ее обозначения был предложен термин «герметицизм». Отношение к этому термину у исследователей неоднозначно. Б.К. Двинянинов подробно рассмотрел историю и саму дискуссию, предложив итоговое определение термину: «Герметицизм – одна из мистико-эзотерических традиций Запада, включающая в себя все мистические, философско-религиозные, алхимические, астрологические, теургические, мистические и мантические (и т.п.) учения и тексты, которые воспринимаются как наследие фигуры Гермеса – Тота – Меркурия, и, в частности, Гермеса Трисмегиста. А также это синкретические направления, порожденные влиянием герметизма как на религиозные и мистико-эзотерические учения, так и на общекультурные, философские и творческие течения»³⁴⁸.

Это определение, во-первых, согласуется с различием Писания и Предания,

³⁴⁶ Шабуров Н.В. Откровение Гермеса Трисмегиста. С.30.// Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллект. традициях I – IV вв. (Сост. и общ. ред. Касавина И.Т.) М.: Республика. 1996. С. 26 – 36. – 446 с.

³⁴⁷ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 25. – 238 с.

³⁴⁸ Двинянинов Б.К. Герметизм и герметицизм. // Эбеллинг Ф. Тайная история Гермеса Трисмегиста: герметизм с древности до наших дней. /Пер. с нем. и англ. А.Р. Двиняниновой/. СПб: Издательство РХГА. 2020. С. 40. С. 7 – 40. – 462 с.

поскольку многие герметицисты вводят легенду в качестве дискурса, который объединяет два нарратива - герметический и другой). Во-вторых, определение затрагивает проблему герметического и эзотерического первообразов. Определение сопрягается с образом Агатодаймона как учителя Тата, произнесшего текст о смертных и бессмертных богах и людях. Если обратиться к Лукиану, где появляется четкое описание и первообраз эзотерического и экзотерического человека, то в тексте "Продажа жизней" Гераклит приводит ту же цитату. Но Гераклит на рынке жизней у Гермеса не стоит ничего, а Эзотерик-Экзотерик уходит по цене двух Пифагоров. Поэтому соединение одного и другого меняет первообразы того и другого, соединяя их. В Средние века в алхимии слово «герметический» используется не только для названия текстов и дисциплин, но и для обозначения инструментария – «герметические сосуды».

Более интересное и определенное понимание исторического происхождения термина может дать исследование герметических знаков – сигиллов. Наряду с герметическими знаками, относящимися к различным областям натурфилософии, алхимии, астрологии, нумерологии, у Джона Ди в XVI веке появляется и простой герметический знак или знак герметизма, который трансформируется в сложный сигил «иероглифической монады». Фред Геттингс находит сигил в «Иероглифической монаде» (1564) Джона Ди, где он обозначает «сосуд, содержащий тайны (mysteries)»³⁴⁹. Этот же смысл, согласно Геттингсу, имеет и загадочный знак «иероглифической монады». В данном случае слово «герметизм» не употребляется, но знак, соответствующий слову, имеет место. Это не иероглифическое письмо, а логограмма. Термин логограмма введен И. Е. Гельбом вместо термина «идеограмма». Логограмма объединяет слово и знак, т.е. одновременно изображает и обозначает

³⁴⁹ Gettings F. *Dictionary of Occult, Hermetic, and Alchemical Sigils*. Routledge & Kegan Paul, 1981. P. 137. – 410p.

свой предмет. Логограмма – знак для слов. В приведенном контексте он изображает и обозначает «тайну тайн» – «герметическую единицу». Логограмма герметизма обозначает место, в котором осуществляется мистерия. Термин «герметизм» в качестве существительного в ряду «герметизм, эзотеризм, оккультизм», по-видимому, является наиболее ранним. В «Мифо-герметическом словаре» (1758) Дома Антуана – Жозефа Пернети употребляется термин «герметическая наука» в отношении медицины и алхимии³⁵⁰.

§5. Слово и термин: «оккультное» и «оккультизм»

Близким по значению терминам «эзотерический» и «герметический» является термин «оккультный». Оккультизм (лат. *occultus* - тайный) часто употребляется как синоним слова "эзотерический". Оккультизм обычно определяется как скрытое от многих и открытое для немногих знание. Развитие оккультных учений связано с именами Р.Фладта (1574 - 1637), Парацельса (1493 - 1541), Я. Беме (1575 - 1624), Л.К. Сен-Мартена, Э. Сведенборга (1688 - 1772). Согласно Элиаде, ссылающемуся на Оксфордский словарь, в 1633 году это слово приобрело дополнительный смысл, а именно: предмет «тех древних и средневековых так называемых наук, касающихся познания и использования сил неизвестной и таинственной природы (таких, как магия, алхимия, астрология, теософия)»³⁵¹. В издании оксфордского словаря 1985 года термин уточняется, наряду с предшествующими он становится синонимичным терминам «сверхъестественный, магический»³⁵².

Понятие «оккультный» означало «скрытый». Его генезис связан с рецепцией аристотелизма в средневековую мысль. Распространение получили термины «оккультная наука» и «оккультная философия». Последний термин

³⁵⁰ Пернети Д. А.-Ж. Мифо-герметический словарь. К.: ИП Береза 2012. С. 80. – 384 с.

³⁵¹ Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София; М.: ИД «Гелиос». 2002. С. 82. – 222 с.

³⁵² Hornby A.C. Cowie A.P. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford.: Oxford University Press. Vol. II. 1982. P. 75. – 528 p.

получил распространение после выхода в свет трактата Агриппы Неттесгеймского (1486 - 1535) "Оккультная философия" (1533). Как замечает Ханegraaf, «оккультная философия» понимается Агриппой как практическая дисциплина³⁵³. Предметом оккультной философии Агриппа считал магию, которую в трех томах своего произведения он подразделял на естественную, небесную и церемониальную. Термин «оккультная наука» в отличие от термина «оккультная философия» охватывал не только практическую часть философии, но включал и религиозно-философские, и космологические положения.

История создания «Оккультной философии» Корнелиусом Агриппой (1486 - 1535), согласно его биографии, начинается 1510-м годом. В этом году он встретился с аббатом Тритемием (1462-1516), который и вдохновил его на написание трех томов «Оккультной философии». Книги по свидетельству самого Агриппы в том же году распространились в искаженной и испорченной форме по всей Германии, Франции и Италии. В 1526 году Агриппа издал свой знаменитый трактат "De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei" («О неопределенности и тщеславии наук и искусств и о совершенстве слова Божия»), в котором он отрекся от магии, осудил алхимию, каббалу, астрономию, арифметику, геометрию³⁵⁴. Отметим и его осуждение «математической магии», которое включало изготовление инженерных конструкций, «подражающих природе»: ходячие тела, говорящие головы, летающие голуби, шипящие «медные змии»³⁵⁵.

Издание первой книги «Оккультной философии» Агриппы произошло в Антверпене лишь в 1531 году. «В этой "Оккультной философии"»

³⁵³ Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Ed. by Wouter Hanegraaff, Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. et al., 2 vols. Leiden: Brill. 2006. Vol. 1. P. 886 – 887. – 1224p.

³⁵⁴ Дэвис О. Гримуары: история магических книг. М.: Гарпократ. 2014. С. 92. – 490 с.

³⁵⁵ *Agrippa Cornelius H. De incertitudine et vanitate Scientiarum // Agrippa Cornelius H., Tyson D., Freake J. Three books of occult philosophy. Woodbury, MN: Llewellyn Publications. 2017. P. 267. Pp. 264 - 273. – 273p. Agrippa's De incertitudine et vanitate Scientiarum*

преподавалась смешанная платоновская и христианская теософия. Он утверждал, что магия – это искусство овладения силами высшего мира, чтобы управлять нижним миром. Эта возвышенная философия и совершенная мудрость – это естественная магия, управляющая земными вещами, небесная магия, когда вы вызываете звезды, и церемониальная магия, когда вы командуете духами и демонами»³⁵⁶. Первое полное издание в трех томах датируется 1533 годом.

Однако после смерти Агриппы в 1559 году в Марбурге вышел четвертый том «Оккультной философии». Ученик Агриппы Иоганн Вир в последующем утверждал, что к «Четвертой книге» его учитель не имел никакого отношения. Врач и астролог Роберт Тёрнер в 1665 году опубликовал английский вариант «Четвертой книги» Агриппы, в которую вошли тексты Тритемия и Пьетро д'Абано³⁵⁷. Эти тексты составляли основу самого известного в колдовском мире Средневековья произведения черной магии – «Гоэтии». В последующих изданиях четвертой книги тексты «Гоэтии» вошли в состав сочинений Агриппы. Агриппа прочно обрел репутацию дьяволопоклонника и демонолога. Тексты «Гоэтии» стали частью сочинений Агриппы, и ее авторство оказалось связанным с его именем. Клод Сеньоль, собравший сказания о гримуарах, которые назывались также «проклятыми книгами», «странными книгами», «живыми книгами» или «Агриппами», сообщал, что внизу каждой страницы гримуара были написаны слова: «Переверни, если ты храбр»³⁵⁸.

Некоторые авторы (Р.Генон, М.Элиаде, Э.Тирьякян)³⁵⁹ проводят различие между понятиями «эзотерический» и «оккультный». Под эзотерическим знанием и традицией понимаются религиозно-философские системы представлений, лежащие в основе оккультных методов и практик. Тем самым

³⁵⁶ *Schrödter W.* Commentaries on the occult philosophy of Agrippa. York Beach, Me.: S. Weiser. 2000. P. 5 – 6. – 164 p.

³⁵⁷ *Дэвис О.* Гримуары: история магических книг. М.: Гарпократ. 2014. С. 96. – 490 с.

³⁵⁸ *Сеньоль К.* Сказания о дьяволе. М.: Энигма. 2002. – 608 с.

³⁵⁹ *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София; М.: ИД «Гелиос». 2002. С. 83. – 222 с.

воспроизводится разделение Зелинского³⁶⁰ на низкий и высокий герметизм. С точки зрения указанных выше авторов, герметизм - общее понятие для эзотеризма и оккультизма.

Термин «герметизм» используется для обозначения традиции, ее мифологического и философского основания, практики (искусств) и инструментария (например, упомянутый выше «герметический сосуд»). Термин «эзотерический», как правило, относится к содержанию учений, переданных посвященным. Термин «оккультный» относят к практикам, являющимся часто весьма разнородными³⁶¹. Данная классификация эмпирична и основана на употреблении термина. «Эзотеризм» — это архаическое содержание (архаизм) герметических учений, адаптированное ими в свою собственную структуру из мистериальных культов и мифов. «Оккультизм» воспроизвел структуру герметических учений, насытил его собственными образами, представлениями и практиками, образовав по сути «герметизм». Сам термин «оккультизм» представляет рекурсивное употребление терминов «оккультная философия», «оккультное знание», «оккультное учение» по отношению к герметическим и эзотерическим учениям и практикам.

Классическая категоризация основана на выделении общего класса предметов, их свойств или отношений как существенного признака принадлежности к данному классу³⁶². Р.Генон, М.Элиаде, Э.Тирьякян следуют классической модели логической категоризации, указывая родовое понятие – «герметическое» - и видовые категории – «эзотерическое» и «оккультное». В данном случае это класс теорий (эзотеризм) и класс практик (оккультизм), а также класс классов (герметизм), в который входят оба предыдущих, – это класс приложений теории к практикам. Данная классификация, несмотря на ряд

³⁶⁰ Зелинский Ф.Ф. Гермес Трижды-Величайший. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 321 – 367. – 623 с.

³⁶¹ Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София; М.: ИД «Гелиос». 2002. С. 83. – 222 с.

³⁶² См.: Кондаков Н. И. Логический словарь. М.: Наука. 1971. С. 210. – 656 с.

уточнений, традиционна для самой эзотерической традиции. В герметических учениях традиционно выделяют ряд теоретических и прикладных дисциплин или теоретических дисциплин и прикладных искусств. Эта категоризация вырывает понятия из своего исторического контекста, поскольку не включает практику мистерий, сложившихся до возникновения герметических учений и текстов. Для того, чтобы этот контекст вернуть, необходимо выделить *осевой тематический миф*, раздвинув его исторические рамки. В качестве такого в эзотерических учениях принимаются мифы исторически различных культур, которые группируются вокруг египетского, греческого и римского образов богов, последовательно отождествленных друг с другом: Тот – Гермес – Меркурий. В герметический корпус входят не сами мистерии и их культовые мифы, а философское осмысление практики мистерий, культовых мифов и мифологических образов – *эзотерические учения*. В этом случае использование понятия герметическое в качестве родового по отношению к двум другим будет исторически корректным.

Выводы

1. Греческое прилагательное «эзотерический» лежащее в основе генезиса выражений «эзотерическое учение», «эзотерический комплекс», «эзотеризм» предполагало различие между «эзотерическим» (внутренним) и «экзотерическим» (внешним), но не противопоставление внутреннего и внешнего («эзотерического» и «экзотерического»). Оба определения первоначально использовались как антропологические понятия и относились к философскому описанию структуры человека, составленного из «двух концептуальных единиц», двух личностей, «двойного человека» (Лукиан). Описание «двойного человека» предполагает наличие двух нарративов, объединенных в одном дискурсе. Этому критерию удовлетворяет «легенда». Легенда представляет первообраз источника эзотерических учений.

2. Традиция религиозно-исследовательских атрибутивных понятий вела к установлению культурных феноменов, где происходил генезис и снятие

структурного противопоставления «эзотерического» и «экзотерического». Снятие различия «внешнего» и «внутреннего» исследователями описывается через понятия «переход» из внешнего во внутреннее и обратно. «Противопоставление» и «переход» используются для характеристики пространства, в котором осуществлялись культы греческих мистерий. Разделение культа мистерий на внешние и внутренние «оргии» и «переход» представляли предпосылку и неотъемлемый момент «инициации» в мистериях. Под эзотерическим учением первоначально понималась доктрина жреческого сообщества, под эзотерическим комплексом геометрический и впоследствии архитектурный комплекс, в котором существовала отграниченная и отгороженная внутренняя часть для проведения эзотерической части мистерий. Понятие «эзотеризм» возникает в XIX веке (Я. Маттерр) как релевантный предмету – мистерии – религиозно-эзотерический термин. В XX веке для описания эзотеризма было предложено использование понятия «комплекс» (А.Ф. Лосев, А.П. Огурцов). В XXI веке в работах западных (Дж. Крайпа) и отечественных (П.Г. Носачев) исследователей делается значимая попытка определения эзотеризма не через культурные феномены, а через структуру жизненного опыта, реализуемого в этих феноменах культуры и функции как производной структуры. Введение понятия «комплекс» (aRb) из логики для описания структуры отношений внутри эзотерического комплекса ведет к поиску основания отношения. В качестве основания в рамках когнитивной теории прототипов (А. Вежбицкая) предлагается категория классификатора. Логическим классификаторам будут кванторы существования и общности. Отношение эзотерического и экзотерического в основании имеет прототипы отношения внутреннего переживания и внешнего описания.

3. Термин «герметизм», производный от имени греческого бога Гермеса и имени автора текстов Гермеса Трисмегиста, на определенном этапе становится автореферентным по отношению к термину «эзотеризм». Гермес – внутренний (эзотерический) субъект деятельности. Термин «герметизм» возникает

первоначально не как слово, а как знак – иероглиф или сигил –логограмматического письма. Автором «герметического знака» следует считать астролога и математика XVI века Джона Ди. «Герметический иероглиф» возникает в результате саморефлексии внутри герметической традиции и представляет предметно-логистический знак, который одновременно обозначает предмет и изображает его структуру. Концепции, считающие «герметизм» искусственным термином (М. Элиаде, И. Кулиано), должны быть отвергнуты, поскольку термин «герметический знак» выделяет подсистему знаков с соответствующим значением. Герметизм есть знаковая подсистема логограмматической формы письма. «Герметический знак» обладает свойством самореферентности, он обозначает и одновременно показывает принцип герметизма. Однако отношение к субъекту – Гермесу он утрачивает, что заставило Ди переработать герметический знак и создать «иероглифическую монаду», наделив её образом субъекта.

4. Термин «оккультное» в качестве предиката начинает широко использоваться в значениях «скрытый», «тайный» в эпоху Возрождения. В словосочетании «оккультное знание» он применяется ренессансными неоплатониками (Марсилио Фиччино). В словосочетании «оккультная философия» его вводит Корнелиус Агриппа. Для Агриппы «оккультная философия» — это практика магии. В трех томах «Оккультной философии» он выделяет «естественную», «небесную и «церемониальную» формы магии. Изданный после смерти Агриппы четвертый том «Оккультной философии» (авторство которого вряд ли принадлежало самому Агриппе) дополняет и связывает «оккультную философию» с самым известным произведением «черной магии» Средневековья «Гоэтией» – средневековой демонологией и искусством вызывания демонов. Благодаря четвертому тому сочинений, произведения «оккультной философии» квалифицировались инквизиторами как книги черной магии (гримуары), а последние, в свою очередь, стали именоваться «Агриппами». В широком смысле термин «оккультная наука» включил теоретические взгляды

неоплатоников Ренессанса и практику магии, алхимии и астрологии, а также под влиянием иудаизма построения «христианской каббалы».

Релевантным использованием термина «оккультизм» является его использование в качестве имени для теоретических дисциплин и оккультных практик. Однако такого понимания оккультная теория не достигает, и термин используется в качестве собирательного понятия для множества весьма разнообразных собраний легенд, inferнальных образов и магических практик. Термин «оккультное» является самореферентным. С учетом самореференции его можно разложить на субъект и предикат, где предикат содержит внутри себя субъект – «тайная тайна». Субстантивируя предикат, получаем выражение «тайна тайн» - мистерия.

Глава II. ИСТОКИ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В АНТИЧНОСТИ И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

§1. Протообраз эзотерических учений: тематический миф

Эзотерические учения античности представлены, с одной стороны, в древнегреческой религии, философии, науке, с другой стороны, в герметическом корпусе текстов, возникшем как творение эллинистической культуры, впитавшем в себя наследие египетской магии, представления иудейской религии и достижения греческой философии. С определенного момента обе традиции развиваются параллельно, греческие философы обращаются к наследию более ранней египетской цивилизации, что создает предпосылки их взаимодействия друг с другом.

К античным источникам, на которых базируется эзотерическая традиция, относятся орфические и гомеровские гимны³⁶³, сочинения Гомера³⁶⁴, труды Платона³⁶⁵, Аристотеля³⁶⁶, Прокла³⁶⁷, Плутарха³⁶⁸, Флавия Филострата³⁶⁹, императора Юлиана³⁷⁰, Ямвлиха³⁷¹, античные пророчества³⁷², античные работы по

³⁶³ Античные гимны. Сост. И общ. редакция А.А. Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. – 362 с.

³⁶⁴ Гомер. Одиссея. М.: Изд-во художественной лит-ры. 1986. – 270 с.

³⁶⁵ Платон. Государство. С. 330 – 331. (546 b – d). // Платон. Собрание сочинений. М.: Мысль. 1994. Т. 3. – 654 с. / Платон. Федр. М.: Прогресс. 1989. – 205 с. Платон. Филеб. // Платон. Собрание сочинений. М.: Мысль. 1994. Т.3 С. 7 – 78. Платон. Тимей. // Платон. Собрание сочинений. М.: Мысль. 1994. Т.3 С. 421 – 500. – 654 с.

³⁶⁶ Аристотель. Метеорология. Книга четвертая. (пер. Н.В. Брагинской) // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 323 – 344. – 399 с.

³⁶⁷ Прокл. Первоосновы теологии. // Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. (пер. с древнегреч. Сост. А. А. Тахо – Годи). М.: Прогресс, VIA. 1993. – 320 с.

³⁶⁸ Плутарх. О «Е» в Дельфах. // Плутарх. Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. С. 167- 206. / Об Исиде и Осирисе. // Плутарх. Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. С. 7- 108. – 464 с. / Об Исиде и Осирисе. Вестник древней истории. М. 1977, № 3. С. 254 – 258.

³⁶⁹ Филострат Ф. Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука. 1985. – 328 с.

³⁷⁰ Юлиан Император. Сочинения. /пер. с древнегреч., коммент. Т.Г. Сидаша. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та. 2007. – 428 с.

³⁷¹ Ямвлих. О египетских мистериях. М.: Алетейа. 2004. – 208 с.

³⁷² Книги Сивилл. (Пер с греческого М. Витковской, В. Витковского). М.: Энигма. 1996. – 284 с.

астрономии и астрологии³⁷³, гностические тексты³⁷⁴, труды раннехристианских авторов³⁷⁵, bestiарий византийского автора V в. Тимофея из Газы³⁷⁶.

В основе эзотерической мифологии лежат различные в культурно-историческом отношении мифы, которые связаны общей темой – чудесно-рожденного, преданного, убитого в результате коварства или предательства (или коварства и предательства), растерзанного и воскресшего бога. Можно сказать, что мифологическое основание эзотерических учений составляет *тематический синкретический миф*, который, в частности, в качестве наиболее древнего пласта включает исторические мифы - египетский миф об Исиде, Осирисе и их брате Сете, древнегреческий миф о Дионисе и титанах. К этим мифам при- мыкают египетский теогонический миф о творении Эннеады, и греческий теогонический миф о Кроносе, пожирающим своих детей. Эти мифы обладают общей темой, но основная тема в них варьируется по-разному. Эта тема, при всем многообразии культурных вариаций и интерпретаций не пропадает, она сохраняется как системообразующий элемент эзотерической антропологии. Материал мифа и мифологический сюжет могут быть египетскими, но ракурс и дискурс их рассмотрения, т.е. то, как они прочитываются эзотерической традицией, являются греческими. С одной стороны, сами мифы разные, но тема в них одна. В своем отношении друг с другом, они образуют отношение символа к образу, если под символом понимать часть образа. Два образа могут содержать один символ, следовательно, он составляет постоянную часть образа. Тогда каждый отдельный миф дает образное значение символу и представляет его историческую изменяемую часть. Один символ входит в два разных образа и имеет два разных исторических прочтения, соединяя их. Символ

³⁷³ Гигин. Астрономия. Санкт-Петербург: Алетейя. 1997. – 222 с.

³⁷⁴ Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. Санкт-Петербург: Алетейя. 2004. – 448 с. / Афонасин Е.В. «В начале было...». Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко. 2002. – 368 с.

³⁷⁵ Августин А. Исповедь. М.: Канон+. ОИ «Реабилитация». 2005. – 464 с.

³⁷⁶ Тимофей из Газы. О животных // Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира. (Пер и исследования А.Г. Юрченко). СПб – Азбука – Классика. 2002. – 400 с.

воплощается в исторических образах мифов, опредмечивается, реифицируется и материализуется в них. Эзотерический миф – это не миф в историческом смысле, а класс исторических мифов, объединенных определенной темой. Тема, которая прослеживается в историческом разнообразии мифов представляет символ, который входит в исторически существовавшие мифы и мифологические образы. Исторические мифы образуют диахронный ряд, а тема выступает объединяющим ряд принципом – правилом образования исторического ряда.

Тематический миф – миф символический и функциональный. Это значит, что в эзотерических учениях происходит трансформация *мифа* в *легенду*. Наличие символа расширяет область исторической мифологии, которая захватывает различные исторические эпохи, при этом сохраняя непрерывность значений.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу египетской мифологии и греческого аспекта необходимо в общих чертах резюмировать суть эзотерического понимания теогонии и антропологии. А именно: миф связывает теогонию и антропогенез. И в мифе об Осирисе, и в мифе о Дионисе есть одна уникальная и важная черта: божественность связана с *субстратом* человека, в котором оказывается невидимая частица бога. В человеческое тело (египетский вариант) или в субстрат, из которого созданы люди (греческий вариант), попадает часть бессмертной божественной субстанции. Человеческое тело – не однородный материал, а композит, а именно: *compositum oppositorum* (соединение противоположностей). При этом быть *compositum oppositorum* и осуществлять соответствующие этому состоянию возможности может только целостный человек, а не какие-то его отдельные части (разум, душа, рука и т.п.). Эта «божественная часть» становится источником вдохновений, видений (откровений, озарений), возникающих спонтанно образов воображения. Образы воображения являются функцией состава вещества (*compositum oppositorum*), которая может быть представлена как $F(\xi)$.

Этот аспект в египетском мифе об «Исиде и Осирисе» четко акцентирует именитый знаток эзотерической традиции Мэнли Палмер Холл, разворачивая свое изложение именно в эту сторону. Анализируя египетские изображения Осириса, он замечает, что в этом изображении «мы видим живую голову – дух, прикованный к материи, мумифицированному телу»³⁷⁷. Данная антропологическая концепция, взятая в качестве предпосылки, позволяет провести масштабную интерпретацию не только истории мифа, но и социально-исторического процесса. Для эзотерического учения это означает, что человек имеет внешнюю смертную и внутреннюю бессмертную природу, при этом последняя скрыта внутри человеческого смертного тела или субстрата.

Геродот (484 – 425 до н.э.) и Плутарх (ок. 46 – позже 119 г.) соединили ряд египетских богов с греческими, прежде всего это коснулось отождествления Осириса и Диониса³⁷⁸. Египетские и греческие мифы тематически связаны, однако полного единства они не образуют. Синкретическое единство этих мифов представлено у Плутарха в описании происхождения египетской Эннеады, где он египетским богам ставит в соответствие греческих богов. Плутарх обращается к египетскому мифу, но дает греческую интерпретацию образа египетского бога Тота в мифе об Исиде и Осирисе. Он сообщает ряд важных сведений для данной темы, но одновременно переплетает ее с греческой мифологией³⁷⁹. К таким важным сведениям относится, например, описание саркофага Осириса и количество лет его правления. По свидетельству Плутарха, Сет изготовил саркофаг в форме «серпа Луны».

Миф о происхождении гелиопольской Эннеады древнеегипетских богов в изложении Плутарха звучит следующим образом. «Говорят, что, когда Гелиос (*Ра-Атум* – *В.В.*) узнал о том, что Рея (*Нут*. – *В.В.*) тайно сочеталась с

³⁷⁷ Холл М. П. Ступени посвящения. Сборник. М.: Сфера. 2003. С. 57. – 269 с.

³⁷⁸ См.: Плутарх. Об Исиде и Осирисе. // Плутарх. Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. С. 43. С. 7–108. – 464 с.

³⁷⁹ Плутарх. Об Исиде и Осирисе. С. 7–108. // Плутарх. Исиде и Осирис. – М.: Эксмо, 2006. – 464с.

Кроном (*Гебом. – В.В.*), он изрек ей проклятие, гласящее, что она не родит ни в какой месяц и ни в какой год. Но Гермес (*Тот. – В.В.*), влюбленный в богиню, сошелся с нею, а потом, играя с луной в шашки, отыграл семнадцатую часть каждого из ее циклов, сложил из них пять дней и приставил их к тремстам шестидесяти; и до сих пор египтяне называют их ”вставленными” и “днями рождения богов”. Рассказывают, что в первый день родился Осирис, и в момент его рождения некий голос изрек: “Владыка всего сущего является на свет”»³⁸⁰.

Рассматривая этот рассказ Плутарха с точки зрения хронологии древнеегипетской мифологии, Тураев Б. А. в своей фундаментальной работе, посвященной Богу Тоту, замечает, что «известия Плутарха также, по-видимому, дополняют наши сведения относительно представлений о Тоте в древнейший период. Прежде всего, его роль бога времени вполне соответствует сказанию о том, что ему обязаны своим происхождением пять добавочных дней в году, но то, что он выиграл их в шахматы у богини Луны, а также что он сошелся с Реей (Путь) и был отцом Исиды, как будто отзывается греческой редакцией: в египетских текстах мы нигде не встречаем подобной генеалогии»³⁸¹.

Данный миф имеет концептуальную антропологическую и эмпирическую интерпретацию. Эмпирическая интерпретация связана с измерением и счетом годового цикла. С точки зрения истории календаря, исследователи замечают, что «дополнительные пять дней солнечного года, которые греки впоследствии называли «эпагоменами» (т. е. «сверхгодовыми»), не были прибавлены ни к одному из месяцев года, которые по-прежнему содержали по 30 дней. Они праздновались в конце года как дни рождения богов, появившихся на свет от союза Геба и Нут. Таким образом, все годы имели одинаковую

³⁸⁰ *Плутарх. Об Исиде и Осирисе. С. 7–108. // Плутарх. Исиды и Осирис. – М.: Эксмо, 2006. С. 20. – 464с.*

³⁸¹ *Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 268. – 408с.*

продолжительность и состояли из 365 дней. Такой календарный год представлял собой лучшее приближение к истинной длине тропического года, чем прежний год в 360 дней»³⁸². Это событие, согласно историкам науки, должно было состояться в 2782 г. до н.э.³⁸³ Здесь остается неясным, насколько данное понимание соответствует мифу, поскольку, если Тот изменяет меру времени, то изменения касаются каждой единицы. Но, согласно египетским поверьям, они добавлены в одном месте, следовательно, либо трансформируют круг в эллипс, либо создают петлю, осуществляя рекурсивное движение. Последнее, однако, противоречит наблюдению, поскольку движение Солнца вспять на небе не наблюдается.

Антропологическая интерпретация мифа основана на том, что по свидетельству Плутарха в теогонии Эннеады Нут родила детей от разных отцов. Осирис – сын бога солнца Ра - рожден в лунный день, тем самым его солнечная природа не совпадает с лунной природой времени, в которое он был рожден. Плутарх сообщает, что саркофаг Осириса имеет вид *лунного серпа*. Осирис ложится в саркофаг, изготовленный Сетом, на двадцать восьмой год либо своего царствования, либо своей жизни. Так или иначе, это событие связано с числом двадцать восемь, которое представляет последний день лунного месяца. Это время, когда Луна перестает быть видимой.

В мифе, отражающем деяния Тота в формировании Эннеады богов, с одной стороны, отразились научные астрономические представления о продолжительности года, с другой, реально сложившееся отношение между магией и религией, своеобразный магиико-религиозный синкретизм, о котором настоятельно пишет Уоллес Бадж. Добавление пяти дней в цикл года, изменяет горизонт времени, а именно: он предстает уже не как круг, а как овал или эллипс.

³⁸² Селешников С.И. История календаря и хронология. М.: Наука. 1977. С. 48. – 224с.

³⁸³ Фолта Я., Новы Л. История естествознания в датах. М.: Прогресс. 1987. С. 26. – 495с.

В свою очередь, в отличие от круга эти геометрические фигуры имеют два фокуса, а не один центр.

Герметическое представление об аналогии мира и человека, приводит к формированию идеи о макро- и микрокосме. Оно становится ключевым для эзотерической традиции. Геометрия одного соответствует геометрии другого. С геометрической точки зрения, следовательно, формируется и антропологическое представление о двух «Я» человека. В астрологии «Я» человека соотносится с Солнцем, соответственно, в двухфокусной системе формируется представление о двух «Я», представление о двойнике, о «тайном Я». В одном фокусе орбиты находится Солнце (видимое «Я»), второй фокус остается либо незанятым, либо занятым невидимым, скрытым «Я». Но это в том случае, если речь идет о гелиоцентричной картине мира, в геоцентричной системе должно возникнуть представление о двух «Землях», о *двух телах*.

В Средние Века, в эпоху Возрождения, в Новое Время и в современности двухфокусное геометрическое осмысление истоков и оснований герметической традиции было продолжено. Апулей говорил о полночном солнце. В герметической традиции (прежде всего, в алхимии) формируется представление о Сатурне как о «Черном Солнце» и темноте как о свете Черного Солнца. Можно привести и современные параллели антропологического дуализма вплоть до юнгианской оппозиции «Эго» и «Самости», которую продолжил Эдвард Эдингер, создав представление об оси «Эго – Самость».

Как отмечено выше, термин эзотерический исследователи связывают с Элевсинскими мистериями. В свою очередь, Элевсинские мистерии, согласно мнению исследователей, образуют параллель и, возможно, восходят к древнеегипетскому культу Исиды. Для эзотерической традиции важен не столько классический культовый миф Элевсинских мистерий, рассказывающий о похищении Персефоны владыкой подземного царства Гадесом, поисках Деметры и трагедии Персефоны, сколько несколько побочных и нечетко обозначенные сюжеты героических мифов. Элевсинские мистерии так же связаны с

героическими мифами о Персее, Тантале, Пелопсе, Кадме, Эдипе, Геракле, Тесее. Души этих героев обитали в царстве Кроноса, в римской мифологии Сатурна, в Элизии. Согласно Лауэнштайну, греческое слово *Elysion* и латинское *Elysium* являются топонимами догреческому названию города – Элевсин, что указывает на связь, по крайней мере, топологическую и типологическую Элевсинских мистерий с мифом о Кроносе – Сатурне.

В гомеровском гимне есть один эпизод, связанный с поисками Деметры. Мирча Элиаде замечает, что эпизод дает другой тип посвящения, нежели основной миф³⁸⁴. Этот эпизод связан с неудачными поисками Деметрой дочери и появлением Деметры в Элевсине. Обернувшись старушкой, она села у колодца и на расспросы дочерей царицы Метаниры ответила, что сбежала от разбойников. Приняв приглашение царицы воспитывать ее маленького сына Демофонта, она каждую ночь натирала его амброзией и помещала в огонь, решив сделать его бессмертным. Ребенок все больше стал походить на бога, но в один из дней Метанира увидела своего сына в огне и пришла в ужас. Деметра роняет ребенка на землю и открывает свое истинное лицо богини. Демофонту из-за этой ошибки уже не быть бессмертным. Обряд и трансмутация смертного в бессмертное были прерваны ужасом царицы. Теперь Деметра обещает ребенку славу, но не бессмертие. Уходя из дворца, богиня распорядилась выстроить для нее большой храм, где она учредит обряды³⁸⁵. Этот эпизод говорит о связи Элевсинских мистерий с героическим мифом, с характерной для него аристотелевской «ошибкой» героя, которая в данном случае произошла не по вине самого героя, а по вине его матери. Человеческая природа Демосфена должна была быть уничтожена или преобразована огнем, тогда как у птицы Феникс проявится его божественная природа.

³⁸⁴ Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект. 2008. С. 359. – 622 с.

³⁸⁵ См.: Античные гимны. Сост. и общ. редакция А.А. Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. С. 100 – 103. – 362 с.

Для эзотерической традиции центральным становится персонаж другого героя – Диониса, которого, как сообщает Плутарх, греки отождествили с египетским Осирисом. Интерпретация дионисийского мифа складывается из различных фрагментов. Поздние отголоски исходного мифа можно найти в Орфических гимнах поздней античности и у философа-неоплатоника Олимпиодора (V в. н.э.), а истоки у Ономакрита (VI в. до н.э.) и Платона (427 – 347 до н.э.). Олимпиодор развивает платоновскую идею происхождения государства, связывая ее с дионисийским мифом и мифом о происхождении людей от Титанов. Фрагмент орфических гимнов, который отдает глубокой древностью, связан с обращением к Титанам в XXXVII орфическом гимне. В гимне Титаны именуются «наших отцов прародители»³⁸⁶.

Согласно Платону, идеальной формой государственной власти являлась власть богов, которые выполняли роль «пастухов людей». То было время, когда на земле было изобилие. Это идеальное общество³⁸⁷. Первыми тремя властителями мира были Уран, Кронос и Зевс. Согласно исследованиям Карла Кереньи мифа о Дионисе, четвертым правителем мира должен был стать Дионис. Однако по подстрекательству Геры титаны разорвали бога на куски и вкусили его плоти. Разгневанный Зевс поразил титанов своей молнией.

Кереньи тщательно анализировал текст «Таинств» Ономакрита (VI в. до н.э.). Он замечает, что, согласно Ономакриту, именно от титанов произошли люди, причем весьма необычным способом. «В результате удара молнии от титанов изошли испарения, от испарений образовалась копоть, а из нее — вещество, из которого были созданы люди. Итак, здесь не просто говорится, что человеческий род возник из пепла титанов, как это иногда выдается за “главную догму орфической теологии”. Если бы эта обобщенная интерпретация

³⁸⁶ Античные гимны. Сост. и общ. редакция А.А. Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. С. 217. – 362 с.

³⁸⁷ Асмус В.Ф. Античная философия. М. Высшая школа. 1976. С. 234 – 235. – 544 с.

орфической доктрины была корректной, фиксировать подробности того, что произошло после удара молнии, было бы излишне»³⁸⁸.

Кереньи предлагает анализ этого фрагмента мифа. «Если бы эта история представляла собой чистый вымысел, не укорененный в данностях мифа и культа, то для доктрины о происхождении людей от титанов достаточно было бы возникновение людей из пепла титанов. Однако в пепле могли содержаться обе составные части — как титанического, так и дионисийского происхождения. <...> В соответствии с этим Ономакрит заключил: от поверженных молнией титанов, подобно дыму, поднимались испарения; сами титаны исчезли снова в Тартар, из испарений получилась копоть, а из нее — вещество, из которого были созданы люди. Таким образом, были объединены два элемента: старый миф о титанах и другая данность культа, а именно: вещество, которое образовалось вследствие горения. Это вещество, согласно Ономакриту, содержало не только то, что осталось на земле от титанов, но и частицы Дионисовой плоти. В копоти была скрыта дионисийская субстанция, которая с тех пор наследуется людьми от поколения к поколению. Тем самым божеству придавалась материальная субстанциальность — случай, единственный в своем роде в рамках всей греческой религии, где подобное могло иметь место разве что при “физиологических” (то есть исходящих из естественных, природных данностей) истолкованиях природы богов»³⁸⁹.

Вальтер Отто в своей ставшей классической работе, посвященной мистериям Диониса, четко устанавливает связь в мистерии моментов очарования и ужаса. Эта связь проявляется в образе этого бога, его функциях и атрибутах. Прежде всего, это касается образа Диониса: «Другие боги, понятно, тоже неоднозначны, но противоречие Диониса куда радикальней. Дионис — властелин очарованного мира, вечно восхваляемый даритель вина, избавитель от забот и

³⁸⁸ Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир. 2007. С. 156 – 157. – 319 с.

³⁸⁹ Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир. 2007. С. 156 – 157. – 319 с.

печалей, расточитель наслаждений и восторгов, экстатический танцор и любовник. Но этот лучезарно-восторженный бог страшней всех остальных богов. Никто не внушает ужаса столь беспредельного — разве только монстры вечной тьмы, если подыскивать какое-то сравнение»³⁹⁰. Уже Гераклит обращал внимание на диалектику образа Диониса и отождествлял его с Аидом: «Аид тождественен с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию»³⁹¹. В дионисийских мистериях Эрос превращается в Танатос. Божественное телесное начало высвобождается только при проходе через смерть.

Тематический миф трансформирует миф в легенду и символ. Легенда создает собирательный образ исторических мифологических образов богов. Следующая трансформация предполагает превращения мифа в символ, где ряд исторических образов богов Тот – Гермес – Меркурий становится переменным символом $f(x)$, где “х” – переменный математический символ, значениями которого выступает ряд мифологических историко-культурных репрезентаций, представленных каждым из входящих в функцию богов. Функция $f(x)$ – это функция времени. Это функция непрерывна в интервалах, определенных исторической культурой, и прерывна в точках гибели репрезентативных средств (культура, язык).

Плутарх сообщает, что «И она (*Исида* – *B.V.*), и Осирис за доблесть из добрых демонов ($\deltaαιμόνων$ ³⁹² – translit., daimonon) были превращены в богов, как позже Геракл и Дионис, и не без основания принимают они почести, равно причитающиеся богам и демонам, и имеют власть повсюду, но больше всего — над землей и под землей»³⁹³. Термин «даймон» представляет существенную трудность в концепции греческой религии и герметизма. В последнем

³⁹⁰ *Отто В.Ф.* Дионис. Миф и культ. С. 8 – 49. // Безумие и его бог. (Сост. Головин Е.В.) М.: Эннеагон Пресс. 2007. С. 43. – 276 с.

³⁹¹ Фрагменты ранних греческих философов. (Подготовлено Лебедев А.В.) М.: Наука. 1989. С. 217. – 576 с.

³⁹² *Plutarch, Babbitt F. C.* *Moralia*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1999. P. 66. – IX p., 516 p.

³⁹³ *Плутарх.* Об Исида и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. С. 35. – 464 с.

английском переводе Франка Коле Баббитта (Frank Cole Babbitt) изменение статуса Исиды и Осириса передается как «from good demigods into gods»³⁹⁴ («из добрых полубогов в богов»). Кирстен Бедиган (Kirsten M. Bedigan) отмечает: «Даймон может быть переведен как демон. <...> Функция даймона/даймонов в контексте греческой религии сложна; если многие ученые используют этот термин в качестве альтернативы богу или богам, то другие считают, что даймон является тайной силой без физической формы или культа. <...> Очевидно явное отсутствие четкой информации относительно функции и идентичности этих даймонов»³⁹⁵. В работах исследователей этой темы отмечается их гендерная принадлежность к группе мужских божеств, их уродство как характерная черта внешности, ревность как черта их характера, а также отмечается связь даймонов с металлургией и магией. Даймон может проявлять себя и как бог, и как демон³⁹⁶. Бедиган высказывает интересную концепцию, что даймоническое – это аспект дионисийского проявления богов, представленного, в частности, в изображениях малоазийской керамики. Этот аспект боги и богини приобретают, будучи помещенными в контекст дионисийских культов вместе с чисто дионисийскими персонажами³⁹⁷.

Кристофер А. Плэйзанс (Christopher A. Plaisance), анализируя труды Платона и неоплатоников, попытался представить античную концепцию даймона через определения место даймонов в иерархии высших сущностей. Рассматривая неоплатоническую концепцию Ямвлиха (ок. 242 – 306 гг.), он

³⁹⁴ *Plutarch, Babbitt F. C. Moralia. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1999. P. 67. – IX p., 516 p.*

³⁹⁵ *Kirsten M. Bedigan K. M. Parodying the Divine: Exploring the Iconography of the Cult of the Kabeiroi in the Ancient Greek World. // Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 43. Pp.43 – 62. – 447 p.*

³⁹⁶ *Kirsten M. Bedigan K. M. Parodying the Divine: Exploring the Iconography of the Cult of the Kabeiroi in the Ancient Greek World. // Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 43. Pp.43 – 62. – 447 p.*

³⁹⁷ *Kirsten M. Bedigan K. M. Parodying the Divine: Exploring the Iconography of the Cult of the Kabeiroi in the Ancient Greek World. // Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 52 - 53. Pp.43 – 62. – 447 p.*

выделяет в ней наличие двух иерархий. Первая представляет собой стандартную нисходящую иерархическую модель: «*θεοί* (“боги”), *δαίμονες* (“даймоны”), *ἥρωες* (“герои”), and *ψυχαὶ ἄχρατοι* (“чистые души”)»³⁹⁸. Эту иерархию Ямвлих приводит в первой главе своих «Египетских мистерий»³⁹⁹. Однако во второй главе этот список расширяется, и теперь в ряд высших сущностей добавляются дополнительные элементы духовной, небесной и земной иерархии: «*θεοί* (боги), *ἀγγελος* (ангелы), *αρχάγγελος* (архангелы), *δαίμονες* (даймоны), *ἥρωες* (герои), *ἄρκοντος* («архонты»), *ψυχαὶ* (души)⁴⁰⁰. «Архонты» предстают у Ямвлиха в двух разновидностях – материальные и «владыки мира, управляющие подлунными началами»⁴⁰¹ или «космократоры» и «боги космоса». «Даймоническим» является «то, что заключено в пропорциях, определяющих сущность»⁴⁰².

Ямвлих апеллирует к более древней египетской цивилизации. Плэйзанс анализирует не только тексты Ямвлиха, но и обращается к традиции переводов «Египетских мистерий» и обнаруживает, что первый перевод на латынь древнегреческого текста, выполненный Марсилио Фичино (1433-1499), имел название «Мистерии египтян, халдеев и ассирийцев» (1497) (*De mysteryis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*). С тех пор труд Ямвлиха чаще всего называют просто «О мистериях» (*De mysteryis*).

Фичино был первым, кто отметил влияние на Ямвлиха «Халдейских оракулов» (II в.). Уникальное для неоплатоников добавление и выделение

³⁹⁸ *Plaisance C. A. Of Cosmocrators and Cosmic Gods: The Place of the Archons in De mysteriis. // Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 64. Pp.64 – 85. – 447 p.*

³⁹⁹ *Ямвлих. О египетских мистериях. (пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой) М.: Алетейа. 2004. С. 24. – 208 с.*

⁴⁰⁰ *Plaisance C. A. Of Cosmocrators and Cosmic Gods: The Place of the Archons in De mysteriis. // Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 64 - 65. Pp.64 – 85. – 447 p.*

⁴⁰¹ *Ямвлих. О египетских мистериях. (пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой) М.: Алетейа. 2004. С. 60. – 208 с.*

⁴⁰² *Ямвлих. О египетских мистериях. (пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой) М.: Алетейа. 2004. С. 61 – 62. – 208 с.*

Ямвлихом классов ангелов и архангелов вполне может быть объяснено влиянием «Халдейских оракулов»: «Славнейшие из Вавилонян, вкуче с Останом и Зороастром, весьма уместно именуют звездные сферы “стадами” – оттого ли, что среди вещественных величин они единственные вращаются вокруг центра в совершенном порядке, или же как утверждают оракулы, оттого, что они в некотором смысле связывают и собирают воедино те физические причины, кои в священных беседах у них именуются также “стадами” (agelous) либо посредством добавления еще одной буквы гамма ангелами (aggelous). Звезды же, начальствующие над каждым из этих стад, считаются богами или демонами, подобными ангелам, и называются архангелами; а числом их семь»⁴⁰³. Ангелы и демоны, имеющие планетарные материальные воплощения являются «пастухами» небесных стад, поскольку привносят совершенный порядок (пропорции) в хаотичные движения. В концепции Ямвлиха отчетливо прослеживается конвергенция эзотерических мистериальных культов с герметической астрологией, в основании конвергенции оказывается эзотерическое учение о даймонах. Оно не только эзотерическое, но и структурно-геометрическое. Планеты – «стада» движутся по окружности вокруг неподвижной точки. Сила, исходящая из этой точки, заставляет их двигаться по окружности. Такое движение основано на внутренней пропорции двух прямолинейных движений – движения по касательной к траектории и движения по радиусу к центру.

Концепция даймона становится фундаментом концепции вдохновения, источником которой становится осмысление мифологемы муз. В. Ровладсон (Rowlandson W.) и А. Восс (Voss A.) соединяют эти понятия, полагая что музы – те же даймоны, только женские. Они определяют понятие «даймон» как «разумный другой»: «Этот разумный “другой” часто считается автономным богом, духом, ангелом, музой или даймоном или же альтернативно понимается

⁴⁰³ Халдейские оракулы. // *Кроули А.* Восемь лекций по йоге. М.: Изд-во «Ганга». 2009. С. 246. С. 191 – 254. – 254 с.

как аспект человеческого воображения»⁴⁰⁴. В концепции муз «даймоны» утрачивают свою гендерную мужскую принадлежность.

Платон в диалогах «Федр»⁴⁰⁵ (373 – 360 до н.э.) и «Филеб»⁴⁰⁶ (355 до н.э.)⁴⁰⁷ дает интерпретацию образа египетского бога Тота (у Платона – Тевт), и он же превращает его образ в легенду, элементы которой прочно войдут в эзотерические построения, в которых древнеегипетский Тот считается основателем коллегии жрецов Древнего Египта, положивших начало герметической традиции. В «Федре» Платон называет Тота богом, но говорит о нем как о человеке. Нижеследующее высказывание делается в диалоге от лица Сократа: «Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних богов тех мест, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божееству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, землемерие, звездочетство, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена»⁴⁰⁸.

Платон возвращается к этой теме в последнем сократическом диалоге «Филеб». В «Филебе» Платон пишет о Тоте как о божеестве и как о человеке. В диалоге от лица Сократа говорится следующее: «Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первым подметил, что гласные буквы в беспредельности представляют собой не единство, но множество»⁴⁰⁹. Согласно Н. С. Петровскому, «Платон изложил суть общей целостной системы египетского письма как письма фонетико-идеографического, наметил в этой системе две подсистемы – звуковые знаки и “немые”, т. е., видимо,

⁴⁰⁴ Rowlandson W., Voss A. Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 1. – 447 p.

⁴⁰⁵ Платон. Федр. – М.: Прогресс, 1989. – 205с.

⁴⁰⁶ Платон. Филеб. // Платон. Собрание сочинений. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. С. 7–78. – 656с.

⁴⁰⁷ Шичалин Ю.А. Хронологическая таблица. С. 124. // Платон. Федр. – М., 1989. С. 122–125. – 205с.

⁴⁰⁸ Платон. Федр. М.: Прогресс. 1989. С. 65 – 66. – 205с.

⁴⁰⁹ Платон. Филеб. // Платон. Собрание сочинений. М.: Мысль. 1994. Т. 3. С. 15. – 654 с.

идеографические, а в системе звуковых знаков различил низшие подсистемы – знаки для гласных, согласных и полугласных звуков⁴¹⁰.

«Слух», о котором говорит Платон в «Федре», как бы не претендует на истину, ограничиваясь достоверностью. Субъект, о котором говорит Платон, только поименован. По мере того, как Тевту приписываются исторические открытия, его образ получает определения. Древнеегипетский миф о боге Тоте шаг за шагом становится легендой, обретающей в отличие от мифа исторический контекст и историческое ядро, претендующее на фактическую достоверность. Платон воплощает миф в историю, помещая его образы в исторический контекст. Он насыщает мифологический образ историческими определениями, тем самым, создает историю, в которую можно верить – историю, обладающую признаками фактической *достоверности*. Он создает *легенду*, с одной стороны, обладающую признаками исторической достоверности, с другой стороны, наделенной чертами мифа. Легенду приходится *принимать на веру*. Возникает топологическое отношение между мифом и историей, когда кто-то, где-то и когда-то, а, возможно, никто из людей, нигде и никогда не изобретал счет и письмена, потому что он был не человеком. «Бог» открыл их человеку или человек воспринял это знание через *божественное вдохновение*. Тот, кто сумел услышать и понять эти вещи, – *божественный человек*.

Тевт, согласно Платону, изобрел письмо и счет. Не цифры, а числа – меры веса и меры землемерия. Землемерие оперирует расчетными мерами, а не только измеряемыми величинами. Площадь поля не измеряется, а вычисляется. Для того, чтобы перейти от измеряемых величин к вычисляемым, необходимы правила вычисления, правила вывода. Операция сложения или умножения без знания правила вычисления сведется к угадыванию результата. Тевт, согласно Платону, изобрел не только числа, но и игру.

⁴¹⁰ *Петровский Н.С.* Звуковые знаки египетского письма. М. Наука. Изд-во восточной литературы. 1978. С. 18. – 174с.

Поиск отношения между наблюдениями, измерениям, иногда вычислениями, с одной стороны, и сновидениями, видениями, мистериями, мифами и мифологическими образами, с другой стороны, составляют ядро мифо-символического подхода. Концепция даймона становится фундаментом концепции вдохновения, источником которой становится символическое осмысление мифа, что создает предпосылку интеграции эзотерического культа мистерий в герметическое понимание познания и мира.

Вводя понятие мономифа, Джозеф Кэмпбелл историческое превратил в символическое⁴¹¹. Зигмунд Фрейд миф об Эдипе спроецировал в историю болезни своих пациентов, превратив Эдипа в демона, существующего уже вне всякого исторического ряда. Это возможно, только если исторический миф рассматривать как проекцию грез и сновидений. Карл Юнг, вводя понятие субъективной интерпретации сновидений, вновь разделил психическое и историческое, сблизив психологическое с даймоническим в терминах первообраза или архетипа. Во всех этих случаях речь идет о смешении исторического с символическим, значения функции с аргументом. Если с этой точки зрения рассмотреть толкования сновидений Фрейда и Юнга, то дискурс толкования Фрейда удовлетворяет формуле, а дискурс толкования Юнга нет, поскольку в нем отсутствует фактическая историческая компонента – «вектор х». В отношении Фрейда на эту особенность психоаналитического дискурса обратил внимание Людвиг Витгенштейн. Он отметил, что психоанализ является не наукой, а «мощной мифологией»⁴¹². В концепции Юнга в пост- и неоюнгианских школах видения пациента амплифицируют мифы, т.е. пациенты переживают не миф, как в мистерии, а его косвенное воздействие через ряд ближних и дальних ассоциаций.

⁴¹¹ Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М.: Аст. 2004. – 688 с.

⁴¹² Wittgenstein, L., & Barrett, C. Lectures & conversations on aesthetics, psychology and religious belief. Berkeley: University of California Press. 1967. P. 52. – 72p.

§2. Протообраз герметических учений: Гермес Триждывеличайший и три Гермеса

В современном мире герметические учения представлены рядом дисциплин: алхимия, астрология, нумерология, каббала, тарология, магия. Источником их генезиса являются тексты, собранные в корпус, автором которых был легендарный Гермес Трисмегист. Источником генезиса герметических учений являются тексты, собранные в корпус, авторство которых приписывается легендарному Гермесу Трисмегисту (Триждывеличайшему). Весь корпус получил название «Корпус Гермеса», а учения, изложенные в нём, стали дисциплинами герметического корпуса. Структура корпуса включает египетские, греческие и древнееврейские элементы, а содержание — широкий круг древнеегипетских и древнегреческих мифов и мифологических персонажей, древнееврейских религиозных воззрений, древнегреческих философских представлений, египетских и греческих магических, астрологических, алхимических, медицинских практик. В исторической перспективе область герметических учений и текстов дополняется и расширяется трудами арабских и европейских средневековых авторов, подписывающих свои тексты по магии, алхимии, астрологии, медицине, математике именем Гермеса или позиционирующих себя в качестве его учеников. Гермес Трисмегист в переводе с греческого значит Гермес Триждывеличайший. Относительно содержания эпитета, добавляемого к имени — «Триждывеличайший» — существует несколько версий, но имя «Триждывеличайший» принимает значение класса. Перед профессионалами обобщений стоит «парадокс льва» Людвига Витгенштейна: «Класс львов — это ведь не лев, а класс классов — это класс»⁴¹³. Класс львов действительно не лев, поскольку класс львов — класс. Даже если класс львов состоит из одного льва, он всё равно остаётся классом, а не львом.

⁴¹³ Витгенштейн Л. Философские работы. Часть II, книга 1. — Москва: Гнозис, 1994. С. 191. — 208 с.

Античную историографическую основу текстов герметических учений составляет «Герметический корпус», который формировался со второго века до н.э. по четвертый век н.э. Исследование герметического корпуса текстов Г.Р.С. Мидом показало, что в него вошли не только греческие античные воззрения, но представления более ранних древнеегипетской и древнееврейской цивилизаций⁴¹⁴. В рамках исторических исследований под «книгой Тота» понимают конкретную книгу – текст финикийского жреца Санхуниатона из Берита (Бейрут), историческое ядро личности которого остается под вопросом, но фрагменты текста которого могут быть восстановлены из текстов «Герметического корпуса». Выше указывалось, что герметический корпус текстов включает не только и не столько сами мистерии и их культовые мифы, а философское осмысление практики мистерий, культовых мифов и мифологических образов. Мистерии содержат мифологический первообраз – миф и его культовое исполнение и воспроизводство. Они не содержат составляющую, которая позволяет использовать их как теорию для научных, ремесленных и технологических практик античной культуры в эпоху эллинизма. Эту сторону они приобретают через вхождение в герметическую традицию. Первым шагом в этом направлении было формирование синкретической мифологии, в которой соединялись образы египетских и греческих богов, вторым - выделение в качестве осевой линии герметической диады божеств: Тот – Гермес. В этой диаде отдельные элементы становятся символами – частями одного герметического образа.

Источником протообраза Гермеса в герметическом корпусе является «Санхуниатон» или «Санхунйатон» (др.-греч. Σαγχουνιάθων, англ. Sanchuniathon) – текст финикийского жреца Санхуниатона из Берита (Бейрут). Историческое ядро личности жреца остается под вопросом. Санхуниатон

⁴¹⁴ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol I. – Prolegomena. 1906.– 371p.; Vol II. – Sermons. 1906. – 403p.; Vol III. – Excerpts and Fragments. 1906. P. 152.– 371p.

упоминается христианским автором Евсевием (260/265 - 339/340) и предполагаемым античным грамматиком Филоном Библским (Philo of Byblos, 1в.н.э.). Фрагмент текста, относящийся к космогонии, не поддается точной датировке (от XII-го до VII-го вв. до н.э.), но наиболее вероятным временем создания текста считается время Александра Македонского.

Издатель, исследователь и переводчик на английский язык герметического корпуса текстов Г.Р.С. Мид (G. R. S. Mead), сопоставляя Санхуниатон с текстом герметического корпуса «Поймандр» (греч., Ποιμάνδρης – в тексте это имя божественного Ума, в эзотерической традиции принимают анализ происхождения слова от ποιμήν – пастырь и ἀνήρ – взрослый мужчина, poimandres – пастырь мужей;), считает, что эти тексты имеют общий источник в «Книге Тота»: «Санхуниатон и автор “Пастуха” черпали свои рассказы о космогонии из одного источника, а именно: из “Книги Тота”, или, другими словами, из египетской тайной традиции (mystery-tradition)»⁴¹⁵. Мид продолжает: «Информация о мистическом начале мира были взяты из Книги Тота, что видно из следующего: он (автор текста) предполагает, что начало всех вещей состоит из темного тумана духовной природы, или как бы дыхания темного тумана и мутного хаоса, черного как Эреб; эти начала были безграничны, и не имели возраста. “Но, когда, - говорит он, – Дух влюбился в свои собственные принципы и они были смешаны, это переплетение называлось Любовь; и эта Любовь была источником создания всякой вещи. <...> Теперь, когда [оригинальная] туманность начала излучать свет, посредством ее тепла туманы и облака, моря и земли произвели гигантские ливни и потоки воды с небес. <...> В то время как на суше и на море мужчины и женщины сжимались и дрожали от страха”»⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol I. – Sermons. 1906. P. 279.– 482p.

⁴¹⁶ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol II. – Sermons. 1906. P. 279.– 403p.

Космогония «Поймандра» описывает видение Гермеса и как бы возвращает в начало космогонического процесса (цитируется по русскому изданию текста, в квадратных скобках в отдельных фразах приводится английский классический перевод Г. Мида⁴¹⁷): «Взору моему предстало величайшее зрелище [Видение]. Все стало Светом [все вещи превратились в свет], мягким и приятным [сладким и радостным], пленяющим мой взгляд. Вскоре после этого [на часть этого] напозла тьма, жуткая и мрачная, завивающаяся в спирали, [извиваясь] подобно змеям, как мне показалось. Затем эта тьма превратилась в нечто влажной природы [Влажную Природу], бурлящее невыразимым образом, изрыгающее дым, как от огня, и издающее какой-то звук, скорбный неопикуемый рев. Потом оттуда раздался нечленораздельный крик, словно голос Света [Огня]. <...> Демиург, соединенный со Словом, охватывая круги Управителей и приводя их в быстрое вращательное движение, обратил их на самое себя и направил от их начала к концу, как между двумя недосигаемыми рубежами, так как там, где все заканчивается, все бесконечно начинается⁴¹⁸.

Мид, комментируя фрагмент космогонии замечает, что Гермес жаждал не радости и света, а познания и мудрости, поэтому «он должен знать Тайну Неведения, а также Знания. В бесконечности света появляется Тень Незнания, которая переводит себя в его сознание как Тьму, как Тень Трижды неизвестной Тьмы. <...> Эта Тьма приходит вперед изнутри наружу к сознанию ученика, она ползет "вниз" в извилистых (букв. по синусоиде как движение змеи) складках, как Великая Змея, символизируя, по-видимому, неизвестные, и для него непостижимые мистерии (тайны) дифференциации корня материи космоса, который стремился быть»⁴¹⁹. Текст рассматривает космогонический

⁴¹⁷ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol II. – Sermons. 1906. P. 4 (4) – 403p.

⁴¹⁸ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 14 – 16 (3 - 11). – 624 с.

⁴¹⁹ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol II. – Sermons. 1906. P. 25 (4). – 403p.

процесс как дифференциацию, света тьмой. Тьма – «свет незнания», участвует в разделении первоначальной ясности, равно как тишина участвует в дифференциации еще недифференцированного звука. Первоначальную Влажную Материю, греки называли Первичной Матерью или Материей (Реей). Вращение «влажного субстрата» начинает процесс дифференциации, а образование круговых траекторий (Управителей – планет) его завершает.

Если «Свет» распространяется по прямой линии, то «Тьма» по извилистой. В тексте Поймандр – изначальный Ум – принимает облик Света («сладостного» и т.д.). Тьма либо распространяется по извилинам Ума, либо их образует. Это процесс дифференциации и материализации Ума – мозга, т.е. материи, образование его дифференцированной формы. Круговая траектория соединяет движение по прямой и движение по кривой, следовательно, в ней соединяются два метафизических принципа – принцип света и принцип тьмы.

Если под принципом понимать начало, то соединение света со своим принципом, т.е. со своим началом, образует круговую замкнутую траекторию – границу распространения. Эхо космогонии можно обнаружить в поздних герметических алхимических трактатах, а также в комментариях к ним. Барент Кундерс ван Гельпен в иллюстрированном трактате «Лестница мудрых» (1689) соединяет космогонический процесс с алхимическими операциями следующей последовательностью: хаос (тьма) – цвет (свет) – любовь (тепло) – огонь (страсть) – воздух (зачатие) – вода (рождение) – земля (материнство) – сера – ртуть – соль⁴²⁰. Философский камень алхимиков рождается из огня и хаоса (первоматерии), превращает тьму в свет, тепло (жар) в любовь (страсть). Космогонический процесс отражен и в поздней реконструкции «Книги Тота» (1790) Эттейлы, но уже с учетом содержания библейской «Книги Бытия». Если первые иллюстрации носят космогонический характер

⁴²⁰ *Клоссовски Ст.* Золотая игра. Алхимические гравюры XVII века. М.: Клуб «Касталия». 2015. С. 485 – 495. – 532 с.

(«Хаос – Мир», «Свет – Огонь – Ясность», «Вода», «Воздух», «Жизнь»), то «тьма» появляется в иллюстративной и персонифицированной форме змеи в райском саду⁴²¹. Повторение и воспроизведение этой космогонии в микрокосме (человеке) и лаборатории (термодинамические процессы в химических реакциях) приобретают форму алхимических практик и технологий как проекции процессов, происходящих в Космосе. Миф в алхимии моделируется в лаборатории и, тем самым, помещается в замкнутый герметический сосуд, изолируется и превращается в космогоническую модель – микрокосм.

Основы для классификации образов Гермеса Триждывеличайшего, положенные Мидом, в современной литературе поддерживаются исследованиями «арабского инвентаря» герметического корпуса книг: «В узком смысле существуют герметические тексты на арабском языке, относящиеся по имени к Гермесу или к «трем Гермесам» (Haramisa)»⁴²². Арабские исторические свидетельства легенды о «трех Гермесах» собраны Кевинем ван Бладелем (Kevin van Bladel). Важна не содержательная историческая дискуссия о формировании легенды о «трех Гермесах», а точность образов самой легенды. Известны мотивы авторов, осуществивших превращение исторической последовательности образов легенды во вневременное множество.

В Исламе Гермес отождествляется с Идрисом (Коран: 19.56 – 57; 21.85 – 86), которого мусульмане, в свою очередь, отождествили с библейским Енохом (Коран: 5.18 – 24). Существует хадис о встрече пророка Мухаммада с Идрисом на четвертом небе⁴²³. Антуан Февр замечает: «Идрис/Гермес называется "Трижды Мудрецом", потому что их было три. Первое имя, сопоставимое с Тотом, который был “культурный герой”, открывший тайны божественной науки и мудрости – то, что делает мир живым: он вырезал принципы

⁴²¹ *Etteilla*. Grand Etteilla ou Egyptian Gypsies Tarot. 1977. Torino: Lo Scarabeo. – 20 p. + 78 ill.

⁴²² *Массиньон Л.* Введение в инвентарь арабской герметической литературы. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 535. С. 535 – 541. – 623с.

⁴²³ *Панова В.Ф. Вахтин Ю.Б.* Жизнь Мухаммеда. М.: Политиздат. 1990. С. 277. – 495с.

священной науки в иероглифах. (Даже арабский термин "пирамида" – *haram* («харам») – связан с именем Гермеса – *Hermes/Hirmis*). Второй Гермес жил в Вавилоне после Потопа, он был учителем Пифагора. Третий был первым учителем алхимии. Таким образом, фигура Гермеса связывает сознание мусульманина с языческим прошлым»⁴²⁴. Ряд предметов, которым учил каждый из «трех Гермесов» следующий: иероглифическое письмо (священные письмена) – математика (философия) – алхимия. Несмотря на весь заслуженный авторитет Антуана Февра в области исследования эзотеризма и герметизма тщательный анализ источников, проведенный Бладелем, позволяет существенно уточнить историческое ядро легенды о «трех Гермесах». Уточнение относится к предметам, которым учил каждый Гермес, особенно к алхимии.

Абу Машар (персидский математик, астроном и астролог, 787 – 886 гг.) в своей «Книге тысяч» («*Book of the Thousands*») создал арабскую версию легенды о «трех Гермесах». Согласно этой легенде, Гермес I был персом. Его дедом был Адам. Он жил в Египте до потопа и астрологически предсказал потоп. Следовательно, Гермес I был астрологом. Он пытался спасти знания, данные ему Богом в тридцати свитках от Потопа и вырезал их иероглифами на высокой горе. Он был строитель храмов, и он был первым, кто пошил и носил одежду. Бог поднял его на возвышенное место. Он погиб во время потопа. Бог возвысил его. «Евреи утверждают, что он Енох, а по-арабски это Идрис»⁴²⁵. Зачисление Гермеса в астрологи считается у историков арабской традиции данью Абу Машара собственным пристрастиям к астрологии. Это противоречит и логике развития образа Гермеса. Согласно письменному источнику

⁴²⁴ *Faivre A. Godwin J.* The eternal Hermes: from Greek god to alchemical magus. Grand Rapids, MI: Phanes Press. 1995. P. 20. – 210p.

⁴²⁵ *Bladel K. van.* The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science. Oxford: Oxford University Press. P. 126. 2009. – 278p.

«Герметическому корпусу» изобретателем иероглифов был египетский мудрец, носивший имя Тот⁴²⁶.

Луи Массиньон замечает, что «если Гермес тождествен Идрису, то он не входил в категорию пророков-законодателей, которых Бог сделал носителями «незыблемого» Текста под руководством ангела (Тора, Евангелие, Коран). Он пришел посвятить людей путем непосредственного вдохновения (*ilham* в противоположность *waḥy* «откровение посредством ангела»), чтобы основать первые города и их технику»⁴²⁷. Шейх Абу-ль-Фадль ибн Мубарак Аллами (1551—1602) — визирь Великого Могола Акбара - в своем «Акбар-наме» именуется Идриса (Еноха) Гермес Гермесов, следовательно, использует его имя как имя «прародителя» класса.

Гермес II жил в городе Вавилоне после Потопа во времена Набуризбани (после Нимрода). Он был опытным в знании медицины и философии, знал природу чисел, его учеником был Пифагор. Этот Гермес возобновил знания медицины, философии, математики, утраченные во время Потопа в Вавилоне.

Гермес III жил в Египте после Потопа. Он автор текста о «Ядовитых животных». Он был философом и врачом, хорошо знакомым с природой ядов и болезнями животных, путешествовал по разным странам, изучал природу народов. Он является автором ценного рассуждения об искусстве алхимии; часть его искусства связана с ремеслами, такими как выплавка стекла и работа со стеклом (огранка?), нанизывание драгоценных камней, изготовления орудий из глины и тому подобное⁴²⁸.

В этой версии четко видно, как кристаллизуется историческое ядро легенды при переходе от Гермеса I к Гермесу III и создаются предпосылки для

⁴²⁶ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol III. – Sermons. 1906. P. 303.– 371p.

⁴²⁷ Массиньон Л. Введение в инвентарь арабской герметической литературы. С. 535 – 541 // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 536. С. 542 – 555. – 623с.

⁴²⁸ Bladel, K. van. The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science. Oxford: Oxford University Press. P. 126 – 127. – 278p.

трансформации ее мифологического ядра в историческое, что отражает обратную эвгемеризму трансформацию личности Гермеса. В герметическом корпусе и герметической традиции задействованы образы всех «трех Гермесов», при этом образ Гермеса III является наиболее исторически определенным.

Образы Гермеса задают образец – *парадигму* исследований герметизма. Гермес I формирует парадигму в области видений, прозрений, вдохновения. Это теология, космогония, психология видений, возможно астрология. Гермес II – в области философии, математики, медицины. Гермес III – в области технологий производства, обработки и окраски стекла, добычи и производства драгоценных камней. И лишь впоследствии эти технологии расширены на лабораторную работу с металлами – алхимию. Полную парадигму герметических учений задает образ Гермеса Триждывеличайшего – Гермеса Гермесов.

«Три Гермеса», взятые в контексте их сферы деятельности, оформляются в западной эзотерической традиции в парадигму, представленную разными именами богов и разными именами одного бога: Тот – Гермес – Меркурий. Этим именам соответствует парадигма: (1) видение (миф, тео- и космогония) – (2) герменевтика, философия и математика – (3) технологии работы со стеклами, красителями, драгоценными камнями и, позже, металлами. Эта последняя и вела к искусству алхимии.

Все имена в мифе обозначают богов и соответствующий эпитет «Триждывеличайший» применялся к богам. Египетский бог Тот исторически был первым в этом ряду, поскольку миф о нем возник во времена Древнего Египта. Тураев Б.А., исследуя деяния Тота и древнейшие истоки космогонии древних египтян, замечает, что тексты эпохи пирамид свидетельствуют, что их космогоническая модель – возникновение мира из первоначального водного субстрата – находит основу в магии, которую представляет бог Тот: «Роль Тота здесь достаточно ясна: он своим словом содействовал расчленению

первобытного хаоса <...> премудростью божественного сердца своего»⁴²⁹. В более поздних текстах, относящихся к VII в. до н.э. («Меттерниховская надпись»), бог Тот стоит над разделенными на четыре стихии водами «Великого круга» с папирусом в руках, произнося «слова власти» (магические заклинания) и его правая рука простерта к разделенным водам⁴³⁰.

Бог Тот является связующим звеном между двумя важнейшими для эзотерической традиции феноменами – магией и мифом. Этимология имени Тота неясна, однако существуют четыре варианта перевода – «род ибиса» (Х. Бругш, Р. Пичман, Е. Невиль, Дж. Дюмихен, Г. Масперо), «двойной ибис» (Х. Бругш), «художник» (В. Гудвин), «ветер» (Е. Невиль)⁴³¹. Все переводы имеют право на существование, поскольку могут быть осмыслены в рамках мифологического образа Тота. В данном контексте важен один из них – «художник», т.е. тот, кто переводит воображаемый образ в фантазии. Воображаемое может быть воплощено в слове или картине. Если оно воплощается в мире людей и вещей оно становится «словом власти» и «словом силы», а художник становится магом. Архаичные истоки этих представлений можно обнаружить в древнейших языках, например, в шумерском, в котором слова, выражающие смысл представлений о случае, доле и судьбе, происходят от корня со значением «чертить», «рисовать».⁴³² Следует добавить, что еще и сегодня этот архаический смысл всплывает, когда мы говорим о судьбе как о предначертанном, поэтому тайна магии заключена в искусстве художника.

Греческий Гермес – связующее звено (посредник) внутри эзотерического комплекса божественных образов. Но, как правильно аргументирует М.

⁴²⁹ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 35, 37. – 408 с.

⁴³⁰ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 37. – 408 с.

⁴³¹ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 26 – 29. – 408 с.

⁴³² См.: Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука. Изд-во восточной л-ры. 1983. С. 42. – 208 с.

Мазер, образ Гермеса Триждывеличайшего в эзотерической традиции включает черты как греческой, так и египетской мифологии⁴³³. В «Герметическом корпусе» Гермес в ряде диалогов – учитель Тота (Тат), что исторически абсурдно.

Бладель отмечает, что эпитет «Триждывеличайший» впервые встречается в отношении египетского бога Тота. Этот эпитет употребляли жрецы периода Птолемеев, и он буквально означал «величайший и величайший великий бог»⁴³⁴. Тураев Б.А., отвергая все предложенные варианты перевода имени Тота, суммирует его египетские эпитеты (171 эпитет, написанный иероглифическим письмом). Среди эпитетов встречаются: Бог великий, Бог величайший, дважды великий (сугубо великий), сугубо величайший. Последний эпитет Тураев в одном месте работы связывает с греческим словом «Триждывеличайший» (Τριςμεγιστος)⁴³⁵, в другом месте этой работы эпитет «Триждывеличайший» рассматривается как результат соединения образа Тота с Ермием (Гермесом)⁴³⁶. Пророческий дар Гермеса своеобразно отразился в прообразовательном толковании его имени славянским эллинским летописцем: «Ермий тривеликий <...> не ведая будущего, “Троицу Единосущную исповеда”»⁴³⁷. Римский бог Меркурий в герметической традиции употребляется, прежде всего, в алхимическом контексте (кроме, очевидных, мифологических, астрономических и астрологических значений).

На основе парадигмы образа Гермеса Триждывеличайшего формируются три *элементарных* традиции герметических учений, практик и

⁴³³ Мазер М. Алхимический Меркурий. М.: Клуб Касталия. С. 42 – 53. – 370 с.

⁴³⁴ Bladel, K. van. The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science. Oxford: Oxford University Press. P. 4.

⁴³⁵ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 284. – 408 с.

⁴³⁶ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 271 – 408 с.

⁴³⁷ Цит. по: Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 279. – 408 с.

технологий, которые соответствуют «Трем Гермесам»: (1) визионерская («енохианская»), дивинационная; (2) математическая, философская, психологическая (медицинская, терапевтическая); (3) технологическая, химическая, фармацевтическая. Каждая элементарная модель соответствует Гермесу Величайшему, а все – Гермесу Триждывеличайшему. Гермес Триждывеличайший – это собственное имя класса, а не человека или духовной сущности, аналогично как употребляется имя лев для обозначения «класса львов». Имена Гермес I, Гермес II, Гермес III – это определения, соответствующие разным людям, а Гермес Триждывеличайший — это результат объединения, сложения исторических и/или мифологических образов. Однако объединение и сложение здесь только похоже на арифметическую операцию, но ей не является. Речь идет об инварианте «Трех Гермесов», где «много Гермесов» превращаются в одного «большого Гермеса» и в пределе в «огромного Гермеса» - в Гермеса Величайшего. Это есть никто иной как «Поймандр Гермеса Триждывеличайшего»: «Однажды, когда я начал размышлять о сущем, мысль моя витала в небесах, в то время как все мои телесные ощущения были притуплены, как в тяжелом сне, который наступает вслед за пресыщением пищей или большой усталостью. Мне показалось, что некто огромный, без определенных очертаний предстал передо мной, окликнул меня по имени и сказал мне: <...> “Я Поймандр, Высший Ум. Я знаю, чего желаешь ты, и повсюду я с тобой”»⁴³⁸.

В «Герметическом корпусе» парадигма «Гермес I» (область «видений») представлена текстом «Поймандр», парадигма «Гермес II» (область философии и математики) представлена текстом «Изумрудной скрижали», парадигма «Гермес III» (область «наук» и практик) представлена в текстах Зосимы.

Однако парадигма «Гермес III» может быть представлена не только текстами, но и культурными материальными артефактами, результатами,

⁴³⁸ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 13 – 14. – 623с.

полученными герметическими дисциплинами. Например, масонов именуют средневековой гильдией архитекторов. Де факто нет ни здания, ни проекта, по которому его можно построить⁴³⁹. Но этого нельзя сказать о герметизме древности. Герметизм III представлен, прежде всего, технологиями и практиками производства цветного стекла в Александрии (?), которые включают использование достижений химии и достигают уровня нанотехнологий. И лишь впоследствии эти практики становятся алхимией цветных металлов и утверждаются в средневековых лабораториях алхимиков. Молекулярная окраска стекла наночастицами золота была выполнена во времена поздней античности (ок. IV в.). До сегодняшнего дня сохранились считанные артефакты, которые не только произведения искусства, но и свидетельства уникальных технологий. Самым известным из артефактов является «Кубок Ликурга» с эффектом диахронии. В литературе нано-окрашенное красное стекло получило название «золотой рубин». Современное физико-химическое исследование артефактов, проведенное в России (Дубна) Дроздовым А.А. и Андреевым М.Н., позволило сделать вывод: «Красную окраску стеклу придают металлические наночастицы сплава средним диаметром 70 нм (50-100 нм), состоящие из золота (31%), серебра (66,5%) и меди (2,5%)»⁴⁴⁰. В зависимости от освещения стекло меняет цвет. В России производство рубинового стекла впервые организовал М.В. Ломоносов.

Парадигма Тот – Гермес – Меркурий разворачивается в исторических феноменах, образующих герметические теории и практики, которые могут быть классифицированы и названы «Герметизм I», «Герметизм II», «Герметизм III». Посредством комбинаторики элементарной последовательности

⁴³⁹ Овасон Д. Тайный зодиак Вашингтона. Масоны и секреты столицы США. М.: Вече. 2007. – 464 с.

⁴⁴⁰ Дроздов А.А. Андреев М.Н. Стекло «золотой рубин» – от позднеантичной нанотехнологии до рецептуры эпохи просвещения. // История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. И.Т. Касавина, Т.Д. Соколовой, А.Ю. Севальникова, А.В. Родиной, Г.Г. Кривошейной, Е.А. Баум: В 6-ти томах. Т. 2. [Электронный форма]. – Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2018. С. 85 – 87. – 111 с.

формируются полные и неполные *синтетические структурные статические* и *синтетические трансформационные динамические* модели (парадигмы), которые соответствуют Гермесам Триждывеличайшим и Гермесам Дваждывеличайшим. Структурные модели соединяют элементы отношениями. Трансформационные модели соединяют структурные элементы динамикой перехода. Три элементарные модели порождают шесть полных и шесть неполных структурных парадигм и шесть полных и шесть неполных трансформационных парадигм. Эти парадигмы могут быть представлены комбинаторными числовыми моделями: элементарные парадигмы – А, В, С; неполные парадигмы: А – В; А – С; В – А; В – С; С – А; С – В; полные парадигмы: А – В – С; А – С – В; В – А – С; В – С – А; С – В – А; С – А – В.

Герметизм I представлен «концепциями откровения» и «концепциями вдохновения». Они основаны на откровениях даймонов, ангелов или демонов, которые исторически представлены в апокрифах «Книги Еноха», «Герметическом корпусе», Средневековой «магии Абрамелина», «Беседами с ангелами» Джона Ди и Эдварда Келли, в магии «Герметического Ордена Золотой Зари» в XIX – XX вв., фрагментами юнгианской «Красной Книги» – «Семь наставлений мертвым». Герметизм II представлен искусством, философией и науками. Он представлен алхимией, астрологией, нумерологией (каббалой), картинами и текстами алхимии Средних веков и Эпохи Возрождения, традиционалистской интерпретацией герметических текстов Рене Генона, концепцией «видений» в юнгианской глубинной психологии и неюнгианстве.

Если исключить уровень Герметизма I на основе принципа «исключения трансцендентного», т.е. редуцировать теорию и практику герметизма до уровня Герметизм II, а Герметизм II редуцировать до формы образного выражения научной теории – до уровня гипотез - с последующей абстракцией к логической и математической теоретической форме, то мы получим научную теорию. В этом случае Герметизм III трансформируется в экспериментальную

науку. Это направление представляет «mainstream» — «основное течение» — в истории, понимании и исследовании герметизма на сегодняшний день.

§3. Трехуровневая парадигма и трехчастный комплекс герметических учений

Парадигма Тот – Гермес – Меркурий разворачивается в исторических феноменах, образующих герметические теории и практики, которые могут быть классифицированы и названы «Герметизм I», «Герметизм II», «Герметизм III». Герметизм I, представлен «концепциями откровения» и «концепциями вдохновения». Они основаны на откровениях ангелов, которые исторически представлены в апокрифах «Книги Еноха», «Герметическом корпусе», Средневековой «магии Абрамелина», «Беседами с ангелами» Джона Ди и Эдварда Келли, в магии «Герметического Ордена Золотой Зари» в XIX – XX вв., фрагментами юнгианской «Красной Книги» – «Семь наставлений мертвым». Герметизм II представлен искусством, философией и науками. Исторически он представлен герметической философией, астрологией, нумерологией (каббалой), картинами и текстами алхимии Средних веков (например, Трисмосин) и Эпохи Возрождения (например, текст «Параболы»), традиционалистской интерпретацией герметических текстов, концепцией «видений» в юнгианской глубинной психологии, философией и феноменологией «Круга Эранос» в XX веке. Герметизм III представлен, прежде всего, технологиями и практиками, например, технологией производства стекла Александрии (?), которые включают использование достижений химии. И лишь впоследствии эти практики становятся алхимией металлов и утверждаются в средневековой лаборатории алхимиков, в алхимии Возрождения и Нового времени. Они имеют свои метафоры в поэзии и музыке, в юнгианской и постюнгианской «алхимической» практике психотерапии, закрепляясь как операции «нигредо – альbedo – рубедо».

Посредством комбинаторики элементарной последовательности формируются полные и неполные *синтетические структурные статические* и

синтетические трансформационные динамические модели (парадигмы), которые соответствуют Гермесам Триждывеличайшим и Гермесам Дваждывеличайшим. Структурные модели соединяют элементы отношениями. Трансформационные модели соединяют структурные элементы динамикой перехода. Три элементарные модели порождают шесть полных и шесть неполных структурных парадигм и шесть полных и шесть неполных трансформационных парадигм. Эти парадигмы могут быть представлены числовыми моделями: элементарные парадигмы: 1, 2, 3 (далее парадигмы А, В, С, соответственно); неполные парадигмы: 1 – 2; 1 – 3; 2 – 1; 2 – 3; 3 – 1; 3 – 2; полные парадигмы: 1 – 2 – 3; 1 – 3 – 2; 2 – 1 – 3; 2 – 3 – 1; 3 – 2 – 1; 3 – 1 – 2.

В основе парадигмы А герметического корпуса лежат идеи как Откровения, так и вдохновения. Первые проникают в герметический корпус из книг, вошедших в библейский канон, вторые – из ветхозаветных апокрифов, прежде всего, из книг, авторство которых приписывается библейскому патриарху Еноху, который в герметическом корпусе отождествляется с первым Гермесом. Следовательно, тексты герметизма относятся к библейскому канону и библейским апокрифам не по их авторству, а по их содержанию. Поэтому, во-первых, можно выделить откровенную основу «енохианских текстов» – это канонические тексты Библии, во-вторых, можно выделить круг текстов, созданных авторами, вдохновленными содержанием канонических библейских книг – это апокрифические тексты и сказания. Тексты, которые по содержанию восходят к библейскому канону или енохианским апокрифам, но подписаны или созданы другим автором, принято считать не енохианскими текстами, а текстами «енохианской традиции», что превращает историческое в символическое.

Парадигма А

Основы герметической парадигмы А находятся в тексте Библии: «Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены,

какую кто избрал» (Быт. 6:1 - 2). Этот библейски эпизод породил различные традиции комментариев. Вопрос касается природы тех, к кому относится имя «сыны Божии».

В «Книгах Еноха» и текстах енохианской традиции имя «сыны Божии» относится к ангелам, а библейский текст рассказывает историю их падения. О Енохе, который был «седьмой от Адама» (Иуд. 1: 14), Книга Бытия говорит кратко: «И ходил Енох перед Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5: 24). Это краткое высказывание понимается так, что за праведную жизнь Енох был взят живым на небо. Согласно ап. Павлу, «Енох переселен был так, что не видел смерти» (Евр. 11: 5). Фигура патриарха Еноха стала центром целой литературной традиции апокрифических (тайных) текстов.

Одной из ключевых тем апокрифических сказаний является рассказ о падших ангелах и об обучении ими людей приемам, заклинаниям и изготовлению талисманов «черной магии», а также видения эсхатологического конца мира, суда над павшими ангелами и нечестивыми людьми⁴⁴¹. Апокрифическая «Книга Юбилеев или Малое Бытие» говорит о том, что ангелы научили Еноха «письму, и знанию, и мудрости»⁴⁴². Далее в «Книге Юбилеев» упоминается о том, что Енох обучался ангелами в раю, после чего вернулся и устно и письменно передал людям свои знания и видения, содержание которых и составили дошедшие до нас эфиопский (I)⁴⁴³, славянский (II)⁴⁴⁴ и еврейский (III)⁴⁴⁵ списки апокрифов «Книги Еноха». Только эфиопский список наряду с рассказом Еноха о падении ангелов содержит имена падших ангелов.

⁴⁴¹ См.: *Щедровицкий Д.В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Т. I. Книга Бытия. Т. II. Книга Исход. Т. III. Книги Левит, Чисел и Второзакония. М.: Теривинф. 2003. С. 83 – 86. – 1088 с.

⁴⁴² Книга Юбилеев или Малое Бытие. С. 27. // Книга апокрифов. СПб.: Амфора. 2007. С. 12 – 168 с.

⁴⁴³ Притчи Еноха. С. 213 – 243. // Апокрифические сказания. (Сост. Витковский В.). СПб.: Амфора. 2005. – 405 с.

⁴⁴⁴ Книга Еноха. С. 41 – 52. // Книга Ангелов: антология христианской ангелологии. (Сост. Дорофеев Д.Ю.) СПб.: Амфора. 2007. – 353 с.

⁴⁴⁵ Книга небесных дворцов. (Еврейская книга Еноха). (Пер. с иврита И. Тантлевского) // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 105 – 227 с.

Своеобразный психоаналитический и алхимический оттенок смысла появляется, если принять интерпретацию текста «Книги Бытия» (Быт. 6:1 – 2), предложенную И.С. Вевюрко, как «рассказ о браке благословенных праотцов-первенцев, Сифитов (Сыны Божии), с обыкновенными женщинами (дщери Адама), причем среди последних, в силу особого генеалогического положения и необыкновенного долголетия первых, могли быть их прямые потомки»⁴⁴⁶. Рождение потомства гигантов – следствие «инцестуального мезальянса». Исследование этой темы было продолжено Вевюрко в исследовании «Септуагинты»: «Как моральное падение и телесное развращение могли при этом пониматься два осуждаемые в Библии деяния: многоженство и кровосмешение»⁴⁴⁷. Даже если не акцентировать тему инцеста в «инцестуальном мезальянсе», тем не менее «связь с простыми женщинами тех, кто вознесен своим положением над всем народом»⁴⁴⁸ в качестве наказания влечет утрату «пророческого дара». Современная теологическая библеистика обычно трактует пророческий дар «как род поэтического вдохновения, а значит, и самого пророка представляет как говорящего или даже “кричащего”, но едва ли успевающего прислушаться»⁴⁴⁹. Проведя различие отношения пророческого дара и поэтического вдохновения, можно утверждать, что утрата пророческого дара влечет утрату основания пророчества, превращая пророка в поэта, предсказателя и гадалея, строящего свои высказывания на других основаниях, не обязательно психологических. Вопрос об этих основаниях возникает, и эта интерпретация ведет нас в парадигму «В».

⁴⁴⁶ Сыны Божии и дщери человеческие. (Бытие 6:1 – 7 в свете Септуагинты). // Точки-Рунста. 2011. №№ 1 – 2, Вып. 10. С. 389. – 416 с.

⁴⁴⁷ Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского ун-та. 2013. С. 547. – 976 с.

⁴⁴⁸ Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского ун-та. 2013. С. 553. – 976 с.

⁴⁴⁹ Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского ун-та. 2013. С. 574. – 976 с.

Во фрагменте герметического корпуса книг *«Зосима к Теосевии»* воспроизводится енохианская версия о падших ангелах, которые стали демонами: «В Святом Писании сказано, о женщина, что существует род демонов, общающихся с женщинами. Гермес упомянул об этом в своей „Физике“. В этом древнем божественном Писании сообщается, что некоторые ангелы воспылали любовью к женщинам и, спустившись с неба, обучили их всем искусствам природы. В связи с этим, говорит Писание, оскорбив Бога, они обитали вне неба, поскольку они обучили людей всем плохим искусствам, не имеющим никакой пользы для души»⁴⁵⁰. В более позднее время эти темы были продолжены, они фигурируют и в средневековой гоэтии, и в «енохианской магии» Джона Ди и Эдварда Келли эпохи Возрождения.

В своей фундаментальной работе *«Откровение Гермеса»* Андре-Жан Фестюжьер предлагает для исследования темы сопоставить два текста герметического корпуса *«Поймандр»* и *«Корэ Косму»*, объединив их рассказы в единый дискурс. В *«Корэ Косму»* он фиксирует грех, предшествующий падению, - любопытство и дерзость. Первое имеет продолжение во втором. Любопытство ведет к жажде познания, и человек покидает место, уготованное ему Богом, не потому, что ищет лучшее, а потому что «стремится к перемене места в познании места других»⁴⁵¹. Далее эта линия продолжается в *Поймандре*. Человек, увидев творения, возжелал творить и получил на это позволение. «И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он это возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ [Меиар: и была зачата форма, лишенная ума]. Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной

⁴⁵⁰ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 309. – 623с.

⁴⁵¹ *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. IV. Доктрины души. М.: ТД Велигор. 2020. С. 127. – 464 с.

любви»⁴⁵². Этот момент описывает, согласно Фестюжьеру, грех падения. В этом последнем этапе падения человеческое прегрешение заключается в любви к материальному субъекту. И, с тех пор как человек влюбляется в свой образ, этот образ не перестает быть менее материальным, поскольку он есть отражение на воде, тень на земле»⁴⁵³. Любовь души к своему телу, это не любовь к телу, а любовь к материальному образу души.

Сильный текстологический анализ Фестюжера может быть дополнен. Текст «Поймандра» продолжает рассказ, приведенный выше, о «круговращении» в процессе творения, образовании и дифференциации круговых траекторий. «Семь управителей» круговых траекторий «Поймандра» в «Корэ Косму» «семь небесных богов» – «боги планет». Важным является упоминание круговых траекторий и число семь. В результате «круговращения» образуются траектории, в которых начало и конец соединяются. Единое дифференцируется. Рассматривая арифмологические умозрения в герметизме Фестюжьер приводит важное соображение Филона Александрийского: «Ведь то, что по-настоящему Одно, Едино и Чисто, породило себя одно, не используя никакой материи, семерицу не имевшую матери»⁴⁵⁴.

Фестюжьер сосредотачивается на проблеме Единого и его отношения к диаде. Это важно. А.Ф. Лосев, замечает, что «Единое (hen) и монада – принцип числового ряда, сами не будучи числами. <...> Внутри декады особое, во всех отношениях место занимает семерка – как бесфакторное первичное число она приближается к монаде и оказывается поэтому наделенной множеством применений»⁴⁵⁵. П.П. Гайденок акцентирует сдвиг интереса пифагорейцев от

⁴⁵² Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 313. С. 17. – 623с.

⁴⁵³ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. IV. Доктрины души. М.: ТД Велигор. 2020. С. 137. – 464 с.

⁴⁵⁴ Цит по: Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. V. Неведомый Бог и гнозис. М.: ТД Велигор. 2021. С. 56. – 458 с.

⁴⁵⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство. – 1980. С. 95. – 766 с.

семерки к десятке в силу того, что семерка «не имеет матери»: «Ибо оно по своей природе не рождает и не рождается»⁴⁵⁶. Фестюжьер, замечая, что нет оснований полагать, что герметические авторы читали Филона, говорит, что «необходимо, скорее, думать об общих источниках, о том же самом течении мысли»⁴⁵⁷.

Если учесть, что семь круговых траекторий возникают в результате дифференциации первичной материи, то есть семерка дифференцирует единицу, при чем так, что современный математик Бенджамин говорит просто о чуде. Нужно взять десятичный аналог процесса дифференциации единицы (число обратное семерке), т.е. $1/7$. Если возьмем десятичные аналоги всех других чисел, то легко видеть простые закономерности: либо мы получаем простую дробь, либо числа в ней начинают быстро повторяться, например, $1/3 = 0,333\dots$. С семеркой происходит удивительная странность:

$1/7 = "0,142857 142857 1\dots"$.

Семерка не просто периодичное число, но число циклическое: $999\ 999/7 = 142857$. Если далее перейти к представлению полученного числа в форме круговой диаграммы, то произойдет то самое чудо, бесконечное число предстанет в конечной форме. (См. диаграмма 1). Бесконечно двигаясь по кругу, можно получить все большее приближение. Но более того, цикл числа:

$$999999/7 = 142857$$

Это значит, что, уменьшив число в 999999 раз мы приходим к тому же самому циклическому числу:

$$142857/999999 = 1/7$$

⁴⁵⁶ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука. 1980. С. 35. – 568 с.

⁴⁵⁷ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. V. Неведомый Бог и гнозис. М.: ТД Велигор. 2021. С. 57. – 458 с.

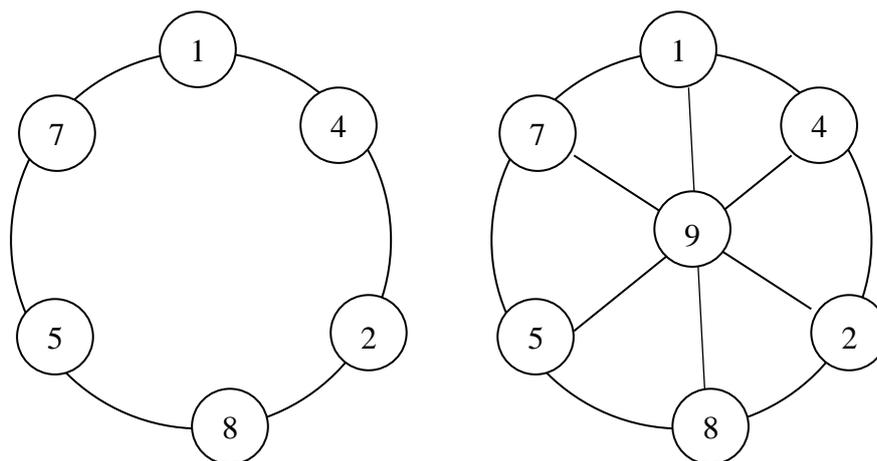


Рис. 1. Слева. Круг одной седьмой⁴⁵⁸. Справа. Сумма чисел по диагонали равна 9.

Если вспомнить, что в герметическом корпусе речь идет об образе человека как о материальном воплощении, то число 124875 достаточно уменьшить в 999 999 раз и получить: $142857/999999 = 1/7 = 0,124875$, что в точности равно уменьшению исходного числа в 1000 000 раз. Данная числовая диаграмма, если не обосновывает, то, по крайней мере, иллюстрирует идею отношения макро- и микрокосмов. Подобный математический первообраз соответствует и алхимическим устремлениям воспроизвести космогонический процесс в реторте.

Во фрагменте герметического корпуса «Исида прорицательница своему сыну Гору»⁴⁵⁹ Исида просит ангела раскрыть секрет получения золота и серебра. Знание Исиде открывает ангел, но непременным условием является сексуальная близость Икиды с ангелом, в результате которого произойдет «смешение природ». Ангел раскрывает, что технология природы заключается в труде крестьянина, «что посеешь, то и пожнешь»⁴⁶⁰, «пшеница рождает пшеницу, а человек рождает человека, также, как и золото собирает золото,

⁴⁵⁸ Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М.: Альпина Паблишер. 2020. С. 34. – 342 с.

⁴⁵⁹ Исида прорицательница своему сыну Гору. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 313. С. 309 – 313. – 623 с.

⁴⁶⁰ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 312. – 623 с.

подобное порождает подобное»⁴⁶¹. Искусственное технологическое смешение существ вопреки природе породит «уродов», которые «не смогут существовать».

Природу можно подделать, но не обмануть. Если считать, что Исида просит у ангела раскрыть тайну трансмутации одного в другое, то ответ ангела говорит о том, что природу нельзя обмануть. Ангел объясняет, что то, что Исида просит у ангела, – это имитативно-технологический подход, а не технологический. Результатом операций будет не золото, а картина золота – имитация. Этот путь вел алхимика к получению красок, амальгам, сплавов и к созданию кристаллических модификаций металлов, то есть в парадигму “С”. Ангел говорит, что можно создать золото только из золота, а все остальное имитация. Эта мысль неоднократно будет встречаться в средневековой алхимии. То, что ищет алхимик, «должно быть извлечено из золота и серебра»⁴⁶². Парадоксально, но ангел открывает Исиде тайну невозможности осуществления трансмутации.

Перед тем, как открыть эту тайну, он заклинает Исиду «ревом змея Уробора и трехголовым псом Цербером, стражем ада», «Тремя Богинями Судьбы, их хлыстами и их мечом»: «он присоединил к этим словам мою клятву не сообщать это откровение никому иному, кроме моего дорогого сына с правого ложа, чтобы он был тобою, а ты им»⁴⁶³. Не следует сводить этот текст исключительно к сексуальному инцестуальному аспекту. В парадигмальном контексте ангел говорит, что прямое смешение парадигмы «А» с парадигмой «С» невозможно. Необходим опосредующий элемент, в котором две природы соединены, необходима *парадигма В*. Истории о прямом «смешении» уровня

⁴⁶¹ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 313. – 623 с.

⁴⁶² Waite A. E. The hermetic museum: containing 22 most celebrated chemical tracts. York Beach, Me.: Samuel Weiser. 1999. P. 36. – 601 p. [Электронное издание]. Получено с сайта: <https://archive.org/details/TheHermeticMuseum>

⁴⁶³ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 312. – 623 с.

откровений, видений, сновидений с уровнем практики (поисками сокровища, золота, философского камня, бессмертия) стали предметом древних, средневековых легенд, которые продолжают свою жизнь и сегодня в музеях.

Парадигма В

Все исследователи символизма и египетской религии подчеркивали значение мифа о «глазе Гора», который наделялся магической силой воскрешать умерших. Однако, Алан Гардинер в «Египетской грамматике»⁴⁶⁴ (1927) сделал фундаментальное открытие. Он показал, что именно глаз Гора имеет отношение к иероглифам дробей.

Отметим, что миф о Боге Тоте и легенда о Боге Горе пересекаются в одной существенной точке. В мифе Тот - устроитель гелиопольской Эннеады, в сказании Платона⁴⁶⁵ он изобретатель. Среди его изобретений – счет. Рожденный Исидой и Осирисом бог Гор вступает в битву с Сетом, чтобы отомстить за отца. В одном из эпизодов «тяжбы» Гора и Сета последнему удалось вырвать у Гора глаз и разорвать его на части, которые, однако, бог Тот собрал, «починил» глаз, но оставил 1/64 часть у себя, скрыв ее. Только после этого вмешательства Тота Гору удалось одержать победу. Основу этого сюжета можно найти в «Текстах пирамид». Изображение «разорванного» и «собранного» глаза Гора встречается на всем протяжении истории Египта, начиная с Древнего Царства (около 2780 до 2250 гг. до н. э., 3 – 8-я династии).

Алану Гардинеру удалось установить значение самой графемы, показать, что это не просто рисунок – иллюстрация мифа, но совокупность иероглифов египетского письма. Иероглифы, из которых состоит изображение глаза, представляют знаки для обозначения дробей. Отдельные части глаза соответствуют иероглифическим знакам для обозначения дробных чисел,

⁴⁶⁴ Gardiner A. H. Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Griffith Institute, Ashmolean Museum. 1927. p. 197. – 646 p.

⁴⁶⁵ Платон. Федр. М.: Прогресс. 1989. С. 65 – 66. – 205 с.

которые в сумме составляют $63/64$. Отсутствующая одна шестьдесят четвертая часть осталась у Тота (Рис. 2).

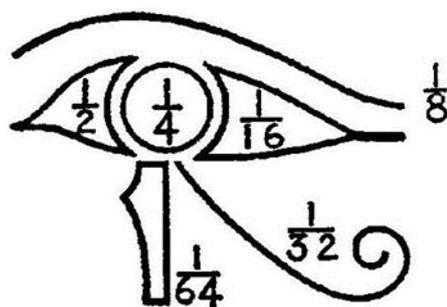


Рис. 2. Знак для дробей в египетском письме. Из книги А. Гардинера «Египетская грамматика» (1927)⁴⁶⁶.

И. Е. Гельб согласен, что эпизод имеет зашифрованную математическую интерпретацию – создание знаков для дробей. Однако при дальнейшем анализе этого сюжета мнения ученых расходятся. Суть позиции Гардинера в том, что миф привел египтян к созданию знаков для дробей. Согласно Гельбу, дело обстоит совершенно иначе: не части глаза Гора привели к созданию знаков для дробей, а, наоборот, знаки для дробей, используемые при измерении зерна, первоначально представлявшие собой, скорее всего, геометрические фигуры, были впоследствии соединены изобретательным писцом так, чтобы образовалось изображение этого священного глаза⁴⁶⁷. Гардинер мыслит создание знаков для дробей как переход из парадигмы А в парадигму В, т.е. в логике герметизма. Гельб мыслит создание знака как переход от парадигмы С в парадигму В, т.е. в логике рационализма. В первом случае миф превращается в математический текст, во втором математический текст превращается не просто в иллюстрацию, а применяется к анализу мифа. В любом случае есть видимая

⁴⁶⁶ Gardiner A. H. Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum. 1927. P. 197. – 646 p.

⁴⁶⁷ Гельб И.Е. Опыт изучения письма. М. 1982. С. 104. – 366 с.

часть рисунка – иллюстрация – и скрытое математическое уравнение – оккультная составляющая образа.

Интерпретации расходились, но в целом открытие Гардинера не было подвергнуто аргументированному сомнению на протяжении почти ста лет. Исторической критике работы Гардинера посвящена работа Джима Риттера. Он доказал, что иероглиф «глаза Гора», который приводит Гардинер, возникал постепенно и входящие в него иероглифы дробей получили свою окончательную форму лишь к периоду 18 – 20 династий (1567 – 1085 до н.э.)⁴⁶⁸. Иероглифы дробей возникают постепенно и в разные периоды, по ходу истории они меняются. Следовательно, речь идет об историческом развитии изображения в сторону иероглифического письма. Иероглифические знаки дробей с мифом никак не связаны. «Глаз Гора» в варианте Гардинера оказывается конечным результатом, а не исходным мифом. Первоначально частью мифа иероглиф дробей не являлся. Частью мифа являлся лишь рассказ о разорванном и собранном «глазе Гора» и, возможно, о числах 63 и 64.

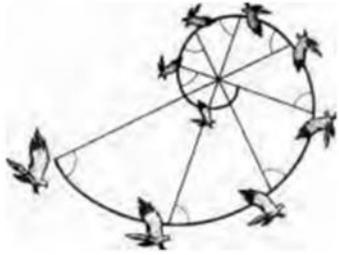
Неизвестный создатель иероглифа глаза, собрав исторически сложившиеся иероглифы дробей, создал символ, который приобретает значение в зависимости от предметной сферы, к которой он относился. И установление значения включает как рекурсивное отношение к мифу, так и продуктивное отношение, связанное с построением числовой последовательности дроби 63/64. Миф создан деятельностью воображения, иероглиф – продукт фантазии, математический смысл иероглифа – опосредующий результат деятельности рассудка. Миф о «глазе Гора» превращается в легенду, не привязанную к своему историческому и семантическому контексту, соединившую части, разорванные большим промежутком времени.

⁴⁶⁸ Ritter J. Closing the Eye of Horus: The Rise and Fall of 'Horus-eye Fractions'. // Under One Sky Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East. The Encyclopedia of Ancient History. (Hrsg. Steele J. M., Imhausen A.) Münster: Ugarit-Verlag. 2012. P. 317 – 318. – 298 – 323 pp. Retr.: doi:10.1002/9781444338386.wbeah21178

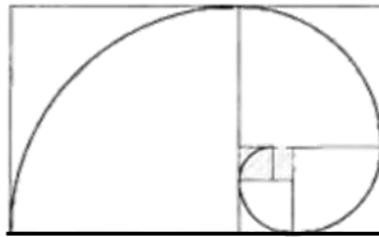
Переход от рисунка к иероглифу – это переход от парадигмы А к парадигме В в логике герметизма. Пусть «глаз Гора» первоначально представлял только иллюстрацию сюжета мифа. Но потом он приобретает не только иллюстративное значение числа $63/64$, но раскрывает последовательность, в которой это число фигурирует, а именно: последовательность дробей и их сумму: $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + 1/64 = 63/64$. Следует считать, что в варианте Гардинера это установлено точно. Математическая интерпретация здесь точно совпадает с иероглифом. Для того, чтобы преобразовать это уравнение в конечный геометрический ряд, необходимо добавить в его начало число 1: $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + 1/64 = 1 + 63/64$. Это вполне согласуется с мифом, поскольку трансформациям подвергается только один глаз, а второй остался целым, что соответствует целому числу 1.

Однако стоит вопрос, значат ли эти числа что-то, кроме мифа и математики. Марио Ливио попытался связать значения дробей с полем зрения сокола, образ которого в Египте изображал Бога Гора. В частности, он обращает внимание на то, что сокол на охоте приближается к своей добычи не по прямой линии, а по спирали, что объясняется расположением его глаз. Свою добычу он всегда видит сбоку. Но Ливио приходит к заключению, что «глаз Бога» содержит математическое отношение «логарифмической спирали», основанной на «золотом сечении» площади прямоугольника.⁴⁶⁹ Однако Ливио при правильной постановке вопроса о значении чисел, скорее, в очередной раз «разорвал» этот глаз, поскольку числовые пропорции, фигурирующие в иероглифическом глазе, представляют простые дроби, а не дроби, основанные на пропорции «золотого сечения». Хотя догадка о спирали кажется верной, вряд ли, верно, ее продолжение в концепцию «золотого сечения».

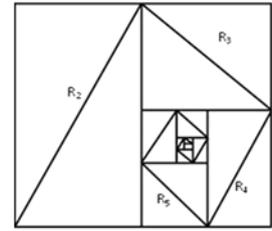
⁴⁶⁹ *Livio M.* The golden ratio the story of phi, the world's most astonishing number. New York: Broadway Books. 2003. P. 119. – 294 p.



a).



b).



c).

Рис. 3. а) Атака, траектория и фокус зрения полета сокола.

б) Спираль, построенная на принципе «золотого сечения» Марио Ливии.⁴⁷⁰

в) Спираль, построенная в соответствии с иероглифом «Глаза Гора».

В этом моменте, на наш взгляд, происходит новое сопряжение математических и мифологических представлений. А именно: представление всей задачи геометрическим способом означает появление доказательства. Для решения вопроса следует проанализировать сами числа, фигурирующие в этом эпизоде. Прежде всего, перед нами не произвольная последовательность дробей и иероглифов в изображении Гардинера. Эти дроби образуют *конечный геометрический ряд*. Более того, они показывают сумму этого ряда и, как показывает *Артур Бенджамин*, дают *геометрическое доказательство* правильности вычисления ряда. Как конечный, так и бесконечный геометрический ряды имеют огромное множество теоретических и практических приложений.

⁴⁷⁰ Livio M. The golden ratio the story of phi, the world's most astonishing number. New York: Broadway Books. 2003. P. 119. – 294 p.

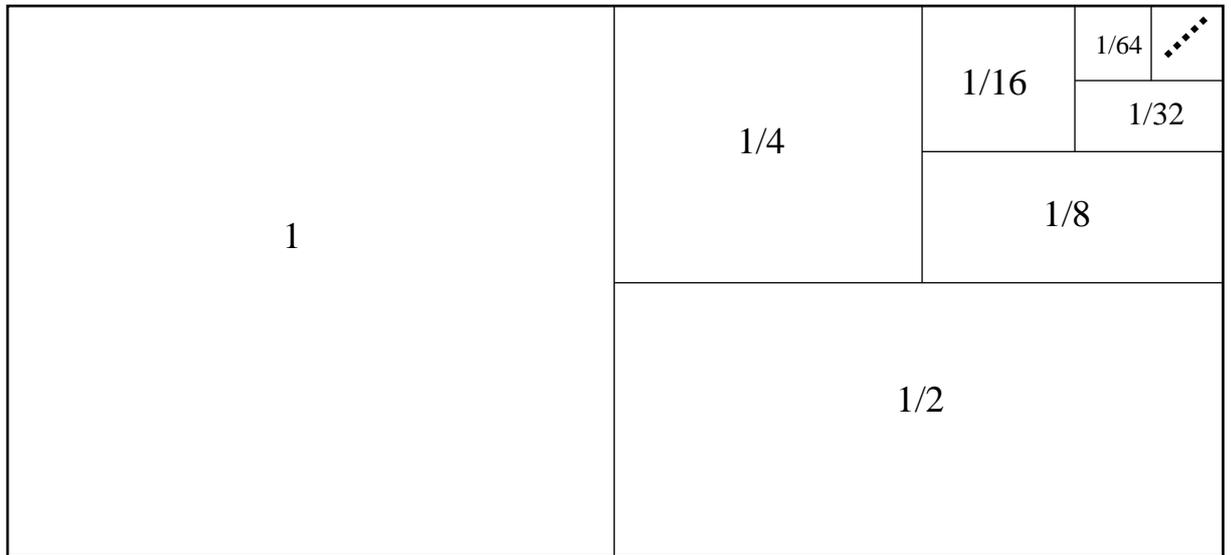


Рис. 4. Геометрическое доказательство показывает, согласно американскому математику Артуру Бенджамину, что сумма всех дробей геометрического ряда (фигура справа) = 1 (фигура слева). Сумма всех частей = 2.⁴⁷¹

Согласно мифу, Гору недостает $1/64$ (0,015625) части глаза (которая осталась у Тота), что и обеспечивает ему победу. Минимальная дробь, из которой составлен его новый "невредимый" глаз, равна $1/63$ (0,01587). Второй глаз остается прежним, и его минимальной частью является $1/64$ (0,015625). Сумма минимальных частей обоих глаз, умноженная на 100, даст число 3,149. Это, по-видимому, является приближением числа $\pi = 3,1415$. (Число 3,14 как приближение числа π было получено только в III веке н.э.). Возможно, это случайное совпадение, пусть и очень маловероятное, но это дает основания говорить о гипотезе, с одной стороны, весьма точного знания приближения к значению числа π в Древнем Египте, которое было достигнуто вторично лишь спустя тысячелетия. Наше предположение подтверждается тем, что сумма минимальных частей каждого глаза до этого эпизода мифа представляет сумму дробей $1/64$. Сумма даст число 3,125, которое представляет точное (во всех знаках) вавилонское значение приближения к числу π , которое считалось лучшим согласно мнению историков науки в 3-м тыс. до н.э. Отсюда следует, что

⁴⁷¹ Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М.: Альпина Паблишер. 2020. С. 312. – 342 с.

глаз Гора это не просто конструкция из дробей, а это скрытая формула вычисления приближения к числу круга, к числу π . Как известно для расчета значения числа π необходима теорема Пифагора, которая, если верить официальной истории науки, тогда еще не была открыта. С другой стороны, данное решение показывает, что удивительные рациональные приближения к числу π связаны с непониманием природы этого числа, которое не может быть вычислено ни через рациональные дроби, ни через отношение иррациональных чисел.

Будучи представлено «глазом Гора», число π наделяется магической силой круга. Областью приложения этого числа в контексте мифа и истории египетской культуры является «победа над врагами», «принесение удачи» (в этом значении они часто используются в качестве изображений на талисманах), магическая защита гробниц. Согласно Керлоту, «божественное око» египтян – «определяющий знак в их иероглифике, называемый Wadza, – означает “тот, кто питает священный огонь, или разум человека”. Весьма знаменательно определение, которое дают египтяне глазу или, точнее, радужной оболочке глаза со зрачком в центре: это «солнце в отверстии (или сотворенное Слово)».⁴⁷² Под тем, «кто питает священный огонь или разум человека» естественным будет понимать глаз, но не физиологический. Глаз Гора – иероглиф. Умение читать иероглифы дает силу разуму. Для расшифровки мифа о Горе и Тоте это означает, что собранный Тотом глаз Гора увеличивает силу разума – магическую силу своего обладателя - и дает победу над Сетом. Победа Гора над Сетом связана с решением Тотом проблемы «квадратуры круга».

Можно понять значение чисел, стоящих в Туринском папирусе, который датируется эпохой правления династий Гикоссов (примерно от 1730 до 1580 гг. до н.э.), где рядом с именами богов стоят числа, которые, по мнению Тураева, должны обозначать числа лет их царствования: Гор – 300, Тот – 3226, Маат – 3140. Относительно этих чисел Тураев замечает, что, конечно, они «не

⁴⁷² Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book. 1994. С. 140 – 141. – 604 с.

произвольный подбор арифметических знаков, но какие идеи или мифы положены египтянами в их основу, это пока для нас совершенно неясно»⁴⁷³. Математический смысл этого фрагмента достаточно ясен: порядок чисел представляет собой сходящийся ряд приближений к значению числа π .

Если эта гипотеза верна, то иероглиф «глаза Гора» предстает как семантико-математическое уравнение:

Образ мифа = логограмма;

Образ = число;

→ «логограмма = число»

→ Геометрический образ

Рациональное рассуждение подсказывает, что трудность здесь в том, что Солнце – звезда, излучающая свет, зрачок – темное отверстие глаза, поглощающее свет. Но это только наше современное представление. Древняя концепция опирается на образ света, созданный пифагорейцами: *Lux* – свет (луч), испускаемый глазом, а не *Lumen* – свет, регистрируемый глазом. Как замечает исследователь истории и методологии науки Джеральд Холтон, пифагорейцами было создано учение о том, «что лучи испускаются глазами, как бы “ощупывающими”, тем самым, внешний мир. Евклид сравнивал эту картину с действиями слепца, ощупывающего своей палочкой, находящиеся вокруг предметы»⁴⁷⁴. В конечном итоге эта концепция, сильно трансформировавшись дожила до нашего времени в концепции проекции образа и «геометрического глаза» методологии Витгенштейна: «2.1514. Отношение отображения заключается в соотношении элементов образа и предметов. 2.1515. Эти соотношения есть как бы щупальца элементов образа, которыми образ касается действительности»⁴⁷⁵. Здесь глаз создает (или участвует в создании) геометрического

⁴⁷³ Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. С. 63. – 408 с.

⁴⁷⁴ Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс. 1981. С. 167. – 382с.

⁴⁷⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. (2.1514 -2.1515). – 134 с.

образа, который проецируется во внешнее пространство. Созданный образ включает отношение проекции, даже образы сновидений воспринимаются как внешняя по отношению к сновидцу реальность. Это означает что реальность мы видим сквозь образ, которому принадлежит отношение проекции.

В особом трудном для понимания значении слово «Chēmīa» использовал Плутарх (в скобках вариант английского перевода текста в герметическом корпусе): «Египет, расположенный на самой черноземной почве, называют подобно зрачку глаза (‘the black of the eye’ – букв. “черный глаз” – *V.V.*), “Хемия” (Chēmīa – *V.V.*)»⁴⁷⁶. «Chēmīa» – в этом случае связана с глазом, фокусирующим и преобразующим свет.

Исследователи чаще всего выделяют многоаспектность и сложность феномена алхимии: «Нельзя просто говорить об "алхимии", а следует различать ее практичный, теоретический, натурфилософский, мистические и медицинские аспекты. <...> Если искать греческое слово “*chemeía*” в источниках эллинистических и византийских алхимиков, то это ведет к разочарованию. Оно употребляется редко, поскольку они предпочитают говорить о "святом искусстве". Напротив, в латинском слово “*chymia*” встречается часто, кроме того, оно синонимично, введенному арабскому термину (lat. *alchimia*). До появления современного использования термина “*chymia*” термин имел более практичное применение и отличался от более теоретичного “*alchemey*”»⁴⁷⁷.

Что касается этимологических разысканий, то обычно принимается факт, что корень в слове алхимия «*khem*» означает чернозем и Черную страну (так называли Древний Египет). В.Л. Рабинович развивает этимологические разыскания, подчеркивая, что «с Египтом связывали искусство жрецов-рудознатцев, металлургов, золотых дел мастеров. Здесь же рядом — изучение земных недр (лат. *humus* — земля). Древнегреческий языковой пласт: хюмос

⁴⁷⁶ Плутарх. Об Исиде и Осирисе. // Плутарх. Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. С. 42. – 464 с.

⁴⁷⁷ *Hanegraaff W. J., Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P.* Dictionary of gnosis & Western esotericism. Leiden: Brill. 2006. P. 16 – 17. – 1224p.

(χυμός) — сок; хюма (χύμα)—литье, поток, река».⁴⁷⁸ Алхимик оперирует образами земледелия и садоводства, сеятеля и жнеца, зачатия (посева) и рождения, он переносит их на работы с металлами.

Фестюжьер не отвергает идею, что «Chēmia» является названием Египта, но видит здесь общемифологический реликт мышления, требующий называть место по имени мифического основателя: Хемес, Химес, Хюмес⁴⁷⁹. Иными словами, полагая, что «Chēmia» — это имя собственное, он содержательно не связывает это название с Древним Египтом, разве только с возникшим в древности и распространенным ремеслом ювелиров.

Г. Мид, в свою очередь зафиксировал, что выражение Плутарха поддерживается египетским тестом из Эдфу: «ибо в древних текстах из Эдфу, мы читаем: “Египет (лит. Black), который после назвали “глаз Осириса, ибо это его дева (зрачок)”⁴⁸⁰. То, что Мид перевел как «дева» и «зрачок» переведено на греческий как *Κόρη κόσμυ* (*Корэ косму*). В свою очередь, Скотт и Фергессон, следующие переводчики и издатели оригинала герметического корпуса, отметили, что текст Плутарха в данном случае послужил источником для фрагментов Стобея, которые являются частью герметического корпуса. Название XXIII-го фрагмента Стобея в герметическом корпусе «представляет собой выдержку из книги, написанной Гермесом под названием *Κόρη κόσμυ* (*Корэ косму, Kore Kosmu*). В чем смысл этого названия? Оно иногда переводится как “Дева Мира”»⁴⁸¹. С этой трудностью столкнулся составитель, переводчик и комментатор этого фрагмента Герметического корпуса на русский язык К. Богуцкий, предложив вариант перевода названия этого фрагмента – «Зеница

⁴⁷⁸ Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука. 1979. С. 13. – 392 с.

⁴⁷⁹ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 360. – 624 с.

⁴⁸⁰ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol I. – Prolegomena. 1906. P. 309.– 371p.

⁴⁸¹ Scott W., Ferguson A. S. Hermes Trismegistus. Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus. Oxford: Clarendon Press. 1926. Vol. III. P. 476. – 632 p.

Мира». В своем комментарии к названию он отметил: «*Корэ косму* — слово “корэ” имеет в древнегреческом языке несколько значений: “девушка”, “кукла”, “зрачок”, “глаз” и т. д. Дополнительного разъяснения относительно названия в тексте нет»⁴⁸². За основу своего перевода Богуцкий взял французское издание Фестюжьера. Фестюжьер, составив подробный комментарий герметического корпуса в «Откровение Гермеса Трисмегиста», также не дает вариантов решения этого вопроса. Все же он дает общее описание текста Корэ Косму, который представляет «чистый образ греха, предшествовавший падению, когда падение является последствием и наказанием»⁴⁸³. В нашей терминологии речь идет о переходе от парадигмы А в парадигму В. *Падение*, по Фестюжьеру, заканчивается *воплощением в материю*. Любопытство к материи ведет к созерцанию, рассмотрению, падению и воплощению: «Знайте же, что вы испытываете наказание воплощения за ваши собственные прошлые ошибки»⁴⁸⁴. И эта ошибка в том, что души стали изучать смесь материи (вещество), которую создал Бог и дал им для творения, и ее состав: «Взяв сию смесь материи, о сын мой Гор, они сначала пытались ее изучить; они восхищались смесью, сделанной Отцом, и спрашивали себя, из чего она состоит, но это не легко было открыть»⁴⁸⁵.

К своему переводу этого места из Корэ Косму Фестюжьер делает текстологическое и филологическое примечание, что речь идет о «наблюдении, рассмотрении, изучении»⁴⁸⁶ как основе восприятия и созерцания. Все три стадии процесса обозначаются одним и тем же словом, т.е. увеличивается и

⁴⁸² Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 169, 576. – 623с.

⁴⁸³ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. IV. Доктрины души. М.: ТД Велигор. 2020. С. 125. – 464 с.

⁴⁸⁴ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 179. – 623с.

⁴⁸⁵ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 174. – 623с.

⁴⁸⁶ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. IV. Доктрины души. М.: ТД Велигор. 2020. С. 146. – 464 с.

усиливается степень интереса. Рассматривать – значит приближать к глазам, изменять фокусное расстояние. «Воплощение» - вхождение в состав самого вещества. И в этот момент фокус зрения сливается с глазом, результатом является слепота вследствие лишения не зрачка, а фокуса: «Несчастные, мы осуждены на потерю зрения [Менар: прямого зрения], ведь без света мы ничего не можем видеть — ибо у нас окна, а не очи»⁴⁸⁷. Следующее далее рассуждение о том, что утрата зрения не ведет к утрате слуха, подтверждает эту мысль, поскольку фокус слуха находится на линии ушей. Такое же расположение фокуса теперь имеют и глаза. «Прямое зрение» становится невозможным. Именно такой фокус, по мнению Ливио, имеет сокол или в египетском мифе Гор – Сокол.

В английском варианте, изданным Скоттом и Фергюсоном, комментарий заглавию фрагмента «Корэ Косму» есть: «Если предположить, что одно и то же египетское слово означало как "землю Египта", так и "чёрное око" – зрачок, то можно предположить, что Египет можно назвать "зрачок девы мира"»⁴⁸⁸, т.е. Египет в этом случае и «Дева мира», и «Зрачок мира». «Chēmīa» в этом случае связана с глазом, преобразующим свет в геометрию и/или геометрические фигуры и символы, возможно, в иероглифы и письма.

Для интерпретации названия фрагмента Скотт и Фергюсон, ссылаясь на Бругша, замечают, что последний предлагает переводить имя Осириса как «сила зрачка» или «мощь зрачка», говоря, что египтяне понимали «зрачок глаза» как форму солнца. «Если да, то, возможно, можно было бы назвать Осириса зрачком мира. Хатхор из Тентиры называется в надписях “зеница глаза света бога Ра” <...>. Поэтому представляется, что название зрачка глаза вселенной может быть применено к Хатхор; а если к Хатхор, то, возможно, и к

⁴⁸⁷ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 178. – 623с.

⁴⁸⁸ Scott W., Ferguson A. S., *Hermes Trismegistus*. Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus. Oxford: Clarendon Press. 1926. Vol. III. P. 476. – 632 p.

Исиде. Однако вероятно, что имя зеница мира (*Корэ косму*) является именем части бога или богини. Но мы не знаем, какое из многих возможных божеств было названо этим именем»⁴⁸⁹.

Чуть выше приведенного фрагмента Скотт и Фергюсон приводят следующее рассуждение: «Солнце часто называют “глаз Неба” как в греческой поэзии, так и в египетских документах; Гор был одним из многочисленных божеств, которых египтяне отождествляют с Солнцем, он вполне может быть назван глазом мира, возможно, даже зрачком мира»⁴⁹⁰. Однако эту версию они отклоняют на том основании, что Гор является действующим лицом диалога.

Напротив, с нашей точки зрения, в герметической традиции усовершенствованный Тотом «глаз Гора» может рассматриваться как «зрачок мира», как число окружности π . Но окружность здесь *динамическая* величина. Сколь бы не различался большой космос от малого космоса, и зрачок человека, и космос имеют общее, общим является число π . Но если выше таковым являлось пифагорейская диаграмма числа 7, то сейчас это уже *геометрическое* отношение длины окружности к диаметру. Первообразы «пифагорейской» и «геометрической» окружностей разные. Девятка находится в центре пифагорейской окружности (это «зрачок»), в геометрической окружности такого центра нет.

Лишь отчасти это можно подтвердить современными исследованиями египетских элементов, представленных в герметическом корпусе. Томас МакАлистер Скотт, проведя исследование египетского влияния на тексты корпуса, замечает, что Корэ Комсу как раз относится к египетским воззрениям: «Точное значение названия Коре Косму было установить затруднительно. Говард Джексон предложил «Исида, Зрачок Ока Мира», (1986). Если он

⁴⁸⁹ Scott W., Ferguson A. S., *Hermes Trismegistus*. Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus. Oxford: Clarendon Press. 1926. Vol. III. P. 476. – 632 p.

⁴⁹⁰ Scott W., Ferguson A. S., *Hermes Trismegistus*. Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus. Oxford: Clarendon Press. 1926. Vol. III. P. 476. – 632 p.

фактически и не разрешил эту проблему, то представил очень веские доводы своей интерпретации: что *Κόρη κόσμου* (*Корэ косму, Kore Kosmu*) означает «девушка в глазах Гора» как ссылка на Исиду»⁴⁹¹.

МакАлистер Скотт исследовал роль Исиды и Осириса в герметическом корпусе и Коре Косму в трех аспектах. «Первый аспект представляет Исиду и Осириса в их совместной роли основателей храмов. Второй аспект рассматривал Исиду и Осириса как создателей закона и справедливости. (Третий аспект – В.В.) рассматривает тему амброзии, которая обнаруживается в первых строках Коре Косму»⁴⁹². Скотт обращает внимание, что текст Коре Косму по структуре повторяет отношение Агатодаймона и Тата, где первый обращается к последнему как отец к сыну. Исида – дочь бога Тота - обращается к своему сыну Гору. Она – «девушка в глазах Гора», которая омыла его эликсиром бессмертия – амброзией.

Парадигма С

Проиллюстрируем концептуальные и топологические отношения между парадигмами А, В и С на примере Платона. В восьмой книге «Государства» Платон говорит о числе, открытом ему *музами*, благоприятном для заключения браков, связывая с этим рождение здорового потомства со счастливой судьбой, что, в свою очередь, обеспечивает процветание или гибель аристократии⁴⁹³. Плутарх назвал это число брачным, позднейшие комментаторы — Платоновым⁴⁹⁴. «Музы» воспринимаются в качестве автономных фигур, имеющих свой центр существования вне пределов реального социума, но в пределах языка. Платон ведет речь от лица *муз* и говорит об утраченном знании и, как следствие, об обреченности аристократии на гибель и о невозможности

⁴⁹¹ Scott T. M. *Egyptian Elements in Hermetic Literatur*. Massachusetts: Harvard University Cambridge. 1987. P. 222. – 262 p. Rtrw.: <http://digitalcommons.auctr.edu/caupubs>

⁴⁹² Scott T. M. *Egyptian Elements in Hermetic Literatur*. Massachusetts: Harvard University Cambridge. 1987. P. 123 - 124. – 262 p. Rtrw.: <http://digitalcommons.auctr.edu/caupubs>

⁴⁹³ Платон. Государство. С. 330 – 331. (546, b – d). // Платон. Собрание сочинений. М.: Мысль. 1994. Т. 3. – 654 с/

⁴⁹⁴ Паев М.Е. Решение двух античных проблем. Киев: Наукова Думка. 1987. С. 13. – 219 с.

компенсации на этом пути. Речь идет о числе, значит, за этим скрывается решение математических проблем. Как показано в работах Паева, Платон занимался теоретическими вопросами, которые относятся к «тайне» власти. В работе М.Е. Паева⁴⁹⁵ устанавливается, что в тексте действительно идет речь о бесконечности и трансфинитных числах. Но интерес, который двигал Платоном, по-видимому, тот, который он сам определяет, то есть поиск *тайны* «брачного числа». *Музы* дают ответ, но для его понимания необходимо разгадать речь муз, что значит - решить математическую задачу. Рассказ содержит концепцию числа и топологическое отношение между содержанием речи муз и математическими операциями.

Рассказ Платона о речи муз представляет *видение* и *миф*. Миф о «Сверх Я» – о музах. Платон не просто намекает, но, как показано в работе Паева, указывает путь к математической интерпретации содержания видения, но не субъекта, не «фигур» (не муз), которые открываются в видении. Платон закладывает основу метода, суть которого *объективная* в данном случае математическая интерпретация содержания *мифа* или *видения* – *речи муз*. Математика – язык природы, который скрыт в языке муз, который слышит, но не понимает душа (психе), к которой обращена их речь. Музы Платона, как показало исследование Паева, вполне определенно оперируют геометрическими понятиями, но речь их смутная для понимания человеком. Музы не относятся к объективной реальности мира, но математический смысл их речи относится к ней. Какой бы ни была реальность, действительной или только воображаемой, в ней существуют отношения между объектами, удовлетворяющие правилам математики.

Музы открывают Платону определенную *систему* операций с числами, и, в конечном итоге, тот, кто понял их речь, откроет природу бесконечного числа. Музы – фигуры видения (или сновидения) – существа мифологические,

⁴⁹⁵ Паев М.Е. Решение двух античных проблем. Киев: Наукова Думка. 1987. – 219 с.

даймонические существа. Делает ли их приписываемая им Платоном математическая речь существами достоверными или сущностями, сомнение в существовании которых не является обоснованным. Иными словами, является ли факт *видения* фактом только психологическим. Витгенштейн замечал: «Феномен отгадывания – это психологический факт, каковым не является феномен правильного отгадывания»⁴⁹⁶. Между отгадыванием и правильным отгадыванием находится правило вывода. Гадание – это внутреннее свойство психики. Это эмпирическая операция, основанная на психологии. Угадывание – это внешнее свойство. Всегда правильно угадывать – это освоить правила вывода результатов из предпосылок, например, в математике правила сложения, умножения и т.д., что значит вычислять. Математика не является чисто психологическим феноменом, она – результат исторического развития мышления. Если *музы* только психические явления, то ничего математического они открыть не могут. Платон, предлагая доказательство чисел, пытается доказать и объективность психики, доказать существование *муз*. Доказал ли? Нет. Если прав Паев и действительно можно рассматривать получение трансфинитных чисел как логическую импликацию речи *муз*, то отношение между музами и числами принимает такую форму: если речь *муз* истинна, то истинны и числа. Но истинность импликации зависит только от истинности консеквента (от того, что после «то»), при этом антецедент (то, что расположено между «если» и «то», т.е. до «то») может быть как истинным, так и ложным⁴⁹⁷. Круг был бы замкнут, если речь *муз* вдохновила Платона рассчитать «брачное число». Аристократия была бы спасена и прославляла бы своих спасителей – *муз*.

В целом эзотерический и герметический подходы разворачиваются в трех контекстах: миф, математика, эмпирический опыт. Первый контекст представлен мифами, образами видений и сновидений. Второй –

⁴⁹⁶ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. М.: «Гнозис». 1994. С. 127. – 207с.

⁴⁹⁷ Кондаков Н. И. Логический словарь. М.: Наука. 1971. С. 169. – 638 с.

математическими предложениями или предложениями, отсылающими к математическим операциям и включающими их (в средние века эту роль возьмет на себя каббала). Третий – предложениями, относящимися к социальной, физической, химической, астрономической реальности. Наличие трех контекстов определяет трехмерность эзотерического образа и модели человека и мира.

Соединение парадигм А и С можно найти в герметическом корпусе. В относящихся к искусству алхимии текстах герметического корпуса зафиксированы два подхода получения золота: технологическая добыча золота (парадигма С₁) и искусство окрашивания металлов (парадигма С₂).

Фрагмент *Corpus hermeticum* (фрагмент: СААГ, 239.3 – 246.1 = Зосима, «Конечный отчет»⁴⁹⁸) начинается с утверждения существования двух искусств добычи минералов: первое – искусство естественных минералов; второе – искусство минералов, «полученных при удобном случае». Первое – это добыча того, что сделано природой в течении долгого времени – *технологическая парадигма* (С₁), второе – это то, что сделано человеком по случаю – «своевременные минералы» – химическая парадигма (С₂). «Алхимическое золото» предполагает существование алхимической парадигмы, где С₃ = С₂ = С₁. Исторически первый подход был связан с извлечением, плавлением и обработкой руды минералов, третий – с окрашиванием металлов, получением сплавов и амальгам. Второй подход – химическое основание алхимии.

Операции добычи золота и все операции, связанные с ним (оборудование, шахты, печи, технологии и знание технологий), в период становления алхимии были монополией государства: «Что касается искусства металлов (естественных) минералов, существовала царская монополия, состоящая в том, что только жрец мог истолковать знание предков, передаваемое живым голосом

⁴⁹⁸ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 296 – 301. – 623с.

или сохраненное в стелах, и, даже обладая этим знанием, он его не применял, ибо его бы казнили»⁴⁹⁹.

Ключевым свойством идентификации цветных металлов считался цвет. До сих пор соответствующая группа металлов в химии называется «цветными металлами», к которым относятся золото и серебро. Золоту присуща естественная окраска. Этот цвет создает природа. Она окрашивает металлы естественной краской. Тайной алхимии является знание состава «естественной краски» и технологии окрашивания, что делает возможной операцию искусственного окрашивания металлов. Искусственные «краски» под государственную монополию не попадали, но и о них все же не следовало распространяться. Знание этой тайны Зосима приписывает легендарному Гермесу, утверждая, что его книга называлась «Книга естественных красок, посвященная Исидоре»⁵⁰⁰. Согласно герметическому мифу, знание естественных красок было скрыто демонами. Демоны подменили естественные краски «неестественными красками» – красителями. Ошибки алхимии понимались как ошибки в парадигме А, а не в парадигме С. Парадигма А – «знание», переданное демонами, а парадигма С отражает сложившуюся практику работы с химическими красителями. То, что проблема может быть в скрытом наличии парадигмы В, здесь не рассматривается.

Corpus hermeticum (Фрагмент: СААГ, 239.3 – 246.1 = Зосима, «Конечный отчет») приписывает ошибки в парадигме А влиянию демонов: «Существует два рода своевременных красок. Первый, род тканей, демоны, смотрящие за местом, дали каждый своему жрецу. Вот, кстати, почему их называют своевременными – потому что они действуют согласно моментам, выбранным волей самих демонов, и когда эти демоны перестают желать, они больше не

⁴⁹⁹ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 297 – 623с.

⁵⁰⁰ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 298 – 623с.

действуют. [...] Другой род современных красок – это краски подлинные и естественные»⁵⁰¹. Это различие красок можно интерпретировать как различие в окраске светом и окраске цветом.

Для получения естественной краски необходимо изгнание демонов и овладение искусством совершенствования души. «Демоны-хранители <...> задумали овладеть естественными красками <...>, чтобы люди <...> посылали им свои молитвы, призывали их и постоянно кормили жертвами. Это они и совершили. <...> Вот что они сделали. Они спрятали естественную краску и внедрили вместо нее собственную неестественную краску, и возвратили эти способы своим жрецам <...> Принеси жертвы демонам, не те (жертвы), которые им служат на пользу, которые их питают и усиливают, но те, которые их изгоняют и рассеивают <...> Действуя таким образом, ты получишь современные краски, подлинные и естественные. Действуй так до тех пор, пока ты не достигнешь совершенства души. И когда ты узнаешь, что ты стала совершенной, тогда, получив естественные краски, плюнь на материю <...> и устремись к своему роду»⁵⁰². Демоны (*парадигма А*), согласно текстам Герметического корпуса, «возвратили современные неестественные краски» жрецам (*парадигма С*) через предзнаменования и сны (*парадигма А*). «Тайна алхимии» — это тайна «краски», а не тайна «материи», иными словами, акцент сделан не на том, что окрашивается (металл), а на том, чем его окрашивают (краска). «Гермес и Демокрит <...> кратко говорили о единственной краске, а другие об этом упоминают»⁵⁰³. В герметическом корпусе алхимическое золото – результат окрашивания металла «современными естественными красками».

⁵⁰¹ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 299 – 301. – 623с.

⁵⁰² Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 299 – 301. – 623с.

⁵⁰³ СААГ, 162.3.// Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 302. – 623с.

Для того, чтобы перейти из парадигмы В в парадигму С, нужно перейти от логического и арифметического комплекса к их воплощенным формам. Это значит, что необходимо перейти от состава числа к составу материи. Если речь идет об уровнях опыта и эксперимента, то то, что ищется, должно выражаться в формуле:

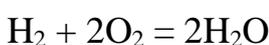
$$a + b = c.$$

Поскольку, как было зафиксировано выше, каждое число является либо простым, либо уникальным произведением простых чисел, то правая часть формулы может быть представлена единственным рядом простых множителей. Уравнение примет вид:

$$a + b = c_1 \cdot c_2 \cdot c_3 \cdot \dots \cdot c_n$$

Левая часть должна определяться уникальным набором ингредиентов веществ. Правая представляет сумму отдельных ингредиентов, левая – их соединение - вещество. Если перейти от состава числа к составу вещества, то слева будут материальные ингредиенты, а справа их соединение.

Например:



В *Corpus hermeticum* (СААГ, 239.3 – 246.1 = ЗОСИМА, «КОНЕЧНЫЙ ОТЧЕТ») Зосима говорит о красках Гермеса и замечает: «что касается самих земель, то он называет их тайным именем “пески”»⁵⁰⁴. «Земля» - материя, из которой получают конечный продукт. «Песок» – основа технологической операции.

Во-первых, из приведенных текстов следует, что алхимия есть технология окрашивания и искусство приготовления красителей. Но какое окрашивание имеют в виду алхимики? Глубинное проникновение красителя в материал – полное окрашивание. Такое окрашивание на современном химико-

⁵⁰⁴ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 299 – 301. – 623с.

технологическом языке называется молекулярным или нано окрашиванием. Окрашивание стекол, известное древним, могло быть первообразом окраски металлов. Этот подход можно, прежде всего, обнаружить в материальных артефактах, а в приведенных письменных источниках обнаруживаются его следы. Артефакты (IV в.) действительно есть. Это – «Александрийское стекло», «Золотой рубин».

Технология окраски стекла в ряде случаев предполагала нано уровень технологий. Если удастся окрасить металл на нано уровне (как стекло), останется только разница в самом материале, в его физико-химических свойствах. «Философский камень» окажется найден, и все различие сведется к «материи делания», к «камню философов». Окраска стекла наночастицами золота, как доказано современным физико-химическим анализом его исторических образцов, была выполнена во времена поздней античности (ок. IVв.). До сегодняшнего дня сохранились считанные артефакты, которые не только произведения искусства, но и свидетельства уникальных технологий. Такое стекло получило название «золотой рубин». Современное физико-химическое исследование артефактов, проведенное в России (Дубна) Дроздовым А.А. и Андреевым М.Н., позволило им сделать вывод: «Окраска стекла золотой рубин вызвана взаимодействием наночастиц золота со светом. <...> Золотым рубином называют стекло, окрашенное наночастицами золота в различные оттенки розового, красного, малинового и пурпурного цвета. Образцы стекла, содержащего наночастицы металлов, известны с поздней античности. Обособленную группу составляют изделия из глушеного стекла с дихроизмом, самый известный из которых - кубок Ликурга. <...> Кубок создан в IV в. и, по мнению авторов публикации, связан с александрийской культурой этого времени с ее интересом к благородным металлам, амальгамации и имитациям драгоценных камней. <...> Красную окраску стеклу придают металлические наночастицы сплава средним диаметром 70 нм (50-100 нм), состоящие из золота (31%), серебра (66,5%) и меди (2,5%). <...> Изготовление этой группы стекол с

дихроизмом интуитивно хочется связать с Александрией, в которой практическая алхимия достигла высокого уровня развития. Умение варить стекло, содержащее наночастицы золота и серебра, косвенно свидетельствует о знакомстве александрийских алхимиков с растворением благородных металлов в кислотах. Методики получения азотной и соляной кислот, разработка которых традиционно приписывается средневековой арабской науке, по-видимому, корнями уходит в александрийскую культуру времени поздней античности. <...> В России производство золотого рубина впервые организовал М.В. Ломоносов»⁵⁰⁵. Создание нанотехнологий окрашивания стекла металлами требовало не только печей, огня и температуры, но и *растворителей металлов*.

Выполнить операцию получения «философского камня» и «камня философов» в полном объеме для металлов удалось только науке и технологиям XX века. Как отличить золото от не-золота, от полностью его имитирующего сплава? Только совокупностью косвенных параметров. Окрашивая металлы, алхимик создает *картину (образ) золота*, а не само золото, но одновременно он создает и инструментарий, позволяющий их различать – растворители. Его золото обладает образом золота, но не обладает природой золота. Это «ряженное», «фальшивое», «видимое» золото – имитация. Но не к образу, а к материи золота стремился алхимик, он стремился имитировать природу. Он отказывается от создания искусственной имитации золота. Если окажется невозможным отличить имитацию от оригинала, то алхимический образ золота станет фактом. Это удалось понять только науке и только раскрытием структуры ядра, т.е. созданием адекватной теории, основанной на периодической системе элементов Д. И. Менделеева в парадигме «В», и созданием инструментария и технологий для ядерных реакций в парадигме «С». Химической парадигмой

⁵⁰⁵ Дроздов А.А. Андреев М.Н. Стекло «золотой рубин» – от позднеантичной нанотехнологии до рецептуры эпохи просвещения. // История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. И.Т. Касавина, Т.Д. Соколовой, А.Ю. Севальникова, А.В. Родиной, Г.Г. Кривошейной, Е.А. Баум: В 6 томах. Т. 2. [Электронный формат]. – Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2018. С. 85 – 87. – 111 с.

алхимии являлось полное (молекулярное) окрашивание стекла металлом или сплавом металлов. На основе открытия молекулярной технологии окрашивания стекол возникает алхимическая парадигма – попытка осуществить ту же операцию с металлами.

Но в контексте эзотерической «двойственности» внешнего и внутреннего и в герметическом корпусе получение «краски» не является конечной целью алхимии. Конечной целью является «совершенствование души». Андрэ-Жан Фестюжьер и другие авторы полагают, что влияние древнеегипетской религии и магии на герметический корпус текстов было очень ограниченным, если было вообще⁵⁰⁶. Однако этого нельзя утверждать об *образе Древнего Египта*. Фестюжьер говорит, что мистика герметических текстов двойная. Это различие он определил как «мистику через экстраверсию» и «мистику через интроверсию», «тогда как цель соединения с трансцендентным Богом остается с обеих сторон тождественной, а средства представляют собой два подхода не противоположные, но различающиеся»⁵⁰⁷. Мы вновь вернулись к различию эзотерического и экзотерического, но теперь внутри мистики. Теперь и «мистика экстраверсии», и «мистика интроверсии» – это две тайны, а их связь Фестюжьер определяет как «гносис», в более простой терминологии как тайну тайны тайн. Установочная типология теории мистического познания или герметического учения о «гнозисе» формулирует различие между «эзотериком» и «экзотериком» как различие между «экстравертивной» и «интровертивной» типами личности. Установочная типология «экстраверсии» и «интроверсии» была предложена Карлом Густавом Юнгом.

Она связана с астрологической символикой планет. Хуан Эдуардо Керлот считает, что отношение экстраверт – интроверт в установочной типологии

⁵⁰⁶ *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. /пер. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение. 2000. С. 421. – 528 с.

⁵⁰⁷ *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. V. Неведомый Бог и гнозис. М.: ТД Велигор. 2021. С. 21. – 458 с.

имеет психологическая проекция на личность человека образов светил Луны и Солнца. Эту символику выразил Карл Густав Юнг в работе «Архетипы коллективного бессознательного»⁵⁰⁸ (на русском языке под этим заглавием издана другая работа Карла Юнга; издание на русском языке – «Об архетипах коллективного бессознательного»⁵⁰⁹). Символы планет он объединяет с образом мага и его тени – шута, обращаясь к картам Таро. Анализируя эту работу, Керлот замечает следующее: «В то же время точка зрения Юнга, использующая профанный, интуитивный подход к арканам Таро, признает в них отражение двух различных, взаимодополняющих видов борьбы, которую ведет в своей жизни человек: (а) борьба с другими (солнечный путь), осуществляющаяся через социальное положение и призвание человека, и (б) борьба с самим собой (лунный путь), связанный с процессом индивидуации. Эти два пути соответствуют рефлексии и интуиции — практическому разуму и чистому разуму... Два эти подхода до какой-то степени соответствуют понятиям интроверсии (лунный темперамент) и экстраверсии (солнечный) — или созерцанию и действию»⁵¹⁰.

В общем Юнг предлагает не астрологическую, а антропологическую и мистическую интерпретацию образов, поэтому психологические установки экстраверсии и интроверсии Керлот воспринимает как профанацию.

⁵⁰⁸ Jung C.G. Archetypes of the Collective Unconscious. Translated from "Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten," Von den Wurzeln des Bewusstseins (Zurich: Rascher, 1954) // Jung, C. G., Adler, G., & Hull, R. F. Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9. Part 1: Archetypes of the Collective Unconscious. Princeton: Princeton University Press. 1977. P. 38. – 588p.

⁵⁰⁹ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. //Юнг К.Г. Психология бессознательного. М. 1994. С. 139 – 140. С. 175 – 315. – 336 с.

⁵¹⁰ Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book. 1994. С. 502 – 604 с.



Рис. 5. Диаграмма отношений «герметического гнозиса» по Фестюжьеру. Вертикальная временная ось – «мистика через интроверсию». Горизонтальная пространственная ось – «мистика через экстраверсию».

Фестюжьер, напротив, сакрализует понятия, придавая им мистический смысл. Когда он говорит не о противоположности, но о различии типов мистики, тем самым он задает две линии развития, пересекающиеся в одной точке. По сути, это геометрический образ двумерной системы координат. И эти координаты Фестюжьер определяет как пространство и время. Экстравертный тип мистика разворачивается в пространстве, интровертный – во времени. Отношение экстраверсии и интроверсии тем самым не противоположны, а ортогональны. Эта диаграмма представляет геометрический первообраз эзотерической и экзотерической личностей «двойного человека» и двойную парадигму алхимии.

Выводы

Эзотерические учения создают тематический миф, который трансформирует миф в легенду и символ. Легенда создает собирательный образ исторических мифологических образов богов. Следующая трансформация предполагает превращения мифа в символ, где ряд исторических образов богов Тот – Гермес – Меркурий становится переменным образом $f(x)$, где “ x ” – переменный математический символ, значениями которого выступает ряд мифологических историко-культурных репрезентаций, представленных каждым из входящих в функцию богов. Функция $f(x)$ – это функция времени. Это функция непрерывна в интервалах, определенных исторической культурой, и прерывна в точках гибели репрезентативных средств (культура, язык).

Поиск отношения между наблюдениями, измерениям, иногда вычислениями, с одной стороны, и сновидениями, видениями, мистериями, мифами и мифологическими образами, с другой стороны, составляют ядро мифо-символического подхода. Концепция даймона становится фундаментом концепции вдохновения, источником которой становится символическое осмысление мифа, что создает предпосылку интеграции эзотерического культа мистерий в герметическое понимание познания и мира.

Космогония «Поймандр» Гермеса Триждывеличайшего представляет мистическое видение. Методология текста может определяться как мистическое переживание видения. Переживание создает основу для развития *мистики видений*.

Герметизм выступает исторической синкретической парадигмой эзотерических учений, в которую инкорпорирован как дискурс эзотерических учений, так и его литературно-философский контекст. С исторической точки зрения, основание парадигмы эзотерических учений зафиксировано в «герметическом корпусе». На основе анализа текста, свидетельств и исследований герметического корпуса установлено, что Гермес Триждывеличайший есть инвариант класса «трех Гермесов»: Гермес I, Гермес II, Гермес III. Гермес I – автор мифов и космогонических видений, Гермес II – основатель письма и счета, Гермес III – основатель искусства врачевания и химии. Инварианту «Трех Гермесов» соответствует историческое формирование трехуровневой модели познания. Первый уровень представлен космогоническим видением «Поймандра» и антропогенезом «Корэ косму», второй – концептуально-образный уровень - представлен текстом «Изумрудной скрижали», постулирующим в качестве основы гносеологического процесса принцип подобия, третий уровень – эмпирический и экспериментальный - представлен не только во фрагментах герметического корпуса, относящихся к магии, но и в артефактах античной культуры начала первого тысячелетия. В свою очередь, каждому из «трех Гермесов» соответствует своя гносеологическая парадигма. Первый

уровень («парадигма А») – уровень мифологии, теологии, видений и откровений; второй («парадигма В») – платонической философии, геометрии, математики, астрологии; третий («парадигма С») – уровень эзотерических практик колдовства и эмпирических наук, химии и астрономии, а также древних технологических операций производства металлов, стекла и красителей. Об этом свидетельствуют не только анализ герметического корпуса, но и современное физико-химическое изучение артефактов александрийского стекла. Будучи синкретической парадигмой, герметизм в качестве первообраза включает элементы иррациональности и рациональности, а также переход первых во вторые. Это значит, что герметическая гносеология требует не просто интроспекции, а культурной и даже структурной регрессии в прошлое в процессе познания. В герметизме сакральным ядром является история и легенда о «Трех Гермесах». Когнитивной и научной периферией является самосознание и деятельность человека – адепта учения.

Глава III. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ И ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

§1. Герметицизм и эзотерицизм в Средние века

Антуан Февр для характеристики процесса развития герметизма в Средние века разрабатывает введенный ранее Мортонем Блумфилдом (1913 - 1987) термин «герметицизм» и вводит термин «эзотерицизм». Б.К. Двинянинов замечает, что в российском религиоведении сложилось непонимание данной терминологии благодаря традиции перевода. Оба термина были переданы на русском языке как «герметизм» и «эзотеризм»⁵¹¹. Прежде всего, Февр констатирует, с одной стороны, что герметизм поздней античности в Средние века практически сведен к алхимии. С другой стороны, он включил в себя помимо герметизма другие традиции из широкого поля западного эзотерицизма.

Антуан Февр определял западный эзотерицизм как «форму мысли», которую можно распознать по наличию четырех характеристик у мыслителя, рассуждения или текста, считает Мэтью Диллон (Matthew Dillon). Первая характеристика – корреспонденция: существуют символические и реальные соответствия между различными уровнями физической реальности, исторической реальности и невидимой или божественной реальности. Хотя Диллон пишет о “correspondences” (соответствиях), он имеет в виду прямое значение термина «корреспонденции» (обмены письмами), но лучше говорить о корреляции. Вторая характеристика – «живая природа». «Природа здесь не просто набор физических явлений, но природа, видимая, познаваемая и переживаемая как по существу живая во всех ее частях»⁵¹². Третья характеристика – воображение. «Февр четко отличает понятие “воображение” от области “фантазии”

⁵¹¹ Двинянинов Б.К. Герметизм и герметицизм. // Эбелинг Ф. Тайная история Гермеса Трисмегиста: герметизм с древности до наших дней. /Пер. с нем. и англ. А.Р. Двиняниновой/. СПб: Издательство РХГА. 2020. С. 29 – 30. С. 7 – 40. – 462 с.

⁵¹² Encyclopedia of psychology and religion. (Editor David A. Leeming) New York. Heidelberg. Dordrecht. London: Springer. 2014. P. 605 - 606. – 1966 p.

или простой игры разума в форме образов. Воображение здесь, скорее, является “органом души”, который позволяет людям вступать в визионерские отношения с ангелами и демонами, населяющими *mundus imaginalis*, находящимся между физическим и духовным мирами»⁵¹³. Четвертая характеристика – опыт трансмутации. «Февр использует эту характеристику, чтобы отделить истинный эзотеризм от простой спекулятивной философии. Трансмутация состоит из формы просветляющего знания, или гнозиса, который ведет ко второму рождению»⁵¹⁴. Именно третья и четвертая выделенные характеристики объединили «Парадигму А» герметизма с теургией (общение с ангелами) и готией (общение с демонами) Средних веков, с искусством и практиками нигромантии и некромантии.

Парадигма А: нигромантия, некромантия, нигромантия

В Средние века, как замечает Ричард Кикхефер, термин «некромантия» употребляется как синоним термина «нигромантия» или «никромантия» («черная магия»), последняя «в буквальном переводе – “черное прорицание”»⁵¹⁵ (от лат. *nigro* - быть чёрным, алх. – делать чёрным, совр. псих. – спуск в темноту). Маффео Пуансо в своей «Полной энциклопедии магии» проводит различие между некромантией и никромантией, определяя некромантию как «искусство оживления мертвых»⁵¹⁶, а «никромантию» как искусство вызывания демонов. Однако и первое, и второе он считает искусством ведьм. Оценивая эту практику, Корнелий Агриппа (1486 – 1535) полагал, что «первые

⁵¹³ Encyclopedia of psychology and religion. (Editor David A. Leeming) New York. Heidelberg. Dordrecht. London: Springer. 2014. P. 605 - 606. – 1966 p.

⁵¹⁴ Encyclopedia of psychology and religion. (Editor David A. Leeming) New York. Heidelberg. Dordrecht. London: Springer. 2014. P. 605 - 606. – 1966 p.

⁵¹⁵ Кикхефер Р. Власть над жизнью и смертью. С. 362 – 373. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 362. – 382 с.

⁵¹⁶ Пуансо М. Полная энциклопедия магии, оккультизма, гадания и ясновидения. (Под ред. Малевина Л.И. Пер. с англ. Ленюк О.Н. Чуняева Н.Ю.) М.: Рипол Классик. 2005. С. 435. – 764 с.

(некроманты – В.В.) не совершают преступления столь богопротивного как эти, но все же и они навлекают на себя очевидную опасность»⁵¹⁷.

Насколько тонка грань между первым и вторым призываниями (призыванием мертвых и призыванием демонов), видно из рассуждения Агриппы о волшебнице из Аэндоре, которая, согласно библейскому повествованию, призвала умершего пророка Самуила по просьбе царя Саула (I Цар. 28; 7 – 14). Рассуждая на эту тему, Агриппа замечает: «Так в Книгах Царств, мы читаем о женщине, которая вызвала душу пророка Самуила, хотя многие утверждают, что это была не душа пророка, а злой дух, принявший ее облик»⁵¹⁸. Первичное понимание некромантии, следовательно, заключается в вызывании духов умерших или в другом варианте, как, например, в «Одиссее» Гомера, в путешествии ко входу в подземный мир для бесед с ними. Второе понимание некромантии как заклинания демонов более позднее, позднеантичное и средневековое. Оно, собственно, и представляет никро- или нигромантию. Если перейти от этимологии слов к различию в терминах, то можно установить, что в их ряду не два, а три значения. Некромантия – искусство общения с мертвыми; нигромантия – искусство вызывания демонов (черная магия или гоэтия); никромантия – искусство, соединяющее первое и второе, искусство нисхождения в мир мертвых или проникновения демона в мир живых. Орфей, спускаясь за Эвридикой в мир мертвых, вступает в общение с демоном ада. В Средние века верили, что практика никромантии включала использование умершего, его тела или частей (например, черепа) в качестве проводника в мир демонов, и, наоборот, демон мог использовать тело умершего или принимать его видимую форму для вхождения в мир живых или для общения с живыми. В Средние века эта история становится ядром легенды о Фаусте.

⁵¹⁷ *Агриппа Корнелий*. О гоэтии и некромантии. (Из трактата Генриха Корнелия Агриппы «О тщете наук»). С. 374 - 379 // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 375. – 382 с.

⁵¹⁸ *Агриппа Корнелий*. О гоэтии и некромантии. (Из трактата Генриха Корнелия Агриппы «О тщете наук»). // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 378. С. 374 - 379. – 382 с.

Указывая на античные истоки подобной практики, Огден приводит в работе исторический фрагмент, который, возможно, трактует несколько прямолинейно. «Адмет – царь фессалийских Фер, тоскует по своей мертвой жене. Он говорит, что он поручит своим мастерам (мастера – *tektones*, плотники, которые предполагают, что материалом будет дерево) создать ее образ, который он положит извне в свою постель и обнимет. Он приглашает ее призрак навеситить его в его снах ночью»⁵¹⁹. Последнее, что он видит перед сном, – это образ своей жены, который материализуется во сне. Созерцание образа становится побудительным мотивом сновидения. Действия, совершаемые с этим образом перед сном, – это некромантический ритуал. В терминологии Фестюжьера это «мистика интроверта», основанная на созерцании прошлого, и через образ продолжение прошлого в сновидении.

Значение слова «*tektones*» не совсем точно передается Огденом как профессия плотника. Дворецкий⁵²⁰ и Поповы⁵²¹ приводят согласованный ряд значений слова «*tektones*», который относится к специальностям зодчества – кровельщика, штукатурка, белильщика. В приведенной цитате, скорее, речь идет не о статуе из дерева, которую изготовят плотники, а о пологе (потолке) кровати, на котором будет создано изображение. Через образ умершая жена входит в сновидение. Образ становится входом из мира мертвых в сновидения живых. Слово «*tectus*» имеет так же значение «*occultus* (тайный) как *tectus* (скрытый)»⁵²².

Важный вопрос, о том, как сами души умерших относились к вызыванию - положительно или отрицательно - однозначно не решен. Литературные свидетельства представляют как положительную, так и в отрицательную реакции духов умерших на вызывание. Однако, по верному замечанию,

⁵¹⁹ *Ogden D.* Greek and Roman necromancy. UK: Princeton Univesity Press. 2001. P. 187. – 313 p.

⁵²⁰ *Дворецкий И. Х.* Латинско – русский словарь. М.: Русски й язык. 1976. С. 1000. – 1096 с.

⁵²¹ *Поповы А. и В.* Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дьятель». Т.2. Не указан. С. 912. – 1136 с.

⁵²² *Дворецкий И. Х.* Латинско – русский словарь. М.: Русски й язык. 1976. С. 1000. – 1096 с.

высказанному Даниэлом Огденом в классической работе, посвященной греческой и римской некромантии, «обе эти реакции на вызывание порождали определенные проблемы, и существовали особые методы, позволяющие с ними справиться»⁵²³.

Негативная реакция духов умерших встречается часто. За ней стоит представление о том, что «некромантические обряды тревожат духов, уже обретших покой или сильно привязавшихся к загробному миру»⁵²⁴. В библейском рассказе о царе Сауле вызванный дух пророка Самуила обратился к нему со словами: «И сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел?» (I Цар. 28; 7 – 15). Само обращение Саула к волшебнице запрещено законом Моисея: «Не обращайтесь к вызывающим мертвых, и к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них» (Лев. 19, 31). Саул будет наказан смертью своих потомков и погибнет сам. Пророк Самуил предсказывает: «завтра ты и сыны твои будете со мною, и стан Израильский предаст Господь в руки Филистимлян» (I Цар. 28, 18). Реакция Самуила на вызов негативная. Итальянский художник XVII века Бернардо Каваллино (1616-1656) в картине «Саул и тень Самуила» (1650 – 1656) передает трагизм ситуации изображением фигур: побеспокоенного, гневного и беспощадного в своем предсказании Самуила и статичного, покорного, просящего Саула. Самуил на картине как бы порывается уйти в дверь, из которой льется свет⁵²⁵.

Для героя или некроманта положительная реакция духа была не менее опасной, чем отрицательная. В положительном случае он рисковал тем, что духи могут утянуть его за собой в царство мертвых. И важнейшим условием здесь выступало то, что некромант не должен был встретиться с ними

⁵²³ Огден Д. Традиционные обряды эвокации. С. 305 – 361. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 341. – 382 с.

⁵²⁴ Огден Д. Традиционные обряды эвокации. С. 305 – 361. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 345. – 382 с.

⁵²⁵ Батистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. Энциклопедия искусства. М.: Омега. 2007. С. 184 – 185 – 384 с.

взглядом. Поэтому прорицатели-некроманты часто были слепыми. Агриппа, по-видимому, склоняется к мысли, что положительную реакцию на вызывание проявляют «неуспокоенные души», «сырой и беспокойный дух, продолжает блуждать в окрестностях своего трупа, словно его влечет некое с ним родство»⁵²⁶. Однако влекущая привязанность, возникшая при жизни («манящая душу» – Агриппа), может быть не только к телу или к другому человеку, но и к определенному месту или к такому месту, которое «само сродни преисподней и пригодно для наказания и очищения душ»⁵²⁷. Более того, продолжает он, сам умерший может «ожить, благодаря сильному импульсу, например, материнскому порыву»⁵²⁸. Благодаря этой «привязанности, манящей души», в литературе мы находим свидетельства, когда мужа вызывали жен, мужчины любовниц, жены мужей и т.п.

К «неуспокоенным душам» Агриппа относил тех, кто насильно был вырван из жизни (убит), не захоронен или захоронен неправильно (в нечистом месте). К ним же примыкают те, кто умер в результате эпидемий. Этим объясняется его свидетельство о том, «что при эпидемиях чумы, многие из тех, кого несли на кладбище хоронить, вдруг оживали»⁵²⁹. Иными словами, Агриппа считает, что сильная эмоциональная реакция на смерть (особенно на безвременную смерть) включает эмоциональное переживание и волевой импульс вернуть человека к жизни. В результате этого «порыва» человек может ожить. В этом скрыто своеобразное понимание отношения психологического и исторического, а именно: магическое безумное понимание единства исторического, психологического (волевого и эмоционального) и физиологического. В

⁵²⁶ *Агриппа Корнелий*. О способах, которые маги и некроманты полагают пригодными для вызывания душ умерших. (Из трактата Генриха Корнелия Агриппы «О тайной философии»). С. 369 - 373 // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 369. – 382 с.

⁵²⁷ Там же, С. 370.

⁵²⁸ *Агриппа Неттесгеймский*. О тайной философии. С. 96 – 309 с. // Книга магов. Санкт-Петербург: Амфора. 2009. С. 265. – 314 с.

⁵²⁹ *Агриппа Неттесгеймский*. О тайной философии. С. 96 – 309 с. // Книга магов. Санкт-Петербург: Амфора. 2009. С. 265. – 314 с.

этом порыве человек, стремится не компенсировать утрату, а восстановить и вернуть утраченное. *Он хочет вернуть время.* Это крайняя манифестация его свободы, в которой он стремится перекроить границы мира, включив в него то, что исчезло.

Говоря о нигромантии как о демонической магии, прежде всего, следует различать слово, термин, практику или искусство, текст и книгу «Гозэтии». Слово «гозэтия» происходит от греческого γοητεία, означающего чародейство или колдовство. Родственное ему слово в греческом γοήτη – «плачущий», «рыдающий». Однако существуют и другие этимологические гипотезы. Слово «гозэтия» происходит от франц. «goety, gooty» – чернокнижник (итал. goezia – волшебство с призыванием злых духов)⁵³⁰. Заклинания темных искусств в Средние века объединялись в сборники – гримуары (фр. grimoire – черная, волшебная книга; тарабарщина, бестолковщина)⁵³¹. Это различие этимологий проясняет различие между гозэтией и гримуаром. Они относятся к разным эзотерическим парадигмам. Аналогично выделению, проведенному выше. герметических парадигм А, В и С в Средневековье можно выделить эзотерические парадигмы. В первой этимологии акцент сделан на дословесном выражении эмоций, поскольку сами по себе рыдания, плачь, завывания словами не являются, но являются компонентами речи. Этот аспект смысла позволил Станисласу де Гуайта обозначить практики и доктрину гозэтии как «обожествленный сенсуализм»⁵³². Эмоциональный компонент речи способен выполнять коммуникативную функцию – вызвать отклик слушающего, пробудить сочувствие. Если имена считать элементами предложений, то речевые компоненты выполняют связующую функцию не обязательно посредством имен. В

⁵³⁰ Поповы А. и В. Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дьятель». Т.1. Не указан. С. 946. – 1136 с.

⁵³¹ Поповы А. и В. Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дьятель». Т.1. Не указан. С. 963. – 1136 с.

⁵³² Гуайта С., де. Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. (Пер. с франц. Нугатова В.) М.: Ланселот. Т. 1. 2004. С. 407. – 544 с.

сценической речи актера просят не только произнести слова, но изобразить определенное эмоциональное состояние, что, например, в тексте речи, предназначенной для исполнения со сцены, указывается ремаркой, стоящей в скобках рядом с произносимым словом: «слово (всхлип), слово (всхлип)». Если элементом предложения считать слово, то «всхлип» элементом предложения не является, но является либо отдельным компонентом предложения, либо целым предложением (как имя или междометие). Он может быть речевым, мимическим и даже изобразительным (нарисованным). В последнем случае можно говорить об имитации эмоции и соединении эмоции и имитации. Имитация эмоции может вызывать эмоциональный отклик, не включающий имитативный компонент. «Обожествленный сенсуализм» приписывает сакральный компонент эмоциям, которым соответствует образная форма выражения. «Обожествленный сенсуализм» в Средневековье принимает демоническую форму любви к демону суккубу. Суккуб – демон, подобный женщине, инкуб – демон, подобный мужчине.

Во второй этимологии акцентируется отсутствие значения слов и смысла предложений в речи мага. В первом случае речевые компоненты передают смысл эмоционального состояния человека, во втором случае смысл скрыт лексической и грамматической формами. В первом случае эмоциональный компонент стоит на первом месте, а рациональный либо отсутствует, либо вторичен. Вторая форма использует слова, которым придается сакральное значение. Этими словами в средневековой магии стали имена Бога, ангелов и демонов.

В I веке н.э. Аполлония Тианского судили по обвинению в чудотворстве при помощи демонов. Филострат, написавший его апологию, говорит, что Аполлоний на суде, обращаясь к императору Домициану, призывал отличать гоэта от мага (в русском переводе ворожеи от волхва⁵³³). К последнему стал

⁵³³ Филострат Ф. Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука. 1985. С. 174 – 175. – 328 с.

применяться термин теург. Теургия упоминается в докритическом эзотерическом издании Уильямом Уинном Уэсткоттом (1848 - 1925) текста «Халдейских оракулов» (текст II в. н.э., известный лишь по цитатам, рассеянным в различных источниках): «Не по дороге теургу со стадом, судьбе обреченным» (185)⁵³⁴. В статье, посвященной работе Фестюжьера о теологии и теургии Прокла Диадоха (412 - 485), Владимир Ткаченко-Гильдебрандт приводит исторические свидетельства из греческого словаря Суды (X в.) о происхождении «Халдейских оракулов» относительно авторства текста. Происхождение текста идет от двух Юлианов - от Юлиана Халдея и его сына Юлиана Теурга. Первый написал сочинение о демонах, второй - о теургии. Тем самым различаются два понятия - маг и теург. «Понятие “халдей” в то и более поздние времена относилось всегда к магу»⁵³⁵. Понятие теургии разработал Ямвлих (ок. 242 – 306 гг.) в «О египетских мистериях»⁵³⁶. Термин «гоэтия» оказался связанным с колдовством, ворожбой, демонологией, а термин «теургия» - с Богом, ангелами и ангелологией. В современном критическом издании «Халдейских оракулов» вместо имени теург употребляется имя «искатели Бога»⁵³⁷.

В книге «Исход» сказано: «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх. 22:18). Как замечает специалист в области истории религии Средневековья Генри А. Келли, Св. Иероним в своем латинском переводе этого места Библии употребляет слово «maleficus», в то время как оно в «греческой Септуагинте звучит как pharmakos (“аптекарь”). Maleficus (дословно malefactor, то есть “делающий зло”) стало общим термином для всех практиковавших магию или

⁵³⁴ Халдейские оракулы. //А. Кроули. Восемь лекций по йоге. М.: Изд-во «Ганга». 2009. С. 252 (185). – 288 с.

⁵³⁵ Ткаченко-Гильдебрандт В. Перерастая тень иного имени. // Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. VI. Теология и теургия Прокла Диадоха. М.: ТД Велигор. 2021. С. 13. С. 4468 – 486. – 488 с.

⁵³⁶ См.: Ямвлих. О египетских мистериях. М.: Алетейа. 2004. – 208 с.

⁵³⁷ Халдейские оракулы. /пер. и коммент. А.П. Большакова. // Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. VI. Теология и теургия Прокла Диадоха. М.: ТД Велигор. 2021. С. 477. С. 4 – 45. – 488 с.

занимавшихся предсказаниями»⁵³⁸. В «Дагестах» Юстиниана осуждение магов объединено с осуждением «математиков» («De Maleficis et Mathematicis»), которые противопоставлялись «геометрам», возможно, под «математиками» понимались предсказатели – астрологи⁵³⁹.

Блаженный Августин (354—430) попытался отделить чудеса от магии, заявляя, что чудеса Иисуса совершались «силой простой, соединенной с благочестивым упованием веры, а не волхвованиями и прорицаниями, составленными по правилам науки, измышленной нечестивым любопытством, — науки, известной или под именем магии, или под более мерзким названием гоэтии, или под названием более почетным — теургии» («О Граде Божиим», IX)⁵⁴⁰. В Средние века понимание гоэтии и теургии были сближены и объединены. О том, что вся магия без исключения совершается при помощи дьявола, впервые заявил Гинкмар, архиепископ Реймса (ок. 806 — 882). Однако магия не квалифицировалась как «ересь». В декретории папы Александра IV (1254 - 1261) говорится: «Инквизиторам, назначенным Апостольским Престолам специально против чумы ереси, не следует вмешиваться в дела, касающиеся прорицаний и колдовства, если только они не имеют очевидной связи с ересью»⁵⁴¹. Однако 5 декабря 1484 году папа Иннокентий VIII выпустил буллу «Summis desiderantes...» («С величайшим рвением...»), в которой объявил всякие занятия магией и колдовством еретическими, они стали проходить по ведомству инквизиции. Как замечают исследователи развития этого исторического процесса: «Изначально инквизиторы имели право действовать только в епархиях Майнца, Кельна, Трира, Зальцбурга и Бремена. Однако всего три года спустя вышел в свет «Молот ведьм»⁵⁴² («Malleus Maleficarum», 1487) Генриха

⁵³⁸ Келли Г.А. Сатана. Биография. М.: Весь мир. 2011. С. 257. – 328с.

⁵³⁹ Келли Г.А. Сатана. Биография. М.: Весь мир. 2011. С. 258. – 328с.

⁵⁴⁰ Цит по: Скиннер Ст. Ранкайн Д. «Книга злых духов или Гоэтия»: происхождение и история С. 15 – 62. //Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 27 – 28. – 382 с.

⁵⁴¹ Цит по: Келли Г.А. Сатана. Биография. М.: Весь мир. 2011. С. 262. – 328с.

⁵⁴² Скиннер Ст. Ранкайн Д. «Книга злых духов или Гоэтия»: происхождение и история С. 15 – 62. //Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 30. – 382 с.

Крамера и Якоба Шпренгера. Из заглавия следует, что слово «ворожейи» из книги «Исход» авторами было прочитано как существительное женского рода, на что указывает Г.А. Келли⁵⁴³. Преследования приобретали европейские масштабы и политическое значение. По обвинению в колдовстве под суд попадали не только женщины, но и мужчины и даже епископы и папы (Папа Бонифаций VIII)⁵⁴⁴. В колдовстве подозревали также всех занимавшихся астрономией и медициной.

Практики заклинания демонов уходят корнями в древние культуры. Гэтия имеет дело с практиками, приписываемые библейскому царю Соломону. Библейские легенды о царе Соломоне сделали его протообразом субъекта демонической магии Средневековья. Эти истории, в свою очередь, в Средние века стали материалами легенд. В средневековых историях Царь Соломон (правивший в 977—927 гг. - до н.э.) предстал в образе могущественного мага.

Наиболее ранним письменным источником искусства гэтии Средневековья является «Завещание Соломона» – текст, известный на сирийском и арабском языках и датируемый XV – XVII вв., однако его фрагменты могут восходить к I – IV вв. и даже к I в. до н.э. В гримуаре описывается история подчинения царем Соломоном демонов, посредством полученного им от архангела Михаила кольца с печатью⁵⁴⁵. Основным сюжетом является дарованная Соломону от Бога способность вызывать, допрашивать и подчинять демонов, привлекать их способности (обтесывать камни) для строительства Иерусалимского Храма. Этот сюжет встречается во многих христианских, иудейских и мусульманских источниках средневековья, приобретая подробности о том, что Соломон мог допросить вызванного демона, связать и заточить его в темницу или в кувшин с водой. Кольцо Соломона парализовало волю вызванных им

⁵⁴³ Келли Г.А. Сатана. Биография. М.: Весь мир. 2011. С. 264. – 328с.

⁵⁴⁴ См.: Горелов Н. Кто и как судил колдунов и ведьм. С. 341 – 362. // Колдовство в средние века. Подлинная история магии. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 2009. С. 355. – 432 с.

⁵⁴⁵ Завещание Соломона (Пер. Клебановой Н.) С. 49. // Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клебанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. С. 13 – 49. – 574 с.

демонов. Вокруг этого сюжета и складываются тексты и искусство Гэтии.

Согласно «Завещанию» Соломон не справился со сладострастием, возлюбив «дочь человеческую», и ради обладания ею поклонился другим богам: «И тогда я, жалкий человек, последовал всем советам, и слава Бога совершенно покинула меня; и дух мой померк, и я стал забавой для идолов и демонов. Поэтому я и написал это Завещание, и если вы получите все, что (имел я), то сможете внимательнее отнестись к последним событиям, чем к первым. Так что вы можете снискать благосклонность навсегда и во веки веков. Амен».⁵⁴⁶ В этой истории, как считает де Гуайта, выражена «Доктрина Гримуара», которая встречается во всех дохристианских мистических системах: «Это подмена активного принципа пассивным и вытекающее отсюда предпочтение страсти рассудку»⁵⁴⁷.

Страсть – эмоционально-аффективный импульс, переживание и состояние. Предмет страсти предстает как навязчивый образ или идея, порождая видения и сновидения. Для достижения предмета страсти требовалось объединить воображаемое с реальным. Предметом страсти становились эротические фантазии, власть и золото (богатство). Демоническая магия Средневековья стала практикой, которая делала предмет страсти достижимым. Легенда материализовалась, меняя своих героев, в деятельности магов Средневековья и Возрождения, которые были историческими персонажами. Творцом всего средневекового магического искусства по свидетельствам некоторых средневековых авторов был не библейский царь Соломон, а живший в XII веке маг Соломон, который оставил ученика Тоза Грека, преемником которого, в свою очередь, стал автор «Заклятой книги» Гонорий Фиванский.

⁵⁴⁶ Завещание Соломона. (Пер. Клебановой Н.) С. 49. // Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. С. 13 – 49. – 574 с.

⁵⁴⁷ *Гуайта С., де.* Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. (Пер. с франц. Нугатова В.) М.: Ланселот. Т. 1. 2004. С. 407. – 544 с.

В общих чертах легенда о царе Соломоне воплотилась в литературной легенде о докторе Фаусте. До XVII – XVIII веков существовал Иоганн Фауст из легенд, рассказов, свидетельств и литературных произведений. В XVII – XVIII вв. появляются колдовские книги д-ра Фауста. В немецкой версии д-р Фауст – ученый, который постепенно пристрастился к колдовству. «Но однажды Фауст позавидовал мошеннику и убил его, и это стало тяжелым преступлением “продавшего душу»" ученого»⁵⁴⁸. Легендарного Фауста в драме Кристофера Марло погубила страсть к женщине, равно как страсть к иноземке сыграла роковую роль и в легенде о царе Соломоне. Но если Соломон возлюбил земную женщину, то легендарный доктор Фауст увлекся образом Елены Троянской – умершей женщины, которая по средневековым поверьям стала демоном. Исторический Фауст, как можно судить по его текстам, имел другую основную страсть – богатство и золото, для обладания которыми вступил в отношения с демонами.⁵⁴⁹ Кристофер Марло за основу взял легенду, а не исторический прототип, который, согласно немецким источникам, существовал.

В доктрине «Халдейских оракулов» закреплена двойной нарратив, но один дискурс - нарратив мага (халдея) и нарратив теурга (искателя бога). Эта структура, с одной стороны, отсылает к эзотерическому дискурсу «двойного» человека, с другой стороны, утверждает противопоставление чувственного и умопостигаемого, разумного и аффективного, демонического и ангельского порядков мира и человека. Это противопоставление закрепляется в структуре текста главного гримуара Средних веков – «Лемегетона» или «Малого ключа Соломона».

Текст под названием «Лемегетон», который известен также под вторым именем «Малый ключ Соломона», состоит из пяти частей, первая из которых

⁵⁴⁸ Келли Г.А. Сатана. Биография. М.: Весь мир. 2011. С. 269. – 328с.

⁵⁴⁹ Иоганн Фауст. Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 1. Магия естественная и противоестественная. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 272 с.; Иоганн Фауст. Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 2. Гримуары великого чернокнижника. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 336 с.

названа «Гозтия», вторая – «Теургия – Гозтия», третья и четвертая – *Ars Paulina* (Искусство Павла), *Ars Almadel Solomonis* (Искусство Альмаделя), пятая – *Ars Notaria* (Искусство Письмен). Существует несколько списков текстов «Лемегетона», расхождения между которыми незначительно⁵⁵⁰. Первые четыре книги образуют восхождение от зла к благу, от демонов к ангелам: «Гозтия вызывание демонов, обитателей ада, Теургия – Гозтия – работа с условно и добрыми, и злыми духами, Паулина – описание и вызывание ангелов дней и часов, а также зодиакальных ангелов, Алмадель – общение с ангелами четырех высот мира или времен года»⁵⁵¹. Что означает само слово «Лемегетон», давшее название всей рукописи, неизвестно. Переводчик и комментатор средневековых гримуаров И.В. Харун, исследуя текст *Summa Sacrae Magicae*⁵⁵² (Свод священной магии, 1346) Беренгария Ганелла, приходит к выводу, что название текста «*Lemegeton*» происходит от искажения французского «*De imago*» – «Об образах (духов)»⁵⁵³.

Уже второе название «Лемегетона» как «Малый ключ Соломона» подсказывает, что авторство текста приписывается Соломону (977 – 927 до н.э.). Скиннер и Ранкайн замечают: «Во многих источниках – христианских, иудейских и мусульманских – встречаются предания о дарованной Соломону способности вызывать и подчинять демонов. <...> Кому Соломон передал свои знания? Обычно его наследниками называют четырех магов – Фортуната, Елезара, Макара и Тоза Грека (*Toz Grecus*)»⁵⁵⁴. Оуэн Дэвис, исследуя гримуар XVII века, пересказывает историю, как Тоз Грек нашел книгу, которую

⁵⁵⁰ Гозтия. С предисловием и комментариями Алистера Кроули. М.: Изд-во «Ганга». 2009. С. 35 – 36.64 – 67. – 224 с.

⁵⁵¹ Искусство Алмадель Соломона. СПб: Академия исследований культуры. 2018. С. 5 – 68 с.

⁵⁵² Ганелл Беренгарий. Свод священной магии. Книга первая и вторая. (пер. с лат. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. – 316 с.

⁵⁵³ Ганелл Беренгарий. Свод священной магии. Книга первая и вторая. (пер. с лат. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. С. 5. – 316 с.

⁵⁵⁴ Скиннер Ст. Ранкайн Д. «Книга злых духов или Гозтия»: происхождение и история С. 15 – 62. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 16. – 382 с.

Соломон записал для своего сына Ровоама, но не смог понять ее, пока ангел не открыл ему ее тайны⁵⁵⁵. Лин Торндайк, идентифицируя Тоза Грека и его книги, приходит к выводу: «Тоц (Тос или Toz) Грек есть не кто иной, как греческий эквивалент египетского бога Тота; иными словами, это сам Гермес Трисмегист»⁵⁵⁶. Герметизм в Средние Века происходит, следовательно, от царя Соломона, сына Давида.

Влияние герметизма на Средние века шло и через арабские источники, главным из которых был «Пикатрикс» (965-970 г.). Духи, которых требуется привлечь для успешной операции, — это астральные духи планет. Это открывается Гермесу в сновидении⁵⁵⁷. «Пикатрикс» ориентировал своих последователей на соединение демонологии и ангелологии с астрологией, что отразилось в гримуаре Петра Абанского.

«Гептамерон (Семь дней) или Магические элементы»⁵⁵⁸, «гримуар, приписываемый Петру Абанскому (Пьетро д'Абано, 1250—1316), — источник основных заклинаний и некоторых методов “Гоэтии”. “Гептамерон” был опубликован в 1485 году. Кроме того, в своем астрономическом трактате “Толкователь”, завершеном в 1310 году, д'Абано перечисляет несколько гримуаров и в том числе «Ключ [Соломона]»⁵⁵⁹. Промежуточным источником между «Гептамероном» и «Гоэтией» послужила «Стеганография» (1500) Тритемия (1426 – ум. 1516). Тритемий упоминает о некоем «ключе» д'Абано. Абано дважды представлял перед судом инквизиции, оба раза по обвинению в колдовстве, и это еще одна из причин, по которой его авторство «Гептамерона» у

⁵⁵⁵ Дэвис О. Гримуары: история магических книг. М.: Гарпократ. 2014. С. 27. – 490 с.

⁵⁵⁶ Торндайк Л. История магии и экспериментальной науки. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 554. С. 542 – 555. – 623 с.

⁵⁵⁷ Пикатрикс. Н. Новгород: Изд-во А.Г. Москвичев. 2015. С. 202-205 – 432 с.

⁵⁵⁸ Пьетро де Абано. Гептамерон или Магические элементы. // Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. С. 345 – 381. – 574 с.

⁵⁵⁹ Скиннер Ст. Ранкайн Д. «Книга злых духов или Гоэтия»: происхождение и история С. 15 – 62. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 30. – 382 с.

современных исследователей практически не вызывает сомнений. Представляют интерес рекомендации д' Абано по созданию магического круга. Виды кругов изменяются в зависимости от времени. Он пишет: «Виды Кругов не всегда одни и те же, они изменяются в зависимости от чина вызываемых Духов, их места, времени, дней и часов. При создании Круга нужно учитывать время года, день и час, когда вы это делаете»⁵⁶⁰. Магический круг состоит из трех концентрических колец и центрального круга. Вся фигура разделена двумя диаметрами, образующими крест. Средний, описанный более подробно и давший название всей работе, включает временные параметры, дальний от центра организован пространственно, включает ориентацию по сторонам света, центральный относится к вневременным сущностям, он включает имена Бога и четыре креста, в центральном круге на Востоке пишется греческая буква Альфа, на Западе – Омега. Это греческое имя Бога, встречающееся в Откровении. («Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель». Откр. 1; 8). Он означает «начало и конец». Это подсказывает принцип организации магического круга. При его создании используется логограмматическое и буквенно-фонетическое письмо. Выражение «альфа и омега» (буквенно фонетический способ записи) в Средние века записывалось как «А + Ω», т.е. включало логограмматический элемент. Эту форму записи можно встретить в известном алхимическом труде Абрахама фон Франкенберга (1593 – 1652) «Рафаэль или Ангел – Целитель» (1729)⁵⁶¹. Неразделенный круг представляет логограмму непроизносимого имени Бога. Тем не менее она может быть фонетизирована, через фонему «О». Первоначально она представляет маркер звательного падежа. Грамматизация фонемы приводит к ее использованию в качестве формы обращения к стоящему выше

⁵⁶⁰ *Пьетро де Абано. Гептамерон или Магические элементы. // Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. С. 345 – 346. – 574 с.*

⁵⁶¹ *Франкенберг А. фон. Рафаэль или Ангел – Целитель. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. С. 129. – 224 с.*

в иерархической лестнице. Издатель и комментатор текста «Мюнхенской демонической магии» (CLM 849, предположительно XV в.) Арафель Вирр, замечает, что в магических текстах как правило используются имена Бога семитского происхождения, но встречаются и греческие, в частности имя «θεός, ὁ θεός (лат. Theos)» с вариантами написания «Theos, Otheos, Otheon»: «Буква “о” (омикрон) иногда предшествующая слову, – это определенный артикль единственного числа мужского рода в именительном падеже. <...> Поэтому в текстах “о Theos” означает “этот Бог”, “тот самый Бог”»⁵⁶². Вариантом прочтения может быть «мой Бог». Магический круг – двойной круг, в который по кругу вписываются имена Бога. Варианты прочтения: «Мой Бог по имени ...».

Анализируя творчество Тритемия и его роль в создании Гоеэтии, Скиннер Ст. и Ранкайн Д. приходят к выводу: «Можно с уверенностью утверждать, что все пять частей этой книги уже существовали к 1500 году, были известны Тритемию и имелись в его библиотеке в Шпонгейме. Более того, не исключено, что две из них написал он сам. Ключевая работа, упомянутая Тритемием в трактате “Antipalus” (1508), называется “О составлении имен и знаков злых духов”. Сама эта книга утрачена, но из ее латинского названия («Liber Malorum Spirituum.....») со всей очевидностью явствует, что она, скорее всего, послужила источником не только имен, но и печатей 72 злых духов “Гоеэтии». «Гоеэтия” в версии доктора Радда (в отличие от всех других известных версий “Лемегетона”) носит точно такое же название: «Liber Malorum Spirituum» («Книга злых духов»). <...> Поэтому следует предположить, что в единую книгу, известную под названием “Лемегетон”, они были сведены именно Тритемием или его учениками»⁵⁶³.

По мнению Харуна, текст Беренгария Ганелла (Berengarius Gannelus)

⁵⁶² Мюнхенская демоническая магия. (Пер. с лат. Вирр А.) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. – 330 с.

⁵⁶³ Скиннер Ст. Ранкайн Д. «Книга злых духов или Гоеэтия»: происхождение и история С. 15 – 62. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 36 - 38. – 382 с.

свидетельствует о том, что авторство средневековых гримуаров Гозтии не имеет отношение к библейскому царю Соломону. Основателем гримуарной литературы является средневековый маг Соломон, живший в XII веке. Об этой путанице в именах сам Беренгерий Ганелл прямо пишет в своем «Своде священной магии»⁵⁶⁴. Из текста Беренгария становится ясным смысл графического элемента заклинаний – круга. Круг – произносимое имя Бога.

Проблема прочтения имени и идентификации Беренгария Ганелла впервые рассматривается в статье Карлоса Хилли (Carlos Gille), в которой подробно комментируется эта трудность. Он считает, что Беренгарий Ганелл – автор, которого упоминает Тритемий. Он выдвигает версию и приводит аргументы в пользу прочтения «Беренгарий Ганелли».

Карлос Хилли замечает, что между второй и третьей буквами имени в источнике есть фрагмент типографской краски. Имя в источнике следует читать как V'ngarii Ganelli. Вот как развивается его аргументация: «Тот факт, что Тритемий допустил ошибку при чтении Бугариус [вместо V'ngarius = Berengarius], наводит на мысль, что он использовал для своего описания тот же манускрипт, который Ди приобрел позже, потому что обычная средневековая аббревиатура «'» (вместо «e», «ee») здесь испачкана чернилами рубрикатора, поэтому собственное имя автора не встречается ранее, чем на странице “Lib. 2, f.42” под изображением его личного пентакля: “Меня зовут, согласно начертанию имени, Беренгарий. [I am scisfacere karacter berengarii]”»⁵⁶⁵. Драмарь Геера сообщила, что она готовит *критическое* немецкоязычное издание текста (немецкоязычная копия текста была издана в XVII веке). В статье она не обсуждает подробно версию написания имени Карлоса Хилли и не отклоняет ее через

⁵⁶⁴ Ганелл Беренгарий. Свод священной магии. Книга первая и вторая. (пер. с лат. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. С. 27. – 316 с.

⁵⁶⁵ Gilly C. Between Paracelsus, Pelagius and Ganellus: hermetism in John Dee. P. 290. Pp. 286 – 294.

Получено с сайта:

https://www.academia.edu/34680361/Tra_Paracelso_Pelagio_e_Ganello_1_ermetismo_in_John_Dee_Between_Paracelsus_Pelagius_and_Ganellus_Hermetism_in_John_Dee

аргументацию, но приводит вторую страницу рукописи, на которую он ссылается. Очевидно, Драмарь подтверждает аргумент Хилли, но редуцирует 'ere' до 'eri'. Действительно, в этом месте рукописи мы скорее видим «Beringarij». Но в целом у Гееры другая задача. Для автора важнее не разбор источника в отношении написания имени, а то, что в данной статье Геера приводит со ссылкой на два исторических источника еще один, действительно новый, существенно другой вариант: “*Berengarius, Ganellus*”⁵⁶⁶. Она замечает, что написание через запятую указывает, что автор варианта считает Беренгария и Ганелла двумя разными людьми. Объяснение этому факту дано гипотетическое. Можно увидеть суть аргумента Драмарь Гееры при написании варианта имени как “*Berengarius, Ganellus*”. Семантическое сходство здесь достаточно очевидно, но различие, внесенное запятой, порождает математическую неэквивалентность имен. Для того, чтобы преодолеть математическую неэквивалентность между “*Berengarius, Ganellus*” и “*Berengarius Ganellus*” вводится предположение о том, что речь может идти о двух разных людях, которые были объединены. Можно считать доказанным факт, что творчество Ганелла встраивается в традицию текстов «Гозэтии» или «Ключей Соломона». Но нельзя считать доказанным фактом, что Соломон, упоминаемый как автор ключа, и средневековый Соломон один и тот же человек. Одним из вариантов «Ключей» является «Альмадель» Соломона. Как замечает издатель русской рукописи «Альмаделя» И. Бенгальский, в русской и немецкой версиях текста он назван Альмодель»: «И в русской, и в немецкой версиях сохранилось латинизированное название “*Modellum Solomonis*”, которое в искажении и добавлении арабского артикля “Аль” и дает Альмадель»⁵⁶⁷. Дословно «*Modellum Solomonis*» можно перевести как «Модель Соломона», «При этом слово “модель” надо

⁵⁶⁶ Gehr D. A. *Berengarius Ganellus and the Summa sacre magice: Magic as the promotion of God's Kingship*. // *The Routledge History of Medieval Magic*. /Sel. and Ed. Page S. and Rider C./ N.Y.: Routledge. 2019. P. 239. P. 237 – 253 – 550 p.

⁵⁶⁷ Соломоново прообразование или Ключ Соломона к магии. /Ред., пер., коммент., вступ. и послеслов. И. Бенгальского/. СПб: Академия исследований культуры. 2021. С. 10 – 11. – 332 с.

понимать... как “первообраз” в контексте изначальной задумки, а не того, что получилось в результате реализации»⁵⁶⁸.

И. Бенгальский, работавший с рукописью «Соломоново прообразование» (XVIII в.), приводит полное название текста, который послужил источником перевода на русский: “Modellum Solomonis. Fiat Celebration Jehovae in aeternum Θ”. Бенгальский замечает, что текст восходит к протографу всех следующих рукописей «Алмаделя» и относится к XII веку, т.е. написан до «Гептамерона», приписываемого Пьетро д' Абано. Если графический знак Θ рассматривать не просто как украшение заглавия, а как смысловую графему, то можно увидеть в нем отношение образа и первообраза – метод построения текста «Ключей». Расширение точки до окружности, от библейского образа Соломона до Соломона – автора ключей. Библейский текст мольбы Соломона к Богу (2. Пар. 1: 9 – 12), послужил основанием для последующей «золотой цепи» авторов «Ключей». Концепцию «золотой цепи» В. Ткаченко-Гильдебрандт обнаруживает в «Халдейских оракулах», используемых «для медиумических практик и вызывания душ»⁵⁶⁹. Иными словами, текст возрастает как целое. Авторы меняются, но текст сохраняет связь с первоисточником, и автор как бы спускается к нему. Современные психологи назвали бы это не просто культурной регрессией, но структурной регрессией, порождением не только текста, но и автора. Эта точка зрения вполне укладывается в концепцию герметизма и герметицизма, предполагающую «золотую цепь» авторов текста. Средневековым образом этой регрессии, этого движения вспять стал образ Уробороса – змеи, пожирающей свой хвост и обретающий новое рождение – в его многообразных вариантах.

⁵⁶⁸ Соломоново прообразование или Ключ Соломона к магии. /Ред., пер., коммент., вступ. и послеслов. И. Бенгальского/. СПб: Академия исследований культуры. 2021. С. 97 – 98.– 332 с.

⁵⁶⁹ Ткаченко-Гильдебрандт В. Перерастая тень иного имени. // Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. VI. Теология и теургия Прокла Диадокха. М.: ТД Велигор. 2021. С. 18. С. 4 - 45. – 488 с.

§2. «Алхимия»: слово, число, первообраз

Само слово алхимия впервые эксплицитно употреблено, как принято считать, в трудах сицилийского астронома, астролога и математика Юлия Фирмика Матерна (4 в.)⁵⁷⁰ по отношению к «дому Сатурна», который считался покровителем астрологии и алхимии. «Запад воспринял понятие "алхимия" от арабского (al-kimiya) и его латинских форм, включая "alkimia", "alquimia", "alchimia" и "alchemia". Но этимологический корень "chimia" спорен. Его атрибуцию к мифическому Герою или пророку нельзя воспринимать всерьез. Не менее несостоятельным является его применение к одному из "Сынов Божьих" Книги Бытия или Второисаи, названные как Хемес (Chemes), Химес (Chimes) или Хюмес (Chymes) в апокрифе Книга Еноха, как считали Зосима и Олимпиодор»⁵⁷¹. Один из известных представителей современной неоалхимии Джама-рия Гонелла (род. 1925) замечает: «Грубой ошибкой является использование прилагательного с корнем alchem- вместо alchim-»⁵⁷². Это замечание он не поясняет. С точки зрения истории понятий он делает непонятное заявление, а с точки зрения этимологии - ошибку. Он указывает на скрытую составляющую семантики слова «алхимия». Эта составляющая не химическая, а числовая.

Чтобы прояснить математическую составляющую алхимического исследования, можно обратиться к самому слову «алхимия» и к языку его написания. В алхимических трактатах использовались три сакральных языка - иврит, древнегреческий и латинский. Афанасий Кирхер в *Tabula Combinatoria* (1679)⁵⁷³ («Таблица буквенных соответствий») приводит буквы

⁵⁷⁰ Родиченков Ю. Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА. 2019. С. 11. – 565с.

⁵⁷¹ Hanegraaff W. J., Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. Dictionary of gnosis & Western esotericism. Leiden: Brill. 2006. P. 16. – 1224p.

⁵⁷² Джаммария. Эта неизвестная алхимия. Москва – Воронеж: Terra Foliata. 2010. С. 25. – 256 с.

⁵⁷³ Kircher, A. (1679). Athanasii Kircheri e Soc. Jesu Turris Babel, sive Archontologia qua prime priscorum post diluvium hominum vita, mores rerumque gestarum magnitudo secundo turris fabrica civitatumque exstructio, confusio linguarum, & inde gentium transmigratio, cum principalium inde enaturum idiomatum historia, multiplici eruditione describuntur & explicantur. Amsterodami: Ex officina Janssonio-Waesbergiana. 1679. P. 157. – 259p.

древнееврейского, сирийского, самарского, ассирийского, арамейского и латинского алфавитов. В его таблице порядок букв определяется древнееврейским. В таблице древнееврейский алфавит (правая строка) устанавливает порядковый номер буквы, тем самым присваивая числовое значение буквам латинского алфавита (левая строка). Справа показано соответствие букв и чисел через порядковый номер в иврите. Алфавиты языков генетически связаны, хотя, как показывают исследования истории письменности, развитие полноценного алфавита из семитских слогов потребовало изменения количества букв с финикийского на греческий. Количество букв в алфавитах указанных языков различно – древнееврейский содержит 22 буквы, греческий 24 и латинский 26. Фиксированный порядок знаков в алфавите возникает из-за нумерации места каждого знака в этой последовательности. Каждая буква получала числовое значение в алфавитном порядке, поэтому буквы могли обозначать числа, а числа могли обозначать буквы. На иврите не было никаких специальных знаков для чисел; одинаковыми знаками обозначены как буквы, так и цифры (рис. 6). Проблема в том, что в слове «alchem» («алкем») звук «к» транслитерируется в латыни как «ch», что восходит к финикийскому «хет», который занимает восьмое место в алфавите. Слово «alchem», переведенное в цифровую форму, с учетом порядка еврейского алфавита будет записано как «13814».

Однако возможен также вариант транслитерации через «џ» («хе»), который занимает пятое место в алфавите и соответствует латинской «h». В таблице Кирхера для них используется один и тот же начертательный знак «џ» (и хе, и хет), и это, вероятно, далеко не случайно. Поэтому буква «џ» (хет) перемещается из восьмой позиции в пятую и превращается в «џ» (хе) согласно числовому значению ее позиции. Слово «алхим(ия)» без окончания, переведенное в цифровую форму, с учетом порядка еврейского и с учетом отмеченного перемещения букв алфавита будет записано либо как “13814”, либо “13514”. С этим связана двусмысленность начертательных знаков в Комбинаторной

Таблице Афанасия Кирхера. В случае записи числовых значений букв по кругу (справа налево) и, начиная чтение слова «alchim» с «l», мы получим 31418 или 31415 соответственно. Это приближения числа π , последнее число представляет приближение с точностью до пятого знака. Здесь соблюдается порядок значений числа π .

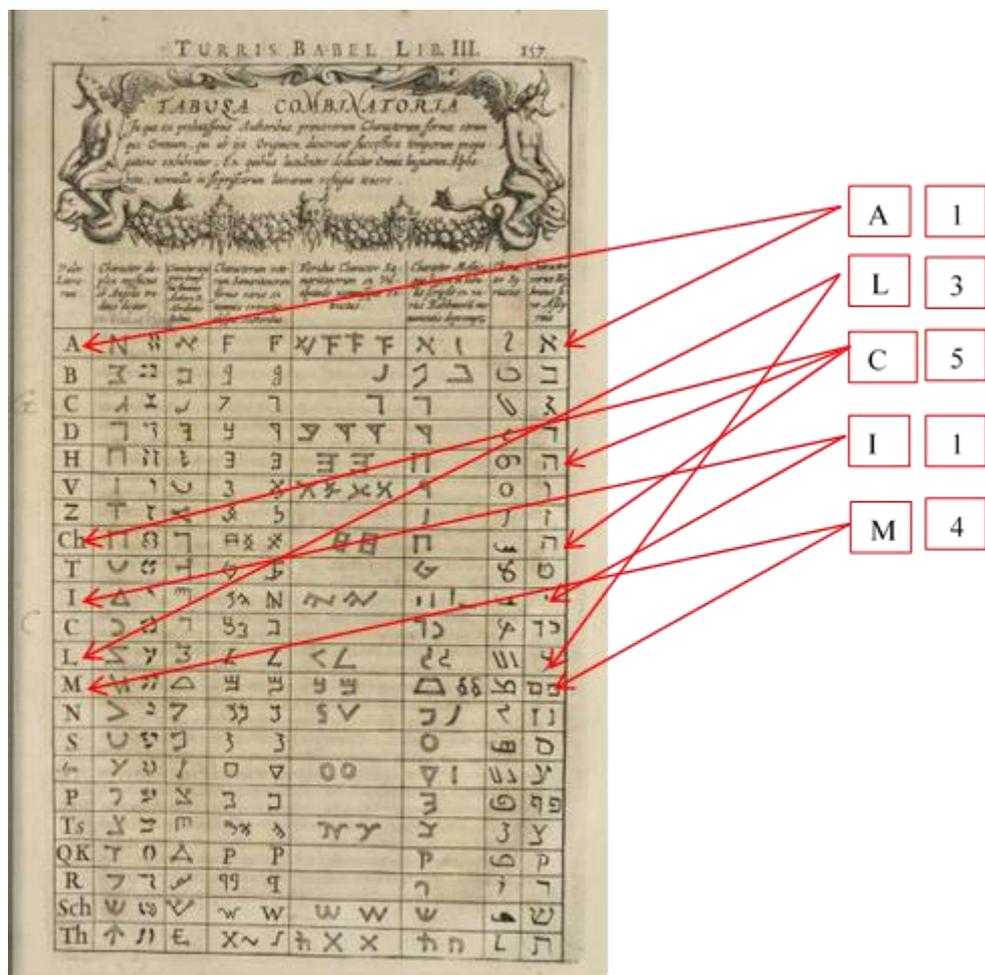


Рис. 6. Афанасий Кирхер. *Tabula Combinatoria*. «Таблица буквенных соответствий алфавитов иврита, сирийского, самарского, ассирийского, арамейского и латинского алфавитов» (1679).

Перемещение знаков Кирхером находит историческое объяснение. Знаменитый Леонардо Пизанский (который вошел в историю математики под именем Фибоначчи) в 1220 году определил приблизительное значение $\pi \approx 3,1418$. Слово «алхимия» является скрытой идеограммой круга, логограммой числа π и соответственно «квадратуры круга». В 1615 году после смерти

Лудольфа ван Цейлена его расчеты числа π были опубликованы (расчет 32 знаков), отсюда и название «число Лудольфа»⁵⁷⁴.

Следовательно, герметический первообраз, ранее введенный на основе работ Фестюжьера, существенно уточняется, преобразуется и принимает форму четверти круга (Рис. 7 слева), с учетом концепции «золотой цепи» - полукруга (Рис 7 справа), а с учетом образа Уробороса – полного круга.

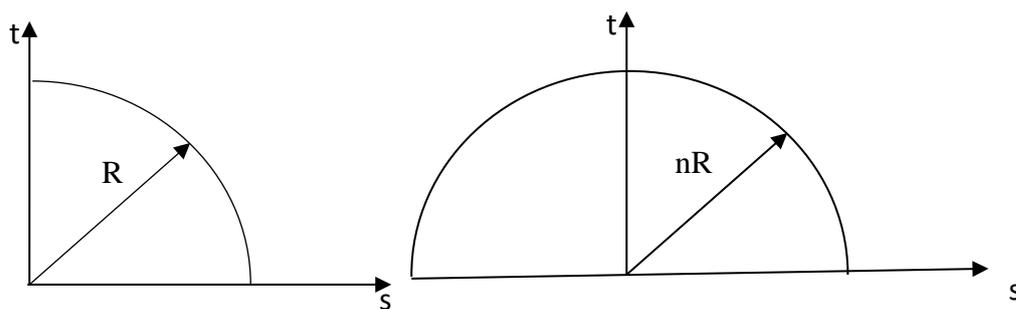


Рис. 7. Диаграмма отношений «герметического гнозиса» по Фестюжьеру и алхимия. Вертикальная временная ось – «мистика через интроверсию». Горизонтальная пространственная ось – «мистика через экстраверсию». Коэффициент n уменьшает и увеличивает окружность. Продолжение пространственной оси s в область отрицательных чисел отражает идею перевоплощения души.

Понятия, используемые алхимиками, относятся к двум различным языковым парадигмам. Первая представляет естественный язык. Само слово «алхимия» связывается с металлургией и технологиями минералов и сплавов. Она реализуется в *герметизме* Средних веков, которая продолжает высокотехнологичные операции алхимии Античности. Окраска стекол требовала новых химических технологий и веществ. Алхимики освоили и изготовление цветных металлов посредством создания сплавов.

Вторая парадигма связана с развитием математического формального языка. В рамках этой парадигмы происходила геометризация и математизация алхимии. Слово алхимия рассматривается не как слово естественного языка со своей историей, а как искусственный термин, имеющий геометрические и математические характеристики. Здесь она связана с числом π и фигурой круга.

⁵⁷⁴ Фолта Я. Новы Л. История естествознания в датах. М.: Прогресс. 1987. С. 82, 104. – 495 с.

Эзотеризм Средних веков представлен некромантией и демонологией Гюэтии. Некромантия и демонология четко не различались, не было и прямой связи с герметизмом, а только парадигмальная. А именно: парадигмы эзотеризма встраивались в ступенчатую конструкцию герметизма, замещая парадигму А герметизма. Но для того, чтобы синтез эзотеризма и герметизма произошел, необходим был еще один тезис: тайну философского камня знают либо мертвые, либо демоны, либо ангелы. Эта перспектива была реализована в трудах мыслителей и практиков Возрождения. Эта линия вела к формированию *окультизма*. Для того, чтобы слияние герметизма и эзотеризма произошло, философский камень должен быть связан не с поисками золота, а с тайной *смерти и бессмертия*. Этот синтез был намечен в текстах гримуаров и легендах Средних веков.

§3. Эзотерические учения в Средние века: нарратив и дискурс легенды

С точки зрения герметической традиции философский камень существует, хотя не очень понятно, что это такое. Но искать его следует в единении субъекта и объекта, то есть в алхимическом делании присутствует субъективная составляющая. Поиск Философского Камня или Эликсира Бессмертия неизбежно предполагает изменение самого ищущего, самого субъекта. Тема бессмертия возвращает нас к фигуре патриарха Еноха, намечая противопоставление религии и эзотерических учений.

Темы смысла смерти и эликсира бессмертия фигурируют в одной из средневековых легенд об алхимике и бессмертии - в легенде, где деяние алхимика неудачно. Это легенда о Раймонде Луллии, которого некоторые авторы считают основателем и вдохновителем Ордена Розенкрейцеров – Ордена Розы и Креста⁵⁷⁵. Мы воспользуемся реконструкцией и изложением этой легенды у

⁵⁷⁵ См.: Беренс Б. Энциклопедия мудрецов, мистиков и магов: от Адама до Юнга. М.: Издательский дом София, Миф. 2003. С. 359. – 672 с.

Элифаса Леви – автора, принадлежащего к эзотерической традиции, труды которого стали авторитетным источником для алхимии и магии герметического ордена «Золотой Зари».

Легенда. Эзотерическая версия⁵⁷⁶

«Воскресным днем 1250 года прелестная и изысканная Амброзия ди Кастелло, родом из Генуи, как обычно, отправилась на мессу в церковь города Пальмы, что на Мальорке. Богато одетый наездник, проезжавший в это время по улице, увидел даму и был в самое сердце поражен ее красотой. Она вошла в храм, скрывшись в тени его сводов».

Легенда, претендуя на достоверность, сообщает ряд подробностей, частности и уточнений: точные даты и время, место, погоду, происхождение, одежды персонажей. Однако в перечислении мелких деталей есть ядро, вокруг которого разовьется легенда, ее инносказательный план. Прежде всего, имена в этой истории имеют смысловое значение. Ambrosia (греч.) - «дарующая бессмертие», эликсир жизни. Castello (ит.) – замок; крепость; цитадель; башня. Следовательно, имя Амброзия ди Кастелло – Замок (камень, башня, скала) Бессмертия. Герметический сосуд в аллегорическом и символическом языке алхимиков превращается в женщину, в Даму, в Прекрасную Даму, в Королеву, в Богиню, в Венеру, в собирательную метафору «Наша Дама», которая может обернуться для алхимика наваждением и демоном. Нотр Дам де Пари – Собор Парижской Богоматери – Герметический Сосуд, Тайна Алхимиков, Книга Алхимии – согласно Виктору Гюго и Фулканелли. Встреча с прекрасной Дамой становится темой, с одной стороны, алхимических легенд, с другой стороны, практикой сексуальной алхимии в XX веке.

«Кавалер, в полном беспамятстве, прищипорил коня и въехал в толпу испуганных богомольцев. Скандал разразился страшный. Незадачливым

⁵⁷⁶ Выделяется курсивом, приводится по: Леви Э. История магии. Обряды, ритуалы и таинства. М.: Центрполиграф. 2008. С. 246 – 255. – 383 с.

кавалером был хорошо известный в городе сеньор Раймонд Луллий, сеньор островов и мажордом дворца. Он имел жену и троих детей. Амброзия ди Кастелло также была замужем и пользовалась репутацией безупречной супруги. Луллий имел репутацию вольнодумца. Его экстравагантное вторжение в церковь переполошило обывателей».

Castello (ит.), кроме того, имеет значение «костел, католическая церковь». Раймонд Луллий в самом прямом смысле въехал в замок бессмертия, в Дом Бога. Встреча с Прекрасной Дамой и въезд в Церковь в легенде скрыто уподоблены друг другу.

«Раймонд Луллий написал даме извинительное письмо, в котором даже более необходимого винил себя во всем. По его выражению, испытанное им чувство было «странным, сверхъестественным, непреодолимым». Амброзия, исполненная смущения, выслушала совет своего мужа. Он был человеком рассудительным и не считал оскорбительным тот факт, что красота его жены вскружила голову блестящему и еще молодому дворянину. Он предложил Амброзии вылечить своего обожателя безрассудством не менее гротескным, чем его собственное.

Амброзия составила ответное письмо: “Чтобы ответить должным образом на любовь, которую Вы называете сверхъестественной, мне потребовалось бы стать бессмертной. Если эта любовь будет героически посвящена нашему долгу перед теми, кто дорог каждому из нас в этой жизни, то, несомненно, она породит для себя другую вечность. Говорят, что существует эликсир вечной жизни. Откройте же его и, когда будете уверены, что достигли успеха, приходите, чтобы взять меня. Пока же живите ради Ваших жены и детей, а я буду жить для мужа, которого я люблю».

Имя Амброзия ди Кастелло («Замок бессмертия») предполагает, что внутри тела есть «зерно бессмертия», косточка, некое ядрышко, способное возродится к новой жизни. Из этого ядрышка и возрождается неумирающая

птица Феникс. Но не ранее, чем прежняя птица сгорит до пепла. В гримуаре «Арбателъ» (1575 г.) этот процесс называется «тайна Феникса», владение искусством этой операции «Арбателъ» приписывает Еноху. Эта операция имеет статус, превышающий тайны алхимии. «Тайна Феникса» открывается лишь перед смертью⁵⁷⁷. Только в конце откроется новое начало. Согласно алхимии, это ядрышко должно быть очищено неким алхимическим «растворителем», который уничтожит следы, оставленные временем, вытравит его подобно кислоте. Этот растворитель именуется в алхимии vitriol и AZOT. AZOT есть ничто иное, как первая и последняя буквы трех священных алфавитов, что соответствуют русскому выражению «начало и конец». Латинская этимология имени Амброзии ди Кастелло происходит от Castē [castus] (лат.) «чисто, непорочно, безупречно, невинно, целомудренно». Она дает еще один вариант прочтения ее имени – «Чистый Эликсир». В цитированном фрагменте Амброзия предлагает путь AZOT - воскресение путем прохождения через смерть. Но она готова обменять его, но только на равноценный vitriol. Vitriol – это путь очищения через выжигание грязи, точнее, это путь через «вытравление» кислотой того, что мешает зерну бессмертия прорости.⁵⁷⁸ Это и есть то, что алхимики называют «делание в черном» – операцией nigredo. Вновь вернемся в легенду.

«Это был недвусмысленный, хоть и изящный отказ, который отодвигал встречу до Судного дня. Однако Луллий отказался смириться с этим, и с того дня блестящий аристократ исчез, уступив место аскету-алхимику. Дон Жуан превратился в Фауста. Шли годы, и жена Раймонда Луллия умерла. Амброзия ди Кастелло также овдовела, а наш алхимик, похоже, забыл о ней, будучи увлечен лишь своей работой.»

⁵⁷⁷ Магия Арбателя / Генрих Корнелий Агриппа (пер. с англ. И. В. Харуна, пер. с франц. А.В. Трояновского) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2013. С. 38. – 656 с.

⁵⁷⁸ Крюков В. Воскресающий из пепла. С. 7 – 39// Майринк Г. Зеленый лик. Мастер Леонгард. (Сб. рассказов) М.: Энигма. Независимая газета. 2004. – 640 с.

Но однажды, когда вдова была одна, ей было доложено о его приходе. Двери открылись, и перед ней возник изможденный старик с чашей, наполненной густой красной жидкостью. Старец, с трудом ступая, глядел женщине прямо в глаза.

— Это я, — сказала она с трудом. — Что вы хотите от меня?

Звуки ее голоса наполнили воспоминаниями сердце алхимика. Опустившись на колени к ее ногам, он протянул ей чашу:

— Пейте! Это эликсир жизни. Тридцать лет моего труда вместились в него, и я твердо знаю, что это эликсир бессмертия».

Тридцать лет, которые потребовались алхимику для изготовления Эликсира, взяты, на наш взгляд, неслучайно. Поскольку речь идет об Эликсире, который должен победить само Время. Тридцать лет, прошедшие со времени встречи наших героев, образуют полный цикл Сатурна.

Если предположить, что к моменту первой встречи героям легенды было около тридцати лет, то вторая встреча происходит в возрасте шестидесяти, первая совпадает с первым возвратом Сатурна, когда он проходит точку эклиптики, где находился в момент рождения, вторая встреча происходит во время второго возврата Сатурна, и он начинает свой последний транзит, свой последний в жизни человека цикл. Искусство умирать – это то, чему должен научить Сатурн за время этого цикла

Итак, в нашей легенде алхимик протянул своей даме чашу, в которой плескалась жидкость красного цвета.

«— Что ж, — сказала Амброзия, горько улынувшись. — А сами вы это пробовали?

— Два месяца тому назад, — отвечал Раймонд, — я впервые выпил этого эликсира. С тех пор я воздерживаюсь от всякой пищи. Хотя голод и мучает меня, но я не только не умер, но даже ощущаю в себе приток силы.

— Я верю вам, — сказала Амброзия. — Но этот эликсир, сохраняя жизнь, никогда не вернет нам утраченную молодость.

Амброзия ставит вопрос не о продлении жизни, а о возвращении молодости. Для этого необходима регенерация жизни, а не продление ее. В этом видит она смысл смерти.

— Мой бедный друг, взгляните на себя. — С этими словами она протянула ему зеркало. Раймонд Луллий в ужасе отпрянул, потому что, как гласит легенда, он ни разу не смотрел на себя все это время. — Теперь же, Раймонд, — продолжила Амброзия, — взгляните еще раз на меня. — Она распустила свои волосы, седые и ломкие, а затем, расстегнув платье, обнажила свою грудь, отвислую и сморщенную. — Это вы хотите обессмертить? — спросила она сожалеюще.

Дайте мне вынести необходимое страдание, для того чтобы я смогла снова жить подлинной жизнью. Давайте после физической смерти перейдем к вечной молодости. А эликсира, который только увековечит могильную ночь, я не хочу. Простите меня. Луллий разбил чашу об пол».

Время не пощадило возлюбленную Раймонда Луллия. Ее ритуальное обнажение и ее старость, вместе с горечью дает ей надежду на бессмертие и молодость. В «Тайне Соборов» алхимик XX века Фулканелли, комментируя барельефы центрального портика Собора Нотр Дам де Пари, обращает внимание на медальон, на котором сидящая на троне Королева, ногой выбивает чашу из рук вставшего на колени и протягивающего свой дар человека (алхимика).

Комментируя изображение, Фулканелли замечает, что речь идет о неправильном приготовлении универсального растворителя, а именно: он готовился из обычных химических препаратов. И тем самым не достигает результата и должен быть отвергнут⁵⁷⁹. Луллий приготовил какое-то лекарственное снадобье, способное продлевать жизнь, но не изменять время.

⁵⁷⁹ Фулканелли. Тайна соборов. М.: Энигма. 2008. С. 153 – 154. – 384 с.

«— Что ж, я освобождаю вас, — сказал он. — Но сам я остаюсь в заключении. Живите в бессмертии небес, а я осужден навеки к погребению заживо на этой земле.

И, отвернув лицо, он удалился. Несколько месяцев спустя монах ордена святого Франциска соборовал Амброзию ди Кастелло. Этим монахом был алхимик Раймонд Луллий».

На этом начинается другая легенда: «Она объединяет нескольких человек, носивших имя Раймонд Луллий в разные времена, соединяя их в один персонаж. Кающегося алхимика легенда награждает несколькими столетиями бытия и искупления».⁵⁸⁰

«В день, когда несчастный должен был бы умереть естественным образом, он испытал все положенные муки агонии. Но, пережив катарсические страдания, продолжал жить. Спаситель, протянувший было ему руку, с сожалением вздохнув, возвратился на небеса, а Раймунд Луллий утратил всякую надежду на смерть».

Алхимик оказался замурован в башне, но эта башня – своеобразное «зазеркалье», это время в башне вечности, оно не может течь. На языке алхимии он оказался внутри герметического сосуда, в который не проникает время. И его дальнейшая судьба становится вариацией легенды о сапожнике Агасфере, о Вечном Жиде, которому, за то, что отказал несущему на Голгофу Крест Христу в отдыхе, до последних дней будет отказано в покое. Бессмертные люди, как оказалось, не боги. Правда, в отличие от Агасфера Луллию через несколько жизней была протянута рука помощи.

В этой легенде мы видим оппозицию героя и алхимика. Алхимик ведет битву со смертью, в то время как рыцарь готов к подвигу, преодолевая страх перед ней. Но ни тот, ни другой в легенде не победил время. Амброзия поступает более мудро, принимая то, что невозможно изменить. Универсальный

⁵⁸⁰ Леви Э. История магии. Обряды, ритуалы и таинства. М.: Центрполиграф. 2008. С. 251. – 383 с.

растворитель vitriol, согласно Василию Валентину, есть аббревиатура латинского выражения “VISITA INTERIORA TERRAE RECTIFICANDO INVENIES OCCULTUM LAPIDEM” (лат. «Посети внутренние части Земли, через очищение, ты найдешь скрытый камень»)⁵⁸¹. Возродиться можно только пройдя через врата смерти.

Философский Камень – эта та вещь, которая замкнута сама на себя, а не на что-то другое. Он не исполняет желания, и его может получить лишь тот, кто ищет камень ради него самого, а не ради власти над золотом или женщиной. Операция nigredo – это погружение во тьму, нисхождение в черные недра земли, погребение. В психологии алхимии изучается алхимический образ «Черного Солнца». Это, так называемое, «Свечение черного», то есть «черное в черном». На психологическом уровне это травмирующий образ, связанный с переживанием смерти, процесс, сопровождающийся психологическим разложением образов, поскольку на самом дне nigredo нет никаких образов.⁵⁸² Свечение черного - огонь (жар) Черного Солнца - разрушает любые образы. Луллий сохранил образ Амброзии де Кастелло, которую любил и не готов был потерять. До тех пор, пока этот образ будет жить, он будет вновь и вновь возвращаться в жизнь, всякий раз переживая заново агонию смерти. Своим ритуальным обнажением Амброзия пытается разрушить свой образ в душе алхимика, освободить его от себя. Эликсир закрепил образ любимой в теле алхимика, сделав его бессмертным.

Прежде чем ответить на вопросы о том, можно ли найти то, что алхимики называли Философским Камнем, или о том, как его получить, становится необходимым понять: что это такое? Пояснить эту мысль можно следующим примером. Если вместо химика и алхимика мы представим двух математиков,

⁵⁸¹ Bernoulli R. Spiritual Development as Reflected in Alchemy and Related Disciplines [1935]. // Campbell J., Bernoulli R. Spiritual disciplines: Papers from the Eranos yearbooks. Princeton: Princeton University Press. 1985. P. 331. P. 305 – 340. – 506 p.

⁵⁸² См.: Марлан Ст. Черное Солнце. Алхимия и искусство темноты. М.: Inverted Tree. Castalia. 2011. С. 97. – 263 с.

занимающихся вычислениями при помощи двух приборов – вычислительных машин, изобретенных Блезом Паскалем. Один прибор представляет собой арифмометр, второй – генератор случайных чисел. Арифмометр четко выводит результат по правилам сложения, генератор случайных чисел показывает результат, который не связан ни с какими однозначными правилами. Правило в этом случае одно – создать ряд чисел, который не сходится ни к одному числу, и получить, так называемый, расходящийся ряд чисел. Является ли второй пример примером вычисления? Да, оба человека использующие приборы занимаются вычислениями, но при этом у них разные правила вывода конечного результата. Оба они оперируют числами для вычислений. Во втором случае можно говорить о замкнутом самом на себя ряде чисел, в котором вероятность появления любого числа всегда остается одной и той же, но появления числа в ряду уже появившихся чисел зависит от вероятности самого ряда. Иными словами, это замкнутый на самого себя ряд случайных чисел, не зависящий ни от воли оператора, ни от правила счета. Последующее событие не выводится из предыдущего на основе причинно-следственных или логических зависимостей, а связано только симметрией всего числового ряда. Если в одной его области возникает асимметрия, она должна быть уравновешена другой областью. Возникает так называемое случайное распределение простых чисел. Если внутри ряда возникнет какая-либо асимметрия, то появится возможность предсказания и вывода, появится, согласно Витгенштейну, возможность рассматривать причинную связь между событиями настоящего и событиями будущего: «А если такая асимметрия есть, то мы можем рассматривать ее как причину наступления одного и не наступления другого события».⁵⁸³ Если экстраполировать эти представления в область химии, то изменение на уровне элементов нарушит распределение «благородных и неблагородных» металлов, изменит

⁵⁸³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 93 (6.3611). – 134 с.

естественную пропорцию отношения количества свинца к количеству золота и внесет асимметрию в химическую природу мира. Алхимик в этом смысле становится со-творцом мира. Но алхимик наталкивался здесь на натурфилософский античный образ Космоса – «гармонию неравного»⁵⁸⁴. Поэтому «пшеница рождает пшеницу», «подобное порождает подобное». Однако из одного зерна пшеницы рождается много зерен, то есть изменяется количество, но не качество. Алхимик не знает законов Ньютоновской механики, не знает неумолимости причинно-следственных отношений в механике Космоса, в значительной степени он представляет события чередующимися, но случайными, и в то же время он осознает симметрию Космоса. Иными словами, его вычислительный аппарат скорее похож на генератор случайных чисел, чем на арифмометр. Как получается, что, увеличивая количество зерна, природа сохраняет симметрию, как изменяя количество одного сохранить пропорцию его отношения к другому? Можно сказать, что пропорция качественная, а не количественная, то есть количество качеств здесь не меняется. Это ряд, имеющий константу в качестве своего *модуля* или *меры*.

В этом случае процесс можно либо ускорять, либо замедлять, но не изменять. Природа, для алхимика, действует по принципу подобия. Подобное здесь понимается как возможное. Функция Философского Камня - замедление или ускорение процесса, протекающего в самой природе.

И здесь мы подошли, как ни странно, к самой сути концепции алхимического делания Мирчи Элиаде. Металлы, как заметил Элиаде, с точки зрения примитивных культур «растут» и «вызревают» в темных недрах земли. «Именно здесь находится точка великого открытия, что человек может брать на себя дело Времени...В ней же заключено, повторим, основание и оправдание «алхимического» действия, *opus alchymicum*, неотвязно преследовавшего

⁵⁸⁴ *Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М.: Изд-во Московского университета. 1980. С. 48, 31 – 32, 49 – 54 с.

воображение философов на протяжении почти двух тысяч лет: идея трансмутации человека и Космоса с помощью Философского Камня. Камень реализовал это чудо на минеральном уровне жизни: он уничтожал временной интервал, который отделял начальное состояние «недоделанного» («сырого») металла от состояния конечного (когда он должен был стать золотом). Камень осуществлял трансмутацию почти мгновенно: он замещал собою время».⁵⁸⁵ На современном химическом языке Философский камень – это катализатор, который в реакции не участвует, но ускоряет или замедляет ее, в пределе он консервирует весь процесс. Амброзия требует обратить время вспять, но это не химические параметры, а термодинамика реакций. Это другое понимание символа Уробороса, чем то, которое предлагает Горраполлон Нильский, постулируя, что все возникшее подвержено процессу разрушения. Это не процесс замедления или консервации, это процесс регенерации распада.

Алхимию, в этом случае как социально-психологическое и историческое явление можно определить как *совокупность реальных отношений, действий и институтов, возникших и выстроенных вокруг неизвестной, возможно, только воображаемой сущности* – Философского камня, эликсира бессмертия, порошка проекции, квадратуры круга, тайны соборов, нашей дамы и нашей госпожи –, которая посредством своей привлекательности, таинственности и притягательности выступает по отношению к человеку неизвестной силой X, способной победить само время.

Аспект этой силы алхимик находил в силе смерти, которая выступает той инстанцией, которая полагает границу времени и, тем самым, побеждает его. Алхимик должен выпить приготовленный им *elixir vitae* и пережить смерть. Здесь *elixir vitae* выступает как «чистый яд». На этом искусство алхимика как субъекта заканчивается, но не заканчивается алхимия, начинается искусство самой смерти – искусство Вселенной. Начинается вторая

⁵⁸⁵ Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус – К. 1998. С. 182 – 183. – 604 с.

стадия *nigredo*, стадия «черного в черном», но это искусство другого субъекта, другого Художника.

Алхимики поддерживали легенду об алхимии, именно легенду они стремились оставить после себя. Легенда выходит за границы исторического события и представляет некое кочующее по истории, географии и культуре человечества образование, она меняет, заменяет, подменяет и соединяет в один образ различные персонажи, не обращая внимания на исторические детали, такие как пол, возраст, страна, время. Алхимики писали малопонятные книги, из которых о сути их делания мало что можно узнать. Скорее, свои труды они воспринимают не как инструкцию к получению камня, а как пророчество, как форму священной речи. Можно предположить, что они верили, что их пророчество, будучи сообщено, войдет в мир и реализуется в нем независимо от того, поймут его люди или нет. В этом смысле пророчество похоже на приговор, а алхимик - на глашатая. Если приговор оглашен, то будет и исполнен. В романах о Гарри Поттере «воскрешающий камень» – вещь, которая открывается «под конец», то есть тогда, когда ясна неизбежность и неотвратимость смерти. Как замечено выше, эта идея взята Джоан Роулинг из гримуара «Арбателль». Пророчества обретают историческую четкость и становятся понятными лишь в ретроспективе. Так, в приводимой нами легенде о Раймонде Луллии его встреча с Амброзией ди Кастелло, то есть с замком бессмертия, может рассматриваться как пророчество, которое сообщает то, что Луллию надлежит исполнить. В приведенной выше легенде можно обнаружить еще один план, с которым Луллию предстоит познакомиться очень близко в продолжении легенды. Луллию придется войти в образ Вечного Странника, Вечного Жида. Функция Вечного Жида – это функция посредника и проводника людей в другой мир, лежащий за порогом смерти, куда самому ему доступа нет. Как замечал С.С. Аверинцев, образ Вечного Жида - образ двойственный, проклятый и благословенный

одновременно.⁵⁸⁶ С одной стороны, он воплощает мечту человека о бессмертии, с другой мучается от того, что эта мечта сбылась. С одной стороны, он проклят, с другой, осужден на Вечное Покаяние, что дает надежду на спасение. Спасение лежит по другую сторону врат смерти. Тем самым легенда раскрывает смысл времени и смерти, предлагая принять неизбежное. Эта функция самой алхимии, ее собственная легенда и судьба – быть странностью культуры и вечным странником в Истории.

Патриарх Енох благословлен Богом и ему даровано отсутствие переживания смерти, но не вечная жизнь во времени. Алхимия, опираясь на енохианскую традицию приходит к осознанию того, что искусство алхимии в качестве парадигмы А опирается на другой образ, на образ проклятого Агасфера, осужденного на вечные скитания во Вселенной. И через это осознание приходит к острой постановке вопроса, на которую указывает Мирча Элиаде, - на вопрос о ценности смерти. Если последняя имеет ценность, то стремление алхимика к бессмертию становится бессмысленным. Парадигма С становится ненужной, она разрушает то самое «воссоединение» с утраченным раем, не возвращает молодость, а консервирует наличное состояние, запирая вечность во времени. Данное понимание соответствует современному технологическому использованию понятия «герметический» в качестве «вакуумной» упаковки – консервации продукта в герметическом сосуде. Алхимия в легенде ставит вопрос о возможностях и границах науки, в конечном итоге, возникает вопрос о смысле бесконечной жизни, религия ставит вопрос о смысле смерти. Религиозные идеалы в легенде противопоставляются научным.

В легендах конца Средних веков происходит столкновение целей религии и герметической алхимии, выразившееся в различном понимании

⁵⁸⁶ См.: *Аверинцев С.С.* Агасфер. С. 13 – 14. // Мифологический словарь. (под ред. Милетинского Е.М.) М.: Советский писатель. 1991. С. 13. – 672 с.

бессмертия и его иероглифа – Уробороса. Elixir Vitae (эликсир жизни) не решал проблему смысла смерти, но устранял ее. Столкновение точек зрения в отношении вопроса о смысле смерти приводило к новой алхимической и герметической парадигме, где в центре оказывался вопрос о «возвращении времени».

Проблема алхимии и времени развивается в герметизме Нового времени. Этот вопрос возникает в алхимии Нового времени, для ответа на него необходимо перейти от химической модели алхимии к термодинамической парадигме. Принцип Уробороса моделировал жизнь как событийный ряд. Этот событийный ряд был сходящимся рядом. Его последовательность сходилась к началу всего ряда, круг замыкался, а ряд был рекурсивным.

В легенде о Раймонде Луллии можно увидеть столкновение двух парадигм уровня В, двух геометрических первообразов. Для этого следует сравнить рассказ с реальной историей и биографией Раймонда Луллия. В.Т.А. Барбер (W. T. A. Barber) в замечательном критическом исследовании биографий Луллия показывает, что первоисточниками сведений о жизни Луллия являются: (1) записи жизни, сделанные неизвестным современником Луллия (заканчиваются 1311 – 1312 г.); (2) компиляции из разных источников Чарльза Бовиллуса (Charles Bovillus, Bouville) (1514) и Николоса Пакса (Nicholas Pax) (1519). Кроме того, есть записи, сделанные францисканским летописцем Ваддингом (Wadding) материалов, собранных после смерти Луллия для решения вопроса о его канонизации. Канонизация должна была состояться в 1332 году. (Генеральный инквизитор Арагона выступил против кандидатуры Луллия, предъявив аргумент в занятии кандидата алхимией)⁵⁸⁷. Эпизод, который лег в основу легенды о любви Луллия к Амброзии ди Кастелло, поддерживается всеми источниками, за исключением записей

⁵⁸⁷ Barber W. T. A. Raymond Lullthe illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles H. Kelly. 1903. P. 135. – 172 p.

неизвестного современника. История романа Раймонда Луллия и Амброзии ди Каstellо записана Бовиллуссом. Она упоминается Паксом и принимается Ваддинггом. Бовиллус пересказывает историю, которую он услышал. Эта история не менее пронзительна и психологически достоверна, чем эзотерическая легенда.

Легенда и история Раймонда Луллия

«Люди утверждают, что Луллий воспылил бурной страстью к знатной даме, синьоре Амброзии ди Каstellо из Генуи, которой адресовал любовные сонеты. Однажды он послал ей стихотворение на тему ее груди. Целомудренная дама, посоветовавшись с мужем, ответила вежливым письмом, в котором умоляла его не низводить до обожания простого существа душу, предназначенную одному Богу. “Если он продолжит свою злую страсть, грудь, ранившая его, должна стать его исцелением”. Луллий не обратил внимания ни на это мягкое отречение, ни на загадочное высказывание, которым оно завершалось. Когда однажды, пересекая большую площадь в Палме, он увидел, как она входит в церковь для молитвы, он погнал свою лошадь вверх по ступеням и въехал прямо в священное здание вслед за ней. Видя, что столь безнадежная страсть нуждается в отчаянном излечении, дама послала за Раймондом. Когда он пришел, она распахнула платье и открыла ему объект его нечестивых желаний. Но вместо предмета своих грез, он увидел гнусный рак, пожирающий ее грудь. Так, поразительным образом до него дошло безумие его плотских вожделений. “Желание, которое ты проявил ко мне безумно, — сказала Амброзия, — но я избавила тебя от него. Теперь обратись ко Христу. Ты можешь получить от Него Царство Небесное”. После чего он пошел домой, и лежал на кровати, оплакивая свою любовь. В порыве он бросился писать нечестивое любовное письмо»⁵⁸⁸. Его

⁵⁸⁸ Barber W. T. A. Raymond Lullthe illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles H. Kelly. 1903. P. 21 - 22. – 172 p.

страдания заканчиваются обращением. *«Вдруг он увидел по правую руку от себя Господа Иисуса, как будто на кресте. Пораженный и охваченный ужасом, он прекратил писать. Восемь дней спустя он решил закончить свое письмо в тот же час и в том же месте, когда его посетило то же видение. Четыре или пять раз появлялось видение, пока он окончательно не проснулся и не провел ночь в смятении, думая, что это должно означать для него. «О, Раймонд Луллий, следуй за Мною впредь», — сказала фигура на Кресте, и в обличенной душе совесть сделала свое дело»*⁵⁸⁹.

Сам Луллий говорит, что его обращение произошло, когда ему было тридцать лет, следовательно, это был 1266 год. Далее он обращается к миссионерской деятельности и к изучению алхимии, к поиску «пятой сущности», которая является лекарством от болезней, но не от смерти. Возвращение в Пальму происходит около 1300 года. С учетом разброса в датах рождения Луллия от 1236 до 1239, можно считать, что между событиями, которые происходят в реальной истории в течении нескольких дней, легенда размещает тридцать лет. Здесь можно согласиться с комментариями к английскому изданию текста «Истории магии» Леви, сделанные Артуром Эдвардом Уэйтом – мистиком и одним из руководителей Герметического Ордена «Золотой Зари», но одновременно авторитетным исследователем, переводчиком, комментатором, редактором и издателем средневековых рукописей: «Исторически достоверно известно следующее: а) в истории с Амброзией ди Кастелло фигурирует именно настоящий и единственный Раймонд Луллий, автор *Arg Magna*; б) история эта, скорее всего, выдумана; в) Леви ее с блеском приукрасил»⁵⁹⁰.

В герметизме и эзотеризме возникает новая парадигма восприятия явлений. Она оперирует не иррациональной реальностью, а реальностью

⁵⁸⁹ Barber W. T. A. Raymond Lullthe illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles H. Kelly. 1903. P. 22. – 172 p.

⁵⁹⁰ Леви Э. История магии. Обряды, ритуалы и таинства. М.: Центрполиграф. 2008. С. 252. – 383 с.

воображаемой. Воображаемая реальность легенды лежит не в нерациональном восприятии, а в ином пространстве. В первообразе восприятия существует не только рациональное и нерациональное измерения, а измерение действительное и мнимое. Последнее измерение это и есть пространство воображения. Эзотерические и герметические учения Средних веков приобретали психологический аспект и антропологический аспект. Космос создан из четырех стихий – воды, огня, земли и воздуха, а человек создан из четырех жидкостей (four humours) – «соков тела», порождающих основные устойчивые качества характера – меланхолика (холод), холерика (тепло), сангвиника (сухость) и флегматика (влажность). Пятая сущность – квинтэссенция - не является пятой вещью, но является универсальным лекарством – эликсиром бессмертия алхимиков. Философский камень – это не вещь, а правильный баланс. Герметический сосуд – это человек⁵⁹¹. В тексте «Turba philosophorum или собрание философов» (IX в.) говорится: «Ибо философы говорили, что тело не проникает в тело, но это делает тончайшая природа, что есть душа, которая проникает в тело и окрашивает его»⁵⁹².

Гессман Г. (1906) приводит алхимические сгилы (значки, печати) золота. В алхимии существовал целый класс предметов, который именовался «золотом». В этот класс входили не только металлическое золото, но и «музыкальное золото» и «духовное золото» или «золото – дух» (Gold - Spirit)⁵⁹³. Соответственно, «духовное золото» есть последовательность алхимических операций, произведенных над «духовной материей» и их результат. Исследуя сгилы, Фред Геттингс обращается к работе Гессмана как к источнику (поскольку источник Гессмана ему установить не удастся), но вносит важное историческое дополнение, указывая еще один сгил «золото

⁵⁹¹ Barber W. T. A. Raymond Lullthe illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles H. Kelly. 1903. P. 80. – 172 p.

⁵⁹² Turba philosophorum или собрание философов. Киев: ФОП Халиков. 2018. С. 247 – 248. – 277с.

⁵⁹³ Гессман Г. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков. – К.: Пор-Рояль, 2006. Табл. XXIII. – 224 с.

– дух» в источнике XVII века, хранящемся в Британском музее в «Коллекции медицинских наблюдений, Таблиц Сигиллов и Алхимических рецептов Роберта Шелтона»⁵⁹⁴. Геттингс трактует его сигил как «Дух золота» (Spirit of Gold)⁵⁹⁵, то есть как нематериальное в материи золота, а не как алхимическую операцию или результат. Следовательно, алхимическое золото – это совершенная работа над духовной материей – «окраска души». В контексте «Собрания философов» это означает, что результатом операции будет перенос духа в материю, в «золото», поскольку «Камень философский – результат Герметического делания – Философы называют еще *порошок вбрасывания*»⁵⁹⁶. По-другому, этот Камень называют «порошок проекции»⁵⁹⁷. В категориях алхимии легенда о Раймонде Луллии и его история это не просто рассказ, а последовательная операция трансмутации, при этом эзотерическая легенда в отличие от истории – это неудача алхимика.

Начиная с поздней античности и до XIV века герметическая парадигма меняется на представленную в видениях и зафиксированную в текстах эзотерическую парадигму, порождая феномен, который описывается терминами герметицизм и эзотерицизм. Герметизм соединяется с демонологией и ангелологией Средних веков, с искусством Царя Соломона и легендами о нем, что приводит к возникновению исторической средневековой плеяды авторов гримуаров «Гэтии».

Разрабатывается и геометрико-математический первообраз герметизма, прежде всего, в алхимии, который наглядно геометрически связывает рациональные и иррациональные компоненты в деятельности алхимика диаграммой окружности. Следствием является расширение восприятия

⁵⁹⁴ Геттингс Ф. Словарь оккультных, герметических и алхимических сигиллов. М.: Энигма. 2015. – 512 С. С. 356. – 512 с.

⁵⁹⁵ Gettings F. Dictionary of Occult, Hermetic, and Alchemical Sigils. Routledge & Kegan Paul, 1981. P. 248. – 410p.

⁵⁹⁶ Пернети Д. А. – Ж. Мифо-герметический словарь. К.: ИП Береза 2012. С. 134. – 384с.

⁵⁹⁷ Пернети Д. А. – Ж. Мифо-герметический словарь. К.: ИП Береза 2012. С. 249. – 384с.

пространства, в котором алхимик и эзотерик осуществляют поиск философского камня. Теперь практика алхимии включает элементы нигро- и некроромантических ритуалов.

Наконец, изменения затрагивают и практику алхимии, что отражается как в текстах, так и в легендах Средних веков. Алхимия перестает делать акцент на чисто химической модели трансмутации металлов, перенося акцент на энергетическую и термодинамическую составляющие реакций и реагентов. Изменение структуры герметизма влечет новую постановку вопроса о целях алхимии, включающие секрет трансмутации металлов и тайну бессмертия.

§4. Между Средневековьем, Возрождением и Новым временем

В герметической алхимии создается само слово «алхимия», которое включает как операции с веществом, так и геометрические и математические построения и вычисления. В парадигме С создаются артефакты и рецепты технологии окрашивания и тинктур. В парадигме В операции осмысляются и упорядочиваются, приобретая форму последовательности действий. Греческая античность соединяет алхимические операции в последовательность, возникает и постепенно складывается *алгоритм* операций алхимии. Алхимические операции в греческой античности систематизируются в алгоритм: nigredo – albedo – citrino – rubedo (черный цвет – белый цвет – желтый цвет – красный цвет).⁵⁹⁸ Эта алгоритмическая совокупность операций детализируется на уровне алхимической «парадигмы С». Химическая и физическая составляющие алхимического поиска осуществлялись в попытках *окрашивания* металлов и в попытках добиться изменений других свойств вещества.

⁵⁹⁸ *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 375. – 624 с.

Андрэ-Жан Фестюжьер, суммируя алхимические штудии геометрического корпуса текстов, сделал вывод о том, что в алхимии следует различать качественные и количественные задачи. К качественным относилось внешнее изменение: серебрение и золочение (тинктурирование) металлов; лакирование, имитирующее блеск золота и серебра; производство сплавов, имеющих вид золота или серебра. Фестюжьер постепенно расширяет список операций, имитирующих золото и серебро, включая окрашивание, пропитку и др. К количественным задачам в алхимии относилось увеличение удельного веса полученных имитаций.⁵⁹⁹ Однако он справедливо указывал на связь алхимии не только с ювелирными ремеслами, но и с металлургией.

Парадигма С: искусство алхимии

Гессман Г. В. (1906), собравший символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков, замечает относительно того, что алхимики называли «львом»: «Лев (Leo)» – «алхимический символ силы и энергии»⁶⁰⁰. Стекло – инертный материал. Его можно покрасить по поверхности, но в расплавленном состоянии возможно нано окрашивание, для которого необходим металл в растворенном состоянии (в кислоте). В этом процессе стекло поглощает («пожирает») краситель и приобретает цвет. В «Книге Морениуса» (VIв, или IXв.) читаем: «” Зеленым львом” [алхимии – В.В.] является стекло»⁶⁰¹. Технология окраски стекла – первообраз технологической «алхимии» металлов. «Зеленый лев» – окрашенное стекло, как было отмечено в «Книге Морениуса».

В арабской алхимии IX века Абу Машар писал в «Книге тысяч» («Book of the Thousands»): «Гермес – автор ценных трудов об искусстве алхимии; часть этого искусства связана с ремеслами, такими как создание стекол,

⁵⁹⁹ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 360. – 624 с.

⁶⁰⁰ Гессман Г. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков. – К.: Пор-Рояль, 2006. С. 38. – 224с.

⁶⁰¹ Торндайк Л. История магии и экспериментальной науки. 542 – 555. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 546.

подобных (вытянутым) драгоценным камням, производимых из глины, и других подобных вещей»⁶⁰². Здесь, возможно, речь идет об изготовлении витражных стекол.

В работе бенедиктинского монаха Теофила «О различных искусствах» (XII в.) описываются технологии ремесел. Первая глава посвящена краскам. Вторая глава посвящена работе со стеклами и керамикой, операциям окрашивания для получения витражей и мозаики. В витражное окно вставлялись сапфировые, гиацинтовые и смарагдовые формованные стекла, которые назывались драгоценными камнями – геммами⁶⁰³. В третьей же главе автор переходит к технологиям амальгамирования и окрашивания металлов. Дом Антуан-Жозеф Пернети (1758), собравший средневековые свидетельства в словарь, замечает, что алхимики говорили о «камне всех цветов»: «Камень всех цветов – некоторые химики так называли стекло»⁶⁰⁴.

Фома из Кантипрэ (Thomas von Cantimpré = Thomas Cantimpratensis, 1201 – ок. 1272), автор «Liber de natura rerum» («Книга естественных вещей»), известной в русском переводе как «Книга о семи металлах»⁶⁰⁵. приводит несколько технологических рецептов. Он сообщает, что из меди делается «орихлак» (aurichalcum, лат.), а из него, в свою очередь, делается золото: «это золото было наилучшим по цвету (добавление меди усиливает желтизну золота – В.В.), но не по составу: ибо, как говорит тот же Аристотель, цвет меняется, но сущность остается»⁶⁰⁶. Однако в ряде случаев подделка будет полной

⁶⁰² *Bladel, K. van.* The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science. Oxford: Oxford University Press. P. 127. – 278p.

⁶⁰³ *Теофил.* О различных искусствах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 245. С. 169 – 374. – 400 с.

⁶⁰⁴ *Пернети Д. А. – Ж.* Мифо-герметический словарь. К.: ИП Береза 2012. С. 135. – 384с.

⁶⁰⁵ *Фома из Кантипрэ.* Книга о семи металлах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 159 – 166. – 400 с.

⁶⁰⁶ *Фома из Кантипрэ.* Книга о семи металлах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 164. С. 159 – 166. – 400 с.

имитацией, хотя и не включает операцию трансмутации. Фома описывает металл, который он называет «электр». «Электр бывает двух видов: электр природный и электр искусственный»⁶⁰⁷. Искусственный электр есть сплав золота и серебра, как правило, в равных пропорциях. «Естественный [электр – *V.V.*] подобен ему цветом, но превосходит его силой»⁶⁰⁸. Это преимущество, согласно Фоме из Кантипрэ, заключается в том, что естественный «электр» обладает свойством выявлять яд и менять цвет под действием яда, искусственный этой функции лишен. Здесь для различия имитации от естественного оригинала имитируется само различие, которого нет. Металл, который называют «электром», сегодня известен как естественное «белое золото» - сплав золота с разным содержанием пропорций серебра. Что касается реакции на яды, то следует учесть, что природный электр, содержащий малый процент золота и большой процент серебра (природный электр бывает от 160-й до 690-й пробы), вступит в реакцию, например, с йодом или уксусом и начнет желтеть или темнеть. «Несовершенство» алхимического электро на самом деле было его достоинством. Алхимический электр более «чистый» металл, содержащий больше золота, а значит, более инертный. Электр природный очень редкий сплав, но искусственно его можно «подделать», подобрав нужную концентрацию, тем самым придав ему «силу» естественного, т.е. свойство различать яды.

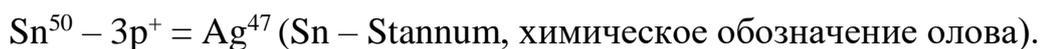
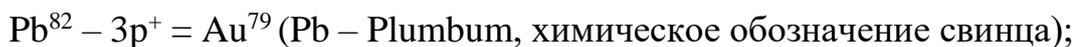
Алхимики и химики Средневековья смогли найти технологию окраски металлов, в том числе и золота. Появляется золото различных цветов, в том числе «зеленое золото» - «желтое золото» достаточно высокой пробы. Об этом свидетельствуют образцы инкрустированного золотом оружия. Исследования инкрустации средневековых кардиг тамплиеров из «Музея оружия Толедо»

⁶⁰⁷ Фома из Кантипрэ. Книга о семи металлах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 161. С. 159 – 166. – 400 с.

⁶⁰⁸ Фома из Кантипрэ. Книга о семи металлах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 161. С. 159 – 166. – 400 с.

показывают, что металл инкрустации содержит 18-ти каратное «зеленое золото» (масса золота составляет 0,750 от веса сплава, золото 750 пробы) и 24-каратное желтое золото (масса золота свыше 0,999 от веса сплава, металл в чистом виде), что подтверждено сертификатом музея. Высокое содержание золота в образцах разного цвета говорит о «глубинном окрашивании».

Возможны два пути дальнейшего развития. Либо алхимия остается в рамках одной элементарной парадигмы окрашивания веществ, либо продолжит решение вновь понятой задачи и ищет такую имитацию, которая неотличима от оригинала. В этом случае алхимия есть технология создания золота. Результатом будет искусственное золото, неотличимое от природного – идеальная подделка природы. Химический подход предполагает, что алхимия овладевает искусством превращения. Одна материя превращается в другую материю. Алхимия есть *искусственное* превращение металлов в золото. Эта операция выходит за границы имитации золота, за границы технологического подхода. С точки зрения современной науки, эта операция возможна, но для ее осуществления необходимо провести преобразование атомного ядра. Технологические операции алхимии – это ядерные реакции.



Операции алхимии лежат вне областей горной металлургии, но исторически они и вне области ядерных реакций (во времена алхимии термоядерных реакторов не было – это факт).

В средние века технологии процесса добычи и обработки естественных минералов не представляли государственного секрета, они описаны в тексте Георгия Агриколы⁶⁰⁹ (1494–1555) «О горном деле и металлургии» (1556). Технологически процесс связан с извлечением золота из руды с последующими химическими операциями очистки, переплавки, разделения металлов, до

⁶⁰⁹ Агрикола Георгий. О горном деле и металлургии. В 12-ти кнн. – М.: Наука, 1962. – 600с.

обретения золотом естественного желтого цвета. Операция добычи золота – область металлургии. Металлургия – операция добычи природного золота из руд, извлеченных из недр земли. Растворение и очистка руды - операция химическая. Алхимия – операция получения искусственного золота. Алхимия (p) – это не металлургия (~p). Отношение алхимии (p) и металлургии принимает у Агриколы логическую форму $p \vee \sim p$. В металлургии «окрашивание» металла производит природа. Металл имеет цвет уже в минералах.

Перечень и порядок операций алхимии как по количеству, так и по порядку весьма различен. По количеству он варьируется «от семи и до сотни с лишним»⁶¹⁰. Значительных вариаций достигает не только их количество и порядок, но и понимание каждой из них. Основу количества и перечня алхимических операций античности и средневековья, по мнению Гудрика-Кларка, выделил Бернард де Хааг (Bernard d. Haage):⁶¹¹.

Он выделил 10 основных алхимических операций:

«1. Calcination (лат. прокаливание), т.е. процесс окисления при нагревании.

2. Solution (лат. растворение), т.е. растворение в «меркуриальной» воде.

3. Putrefaction (лат. гниение), т.е. разложение. Раствор в закрытом сосуде осторожно нагревают в теплом компосте или в теплой ванне, чтобы вызвать брожение и таким образом стимулировать процесс разложения. В результате возникает черный цвет (nigredo), что рассматривается как смерть. Эта стадия изображается как «Черный ворон», который в ближайшее время будет воскрешен.

⁶¹⁰ Родиченков Ю.Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА. 2019. С. 206. – 565с.

⁶¹¹ Goodrick-Clarke N. The western esoteric traditions: a historical introduction. New York: Oxford University Press Inc. P. 258. – 286 p.

4. Reduction (лат. редукция), т.е. возвращение сбежавшего «Духа» во время процесса кальцинации посредством добавления жидкости («философского молока»). Появляется желтое окрашивание (citrinitas).

5. Sublimation (лат. сублимация), т.е. путем добавления «духовного» вещества (субстанции материи) в стеклянный сосуд, первоматерия делания переходит на более высокий уровень, чем первичный материал. Это насильственная реакция рассматривается как появление «красного дракона». Появляется красная окраска (rubedo), происходит покраснение.

6. Coagulation (лат. коагуляция) или Fixation (лат. фиксация), т.е. осаждение взвеси, свертывание. Согласно принципу “solve et coagula” («растворь и коагулируй»).

7. Fermentation (лат. ферментация), т.е. брожение – редко упоминаемая операция, означающая добавление в раствор небольшого количества золота («дрожжи золота»), чтобы ускорить процесс получения камня.

8. Камень философов, т.е. философский камень. Первоматерия полностью очищена и возвышена, доведена до последней материи (supreme matter). Она обычно описывается как тяжелый, темно-красный, блестящий порошок. При нагревании, она приобретает восковую консистенцию (ceratio), но снова затвердевает при охлаждении.

9. Мультипликация (multiplication) – умножение, т.е. большее количество камня может быть сделано из небольшого его остатка.

10. Проекция (projection) или вбрасывание порошка Камня на основной металл, который вслед за этим якобы превращается (трансмутация) в золото (серебро при малом делании). Этот процесс также называется тинктурирование (tinctura) или *колорификация* (окрашивание – colouring) и аналогичен применению панацеи или эликсира в медицине»⁶¹².

⁶¹² Haage B. d. Alchemy II: Antiquity–12th Century. // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Ed. by Wouter Hanegraaff, Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. et al. Leiden: Brill. 2006. P. 16–34. P. 17. – 1224p.

Алхимия существовала более тысячелетия. Проблема заключается в том, что алхимик не мог *понять невозможность* достичь результата, к которому он стремится. Несмотря на колоссальную практику эмпирических неудач, он продолжал делать одни и те же логические операции в поисках алгоритма решения. Это значит, что сама логика поиска не позволяла ему убедиться в бессмысленности задуманного. Это возможно только в случае, если логика поиска философского камня и алгоритм алхимических реакций включали два встречных процесса. Например, нагревание куска золота приведет к увеличению его объема, но встречный процесс охлаждения приведет к уменьшению. Если процесс был бы последовательно однонаправленным от результата к результату, то шло бы накопление данных и «химических цепочек» (в этом заключается экспериментальный метод). Исправление ошибок создавало бы научную, химическую базу. Символ алхимии – Уроборос – это ее родовое проклятие, поскольку не позволяет распознать бессмысленность предприятия, поскольку оно замыкалось в круг, но вскрыть этот круг было чрезвычайно сложно.

Для алхимика золото, серебро, свинец, олово – это металлы – *простые вещества*, но не элементы таблицы Д.И. Менделеева. Бессмысленно критиковать алхимию и алхимиков за то, что они не видели различие между реакциями веществ и реакциями элементов. В приведенном перечне Хаага это хорошо видно в различии двух *режимов* работы. Первый режим – это работа с химическими соединениями (окисление, растворение, разложение), второй – с веществами и их физико-химическими свойствами. На наличие второй стадии, прежде всего, указывает процесс, названный «ферментацией». Эта стадия запускает процесс кристаллизации. Этот процесс был известен как модификация металлов через их «заражение». Одной из таких реакций являются «болезни металлов», например, «оловянная чума» – изменение кристаллической модификации металла (олова) посредством «прививки» («зародыша») металла

(олова) другой кристаллической формы. Это реакции, изменяющие структуру кристаллов вещества. Олово превращалось в пыль.

«Золото» должно быть посеяно в раствор и выращено как растение - только кристаллической формы. Алхимики работали с получением вещества «золота», их реакции затрагивали изменения химических элементов, их соединений и структуры металлов, но не затрагивали преобразования химических элементов. Суть алхимической операции можно формализовать в алгоритм.

- (1). Первоначально необходимо получить раствор первоматерии (M).
- (2). Разделить раствор, преобразовать раствор во взвесь (коагуляция), которая состоит из маточного раствора и твердых частиц (MI)
- (3). Затем добавить «зародыш» или «семя» золота (U).
- (4). Получить через «фиксацию» «кристалл» (MIU).
- (5). Подкармливать раствор, сохраняя его перенасыщенный характер (MIUI).
- (6). На этом этапе можно получить золотую окраску кристалла (по аналогии со стеклом), но дальше операция пойдет по технологии амальгамирования (MIUIU) – «слоистое золото». Либо произойдет рост кристалла: MIUIII → MIUIIIII – потогонное золото (букв. потоотделение; «лат.: Bezoardicum solare; фр.: Or diaphoretique; англ.: Draforetic gold; нем.: Gold schweisstreibend; итал.: Oro diaphoretico»⁶¹³).

Операцию можно рассматривать в двух режимах: как окрашивание металла и как изменение его кристаллической структуры. Первый режим можно разрабатывать как операцию химического получения красителей или физико-химического получения сплавов, второй режим представляет фазовый переход – кристаллическую модификацию вещества. Можно писать предложения на русском языке латинскими буквами, но грамматическая структура языка

⁶¹³ Гессман Г. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков. К.: Пор-Рояль, 2006. Табл. XXV. – 224 с.

останется прежней, т.е. русской. Фазовый переход предполагает изменение кристаллической структуры металлов, аналогично изменению грамматики языка.

Алгоритм поиска философского камня, алгоритм искусства алхимии можно смоделировать четырьмя формальными операциями. Работу алхимика можно смоделировать языковой игрой, предложенной Дугласом Хофштадтером (иными словами, есть класс игр, моделируемых данным алгоритмом, имеющим «естественное» и «искусственное» решения. Искусственное решение представляют воспринятые средневековыми алхимиками древние легенды о золоте, а также положения «Герметического корпуса»).

Аксиомы: MU – золото, MI – желтый металл.

Правила формальной языковой игры:

- (1)– Ферментация: к предложению заканчивающемуся на I можно добавлять U (алхимическая ферментация).
- (2)– Мультипликация: можно мультиплицировать строчки по правилу операции: Fx, Fxx, Fxxxx... При этом ни F, ни x веществами не являются, а представляют только операции. Это правило образования цепей.
- (3)– Правило полной идентификации или замещения: III = U или MIII = MU. Это ситуация, когда насыщение искусственным цветом *вещества* не отличается от естественного окрашивания. Это – идеальная подделка и цель операции.
- (4)– Золото может «исчезать». UU – исчезает. Эта идея поддерживается легендами о «проклятом золоте», «исчезнувшем золоте».

Можно ли получить из MI (желтый металл) MU (золото). Иными словами, является ли MU теоремой формальной языковой игры, если ее начать с аксиомы MI. Первыми теоремами будут: MII и MIU. Дальнейшие теоремы представлены на рис. 8.

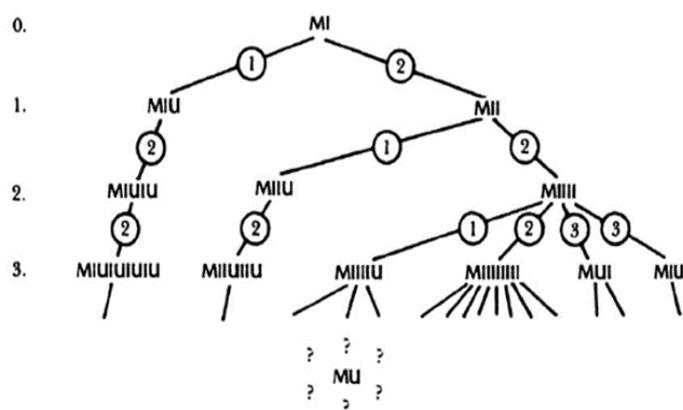


Рис. 8. Дуглас Хофштадтер: «Систематически построенное "дерево" всех теорем системы MIU. N-ный уровень внизу содержит теоремы, для вывода которых понадобилось ровно N шагов. Номера в кружках говорят нам, с помощью какого правила была получена данная теорема. Растет ли на этом дереве MU?»⁶¹⁴.

Можно ли в данной языковой игре прийти к предложению MU? Найти алгоритм решения или установить круг в рассуждениях, оставаясь внутри системы за обозримый промежуток времени, возможным не представляется. Если загрузить задачу в вычислительную машину, которая просчитает все возможные варианты, то остается только ждать, когда она закончит свою работу. С другой стороны, в этой или подобной модели у алхимиков не было возможности доказать, оставаясь внутри системы, что вся система не имеет решения. Вполне возможно, что система имеет решение, но алгоритм решения не будет найден. Уже на третьем шаге видно, что в системе образуются петли (I) и внутренние циклы (II):

(I). $MI \rightarrow (1) \rightarrow MIU$

⁶¹⁴ Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М. 2001. С. 41. — 752 с.

MI → (2) → MII → (2) → MIII → (3) → MIU

(II). MIU → MIUIU

Но вся система не замыкается внутрь себя, а успевает обновиться. Алгоритм решения в данном случае и есть философский камень – конечное число операций, за которое возможно решение. Конечное число операций означает конечное время «Великой работы».

Для того, чтобы получить золото, надо получить теорему MU, либо доказать, что при любом количестве операций этот результат невозможен. А для этого необходимо выйти за пределы системы, например, перейти от алхимии к химии. Хофштадтер предлагает для решения «головоломки» MU три режима работы. Первый режим – работа внутри системы. Он описан выше. Вторым режим – творческий. Он основан на том, что происходит выход за пределы системы в параллельную реальность. Это путь легенды. Требуемое алхимическое преобразование формальной головоломки заключается в том, что мы, например, будем писать письма по-русски латинскими буквами «по звучанию» и «по сходству». В первом случае русское МИ будет прочитано как MI, во втором – русское МИ будет прочитано как MU. Это приведет к «смешению языков», но герметический принцип подобия будет соблюден. Система получит решение, лежащее вне системы: $n + 1$, где n – все решения, лежащие внутри системы. Иными словами, необходимо взглянуть на всю систему извне, из другого мира, где эта операция возможна. Латиноязычный автор прочитает MI, как MI. Русскоязычный автор прочитает MU, как MI. Это проблема не трансмутации металла, а проблема «другого сознания», «другого языка», «другого мира». Этот путь был реализован в химии аллотропов – металлов с различной кристаллической структурой, которые представляют то же

вещество, но увиденное по-другому. На последнее обратил внимание алхимик XIX века Франсуа Жолвье-Костелло⁶¹⁵.

Третий режим заключается в логическом или математическом доказательстве того, что данная операция неосуществима. Алгоритм алхимии предполагает внутреннюю рекурсию, возвращение к предыдущим стадиям в последовательности операций (сложение и вычитание). Иными словами, если мы представим компьютер, который может рассчитать все теоретически возможные химические реакции алхимика, то он будет считать их до бесконечности, не продвигаясь к решению задачи ни на шаг, поскольку система постоянно обновляется. Можно эстетически согласиться с красивой метафорой Стантона Марлана, определяющего алхимию как «искусство темноты», но она неточна. Алхимия - искусство «мерцающего восприятия» и «мерцающих понятий». Это попытка протолкнуть внутрь системы то, что ей будет вытолкнуто, то, что не допускается логикой самой системы. Осознание противоречия – путь, который в конечном итоге вел к науке, от алхимии к химии.

Концепцию «заражения» металлов и «совершенствования» металлов через процесс ферментации описал Фестюжьер как концепцию античную. Он проводит различие между «Тинктурой Демокрита» и «Тинктурой Исиды» в алхимии. Первый путь состоит в использовании простого лака, имитирующего золото, без всякой частицы золота. Второй путь состоит путем добавления небольшого количества золота к большому количеству обычного металла: «Золото сравнивается с зерном пшеницы, которое, брошенное в землю, оплодотворяется и приумножает само себя: следовательно, золото брошенное в массу обыкновенного металла, приходит сюда приумножаться до той степени, чтобы обратить в золото весь этот металл»⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Жолвье-Костелло Ф. Как стать алхимиком. Н. Новгород: Изд-во А.Г. Москвичев. 2020. С. 171 – 194. – 310 с.

⁶¹⁶ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 360. – 624 с.

Фестюжьер обсуждает эту концепцию в связи с переводом трудного места из Псевдо-Демокрита или, точнее, из легенды о нем. Ядром легенды является некая надпись на стеле: «Разве вы не слышали рассказ о том, что некий философ [то есть египетский жрец] написал волхвам в Персию, говоря: «Я нашел копию книги древних мудрецов, но так как книга написана на персидском языке, я не могу ее читать. Пришлите же мне одного из ваших мудрецов, который прочитает мне книгу, которую я нашел»⁶¹⁷. Этот египетский жрец стал известен под именем Останеса. Останес становится учеником Гермеса и учителем греческого Псевдо-Демокрита. Демокрит не успел закончить свое обучение до смерти Останеса. Он пытается вызвать учителя из Гадеса, и тот призывает его искать книги в храме. Демокрит и сын Останеса видят книгу в одной из колонн храма. Им открывается ключ к тайне Писаний: «Естество зачаровано другим естеством, естество побеждено другим естеством, естество господствует над другим естеством»⁶¹⁸. Фестюжьер отклоняет вариант перевода: «естество зачаровано естеством...», но принимает перевод Дильса, уточняя его. У Дильса: «Eine Natur freut sich der andern. – Eine Natur vergewaltigt die andre. – Eine Natur besiegt die andre»⁶¹⁹ (нем.: «Одна природа радуется другой. Одна природа насилуется другой. Одна природа господствует над другой»). Выше приводилась математическая интерпретация трехступенчатого совершенства, здесь же можно формализовать данный текст, получить интерполяцию алхимических операций. Последовательное усиление (мультипликация) применения одной операции к числу совершенствует число. Последовательность применения алхимических стадий «нигрето – альбеде – рубедо» может быть продемонстрировано приводимым выше математическим уравнением:

⁶¹⁷ Mead G. R. S. Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol III. – Sermons. 1906. P. 277.– 371p.

⁶¹⁸ Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 371. – 624 с.

⁶¹⁹ Цит. по: Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 432. – 624 с.

$$\left(\sqrt{2}^{\sqrt{2}}\right)^{\sqrt{2}} = 2$$

Однако если применить эту формулу к веществу, т.е. перевести ее в эмпирический химический алгоритм, то можно увидеть, что здесь скрыты два встречных процесса - уменьшение и увеличение количества вещества.

$$(1) \quad \sqrt{2} = 1,41421356 \dots$$

Эта операция с металлами легко осуществима либо «прокаливанием», либо растворением в кислоте. Исходная масса вещества частично растворяется. Вторая операция на первый взгляд просто еще раз повторяет первую, но это не так:

$$(2) \quad (1,41421356)^{\sqrt{2}} = (1,41421356)^{(1,41421356)} = 1,63252691$$

Количество вещества на этом этапе у нас увеличилось. Мы должны «вернуть часть» для последующего процесса. Если мы применим «ферментацию», то будем наблюдать рост кристалла соли металла в растворе. Мы увеличиваем исходную массу, но за счет массы не катиона металла, а аниона соли. Далее мультиплицируем этот процесс:

$$(3) \quad (1,63252691)^{\sqrt{2}} = (1,63252691)^{(1,41421356)} = 1,999999 \dots$$

Теперь вновь вернемся к строгим математическим доказательствам Артура Бенджамина⁶²⁰:

$$1,999999\dots = 1 + 0,999999\dots;$$

$$0,999999\dots = w;$$

$$10w = 9,99999\dots;$$

$$10w - w = 9,99999\dots - 0,99999\dots;$$

$$9w = 9;$$

$$w = 1;$$

⁶²⁰ Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М.: Альпина Паблишер. 2020. С. 311. – 342 с.

0,9999999... = 1;

1,999999... = 2.

Следовательно, количество вещества осталось тем же. Мы получили кристалл металлической соли, равный массе исходного металла. Если бы свойства соли металла и металла совпадали, то проблемы были бы сняты. Но в ряде технологических операций, например, при окраске стекол, соли металла и металлы вполне взаимозаменяемы.

Ближе всего к списку приведенных Бернардом де Хааге операций находится список операций Джорджа Рипли из книги «Состав алхимии или Двенадцать врат, ведущих к открытию философского камня», который комментирует Ю.Ф. Родиченков⁶²¹. Джордж Рипли (George Ripley, d.1490) посвятил алхимии не только работу «Двенадцать врат», но и рисунок, который стал началом серии изображений разного формата, известной как «Свитки Рипли». Джордж Рипли приводит несколько иную классификацию, причем, как кажется, в отдельных пунктах более логичную. Текст Рипли, известный как «Двенадцать врат», в немецкой копии 1680 года называется «Царство экспериментации / герметические труды, касающиеся универсальной тинктуры, до сего времени не приводимые с такой тщательностью, а также, к радости, всем любимым немецким читателям, упорядоченное для печати»⁶²².

1. Calcinatio, die Kalkmachung известкование, (кальцинация)
2. Solutio, die Auflösung (растворение).
- 3, Separatio, die Scheidung (разделение).

⁶²¹ Родиченков Ю.Ф. Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА. 2019. С. 211 – 216. – 565с.

⁶²² Ripley G. Des Grossen Engeländischen Philosophi Georgii Riplaei Experientzreiche/ Hermetische Schrifften betreffend die Vniversal-Tinctur; so bisher noch niemals teutsch ausgangen // *Philalethes E., Riplaeus G., Valentinus B., Vaughan Th. Magnalia Medico-chymica continuata*, Oder, Fortsetzung der hohen Artzney und Feuerkunstigen Geheimnüssen, ed. Johann Hiskias Cardilucius Nürnberg: Endter Wolfgang Moritz Vrlg. 1680. S. 379–710. Цифровой образ книги. Цифровая коллекция SLUB Dresden. Собрание по истории технологий XVI – XVII века. Технология печати - XVII в. Получено с сайта: <http://digital.slub-dresden.de/id27790823X>

4. *Conjunctio, die Zusammenfügung*, (сборка, собрание, слияние).
5. *Putrefactio, die Faulung* (гниение).
6. *Congelatio, die Gerinnung* – сгущение, коагуляция, свертывание (крови), осаждение.
7. *Cibatio, die Speisung* (кормление, подкормка).
8. *Sublimatio, die Austreibung* - изгнание. *Auftreibung* (инфляция, расширение, вздутие) гнать наверх – возгонка.
9. *Fermentatio, die Ansäuerung* – брожение, подкисление
10. *Exaltatio, die Erhöhung* – возвышение.
11. *Multiplicatio, die Vielfaeltigung* – умножение, приумножение
12. *Projectio, die Aufwerfung* – вброс, букв. на-брос(ок).⁶²³

О «Первых Вратах» Джордж Рипли пишет: «Поэтому если ты хочешь сделать золото и серебро философским искусством, не бери для этой цели ни яиц, ни крови, а золото и серебро, которые под воздействием огня естественным, разумным образом, а не вручную, генерируют новые вещества по своему роду, как и все в природе. Ричард говорит нам “сеять золото и серебро, чтобы с помощью нашего труда они могли приносить плоды при посредничестве Природы: ибо эти двое имеют то, что вы ищете, и ничего больше во всем Мире”»⁶²⁴.

Здесь стоит обратить внимание на два момента. Первый заключается в том, что Дильс считает, что речь идет об электре - естественном сплаве золота и серебра, из которого можно извлекать либо то, либо другое и превращать

⁶²³ *Ripley G. Des Grossen Engelländischen Philosophi Georgii Riplaei Experientzreiche/ Hermetische Schrifften betreffend die Vniversal-Tinctur; so bisher noch niemals teutsch ausgangen // Philalethes E., Riplaeus G., Valentinus B., Vaughan Th. Magnalia Medico-Chymica Continuata, Oder, Fortsetzung der hohen Artzney- und Feuerkünstigen Geheimnüssen. /Cardilucius J. H./ Nürnberg: Endter Wolffgang Moritz Vrlg. 1680. S. 396 – 397. S. 379–710. – 818 s.*

⁶²⁴ *Waite A. E. The hermetic museum: containing 22 most celebrated chemical tracts. York Beach, Me.: Samuel Weiser. 1999. P. 32. – 601 p. [Электронное издание].* Получено с сайта: <https://archive.org/details/TheHermeticMuseum>

одно в другое⁶²⁵. Второй момент, еще более важный, заключается в том, что речь идет о воздействии тепла. Рипли говорит о материализации в алхимии тепловой формы энергии. Эта идея представляет связь между текстом Рипли и «Свитками».

«Свитки Рипли» появлялись с конца XV и существовали до XVII в. во многих вариантах и копиях. Наиболее авторитетным исследованием этих документов считается работа Анке Тиммерманн, благодаря которой не только были изучены родословная, историография и типология свитков, но и стало возможным исключить широко распространенное мнение об их иллюстративном характере и исправить ошибки их датировки.⁶²⁶

В работе Тиммерманн представлены результаты детального изучения «свитков Рипли» («Ripley Scrolls»), авторство которых приписывается Джорджу Рипли (ум. 1490 г.). Но единственный свиток, который вписывается в интервал жизни Рипли, является самым ранним, он располагается в родословной около 1475 г. (Сегодня принадлежит библиотеке Бодлея Оксфордского университета). В популярном словаре Матильды Баттистини приводится именно его репродукция, которую она неверно датирует XVII в. и характер которой определяет как книжную иллюстрацию⁶²⁷. Издание на русском языке воспроизводит те же неточности.⁶²⁸

Самый ранний свиток является и самым узким. Трудно представить иллюстрированный трактат с размерами иллюстрации 1,25 м×14 см. «Размер свитков, — пишет А. Тиммерманн, — варьируется от размера женского шелкового шарфа до размера обеденного стола, за которым могло бы разместиться около двадцати человек — самый маленький свиток имеет размеры 1,25 м×14

⁶²⁵ *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. С. 461. – 624 с.

⁶²⁶ *Timmermann A.* Verse and Transmutation: A Corpus of Middle English Alchemical Poetry: Critical Editions and Studies. — Leiden, 2013. — 374 p.

⁶²⁷ *Battistini M.* Astrologia, Magia e Alchimia. Milano, 2004. P. 346 – 383 p.

⁶²⁸ *Баттистини М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. — М., 2007. С. 346. – 383 с.

см (Оксфордский университет библиотека Бодлея, 5025), самый большой (Кембридж, музей Фитцвильяма MS 276) простирается до 5,5 м×60 см. Вопрос об изначальной цели и функциях свитков обсуждался неоднократно, но так и не получил удовлетворительного ответа в литературе. Одна теория гласит, что свитки были предназначены для постоянного показа в магазине аптекарей; однако, поскольку самый старый из сохранившихся свитков настолько велик, что его можно развернуть только постепенно, что позволяет читателю видеть только один фрагмент за один раз, это маловероятно. Другой предлагает, что свитки использовались для образовательного обучения в лабораториях; эта возможность ставится под сомнение из-за изощренности художественных работ на большинстве свитков и связанных с этим издержек»⁶²⁹.

Тиммерманн показывает, что копии и варианты свитков объединяются в родословную, обладая чертами семейного сходства. Реконструкция родословного древа «свитка Рипли», проведенная Тиммерманн, позволяет объяснить эту множественность: исходный вариант изменялся до тех пор, пока линия развития не заходила в тупик, т.е. пока не возникал вариант, который уже не находил последователей.

Тиммерманн верно подчеркивает визуальный аспект свитков и связь образа с поэтическими алхимическими текстами, устанавливает их источники. Благодаря этому исследованию можно с уверенностью говорить о том, что свитки включались в практики воображения и алхимической «визуализации», что ставит их в ряд других алхимических манускриптов: «*Splendor Solis*»⁶³⁰,

⁶²⁹ *Timmermann A. Verse and Transmutation: A Corpus of Middle English Alchemical Poetry: Critical Editions and Studies. P. 123.*

⁶³⁰ *Trismosin S. Splendor Solis: Alchemical Treatises. L.: P. Kegan, Trench, Trubner&Co, 1920. — 124 p. [эл. ресурс, режим доступа: <https://archive.org/details/splendorsolis00tris/page/n1/mode/2up>, дата последнего обращения 18.08.2020].*

«Donum Dei»⁶³¹; «Rosarium Philosophorum»⁶³²; «Aurora Consurgens»⁶³³, «Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit»⁶³⁴. Необходимо отметить, что автор «Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit» точно не установлен. Cgm 598 представляет копию рукописной книги, указанная в ней версия в других публикациях не встречается. В более поздних и печатных вариантах в качестве автора называется не францисканец Ульманн, а Иероним Ройснер или Иоганн Фауст⁶³⁵.

На «Свитках Рипли» изображен адепт алхимии, который держит в руках запечатанный сосуд, похожий, с одной стороны, на женщину, с другой — лиру. Надпись на ручках сосуда представляет собой логическую головоломку. Оригинальный текст на ручках сосуда на свитке гласит: «YOW MOST MAKE WATER OF YE ERTHE AND ERTHE OF YE AYER AND AYER OF THE FIRES AND FIER OF YE ERTHE», что означает: «Сделайте воду вашей землей и землю - вашим воздухом, и воздух - вашим огнем, и огонь - вашей землей». Надпись вписана в неполную геометрическую фигуру в форме разомкнутой пентаграммы. Геометрией ручек отражается процесс «земля воды → вода воздуха → воздух огня → огонь воды». Фигура может быть закрыта по линии соединения в месте концов разомкнутых ручек. Продолжая логику текста и геометрию фигуры, можно получить недостающую часть (выделена

⁶³¹ Pretiosissimum Donum Dei / British Library MS. Harley 6453. — 11 p. [эл. ресурс, режим доступа: <https://archive.org/details/PretiosissimeDonumDei>, дата последнего обращения 18.08.2020].

⁶³² Rosarium Philosophorum / University of Glasgow Library Special Collections Department 210. — 56 p. [эл. ресурс, режим доступа: <https://archive.org/details/EnglishTranslationOfTheRosariumPhilosophorum/mode/2up>, дата последнего обращения 18.08.2020].

⁶³³ Aurora Consurgens: A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy / A Companion Work to C.G. Jung's *Mysterium Coniunctionis* (Studies in Jungian Psychology) / Ed. by M.-L. von Franz; trans. R.F.C. Hull, A.S.B. Glover. — Toronto: Inner City Books, 2000. — 555 p.

⁶³⁴ *Ulmannus*. Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit / Bayerische Staatsbibliothek; Münchener Digitalisierungszentrum; Digitale Bibliothek. Cgm 598 [эл. ресурс, режим доступа: <https://app.digitale-sammlungen.de/bookshelf/bsb00016775/view?currentUrl=%2Fview%2Fbsb00016775%3Fview%3DImageView&manifest=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00016775%2Fmanifest&canvas=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00016775%2Fcanvas%2F7&view=ImageView>; дата последнего обращения 18.08.2020].

⁶³⁵ *Ferguson J.* *Bibliotheca Chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris.* Glasgow: J. Maclehose and sons. 1906. Vol. 1. P. 265-266 – 488 p.; Vol. 2. P. 258-260, 462 – 598 p.

курсивом): «вода земли → земля воздуха → воздух огня → огонь земли → земля воды». Если математически кодифицировать эту операцию, приписать цифровые символы каждой из позиций (вода — 1, земля — 2, воздух — 3, огонь — 4), то получается последовательность 12, 23, 34, 42, 21. Алхимическое действие по полному контуру является циклическим и может продолжаться бесконечно как движение по окружности. Но на рисунке свитка внешний контур разомкнут.

Внутри сосуда можно увидеть еще один замкнутый контур. Он составлен из соединенных трубками окружностей, каждая из которых представляет какую-то операцию алхимии. Если продолжить ту же последовательность операций, что и во внешнем контуре, то результатом станет последовательность 21, 12, 23, 34.

При уравнивании операций внешнего и внутреннего контуров получается «земля воды = воздух огня». Это иллюстрируется с помощью изображения лягушки, помещенной внутри сосуда. Лягушка — земноводное («земля воды»), дышащее, т.е. поглощающее тепло («воздух огня»), и потому является двухконтурным созданием. Рептилия перерабатывает тепло, поддерживая низкую температуру своего тела, и за счет этого живет. Но она еще и движется вверх, преобразуя тепловую энергию в механическую. Внутренний контур на изображении помещен в жидкость, а вся конструкция поставлена в водяную нагревающую баню. Линия соединения внешнего и внутреннего контуров находится точно на переходной границе фаз. Согласно «Иероглифике» Горуполлона Нильского лягушка «символизировала несформировавшегося человека, ибо лягушки рождаются из ила рек»⁶³⁶, а ил — это «земля воды». В толковании образа адепта — того, кто держит сосуд, — существуют различные версии, среди которых присутствуют как мифологическая и теологическая, так

⁶³⁶ Горуполлон Нильский. Иероглифика // Нострадамус М. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горуполлона. — М.: Аст: Астрель, 2004. С. 314. — 415 с.

и историческая. Среди вариантов — Христос, Бог, алхимик, Гермес Трисмегист, Аристотель. Последняя персонификация образа является убедительной, хотя вариант Гермеса Триждывеличайшего также вполне приемлем.

Если верно то, что весь сосуд является представлением человека, то геометрия двух его контуров — внешнего, заданного разомкнутой пентаграммой ручек, и внутреннего, составленного из объединенных окружностей, — акцентирует определенный модуль его функционирования. Указание на то, где следует искать ответы, чтобы понять этот модуль, т.е. раскрыть тайну человеческого существования, содержится на одном из вариантов свитка: это «Книга философии», которую читают две фигуры внутри лиры. Источником знания является именно данное произведение, а не Библия, как можно было бы ожидать.

Хотя концепция модульной конструкции тела, отвергнутая современной наукой, вписана в длительную историческую традицию учений о трехчастной конституции человека — от Платона и Аристотеля до Зигмунда Фрейда, Рольфа Ширма и Поля МакЛина. У Платона три конструктивных элемента человека составляют вожделение, аффект и разум; у Аристотеля — анима вегетатива, анима сензитива и анима рационалис; у Фрейда — Оно, Я, Сверх-Я. Идея модульной конструкции человеческого мозга сохранилась в философии и психологии. К примеру, в конституционной теории темперамента Уильяма Шелдона выделяются три группы свойств в зависимости от функций органов тела — висцеротония, соматотония, церебротония⁶³⁷. Исследования американского нейрофизиолога Поля МакЛина⁶³⁸ и швейцарского психолога Рольфа Ширма⁶³⁹ основаны на представлении о мозге человека как конструкции, в которой в качестве эволюционных модулей функционируют спинной мозг

⁶³⁷ *Sheldon W.H. The Varieties of Human Physique: An Introduction to Constitutional Psychology.* — N.Y., 1940. — 347 p.

⁶³⁸ *MacLean P.D. A Triune Concept of the Brain and Behaviour // The Hincks Memorial Lectures.* Toronto, 1973. P. 6–66.

⁶³⁹ *Ширм Р.В. Биоструктурный анализ.* Баар: Институт биоструктурного анализа АГ 1999. С. 123. — 127 с.

(древнейшие рептилоидные инстинкты самосохранения), мозжечок (животные инстинкты выживания) и большой мозг (самосознание).

Возможно, простым совпадением является то, что рептилия, маленькое навершие герметического сосуда и голова адепта находятся на одной линии и представляют соразмерную аналогию объемов модулей мозга — спинной мозг, мозжечок, большой мозг. Но можно ли с уверенностью утверждать, что это — случайность? Наконец, к существенным моментам, на которые делает акцент семантико-геометрический подход, нужно отнести форму и размер текста. В самом раннем варианте свиток Рипли представляет собой длинную узкую ленту, которая, подобно змее, сворачивается и разворачивается, при этом отдельные части изображения накладываются друг на друга. Таким образом, свиток оказывается механической моделью Уробороса — геометрической моделью тавтологии, в которой голова адепта «заглатывает» «хвост» (навершие реторты), погружается в глубины своего тела, где живет разум («Книга философии»). Оказывается, что Уроборос разделен на естественную и искусственную части, на природу и искусство, а их соединение и есть тайна алхимии.

В вариациях «Свитка Рипли» меняются форматы холста картины. Они удлиняются или сокращаются, расширяются или сужаются. Это влечет изменение пространственных параметров образа. Изменение размеров холста — это изменение геометрической площади рисунка. Изменение геометрической площади рисунка — это изменение физических параметров процессов при неизменных условиях. Сюжет рисунка — нагрев на водяной бане сосуда остается неизменным, но изменение размеров сосуда приведет к изменению термодинамики нагрева. О реакции лягушки на тепло писал еще Леонардо да Винчи в «Бестиарии». Он рассматривает повадки жабы и говорит о том, что жаба, попав под солнечные лучи, прячет голову. Она раздувается, пытаясь втянуть голову как можно глубже в себя, то есть уменьшить ее площадь по сравнению с площадью остального тела. «Так же поступает враг чистой и сияющей

добродетели, которого можно лишь принудить встретиться с ней лицом к лицу с дутой отвагой»⁶⁴⁰. Связь изменения объема сосуда с теплотой – ключевой момент в создании Даниилом Бернулли (1700 – 1782) и Леонардом Эйлером (1707 - 1783) кинетической и энергетической теории теплоты⁶⁴¹.

Изменение размеров и пропорций холста свитков Рипли представляет как бы необычную серию экспериментов с рисунком. Тепловая энергия, поглощаемая жабой, трансформируется в кинетическую форму. Восстановление энергетического баланса требует механического движения, которое приводит к перемещению лягушки строго вверх. Если отвлечься от образного языка алхимии, то несложно увидеть в этом принцип теплотрии, стоит только лягушку заменить ртутным шариком. Рипли не удалось превратить тепло в материю, но перевести тепло в движение оказалось возможным. Техническим прообразом термометра являлся термоскоп, изобретение которого приписывается Галилео Галилею (1564 - 1642) и голландцу Корнелию Дреббелю (1572 - 1633)⁶⁴². Прообраз термометра вполне мог стать достойной вывеской и символом аптеки, что объясняет и количество, и изменение размеров свитков Рипли.

Выводы

Парадигма А в эзотеризме Средних веков представлена некромантией и демонологией Гоэтии. Некромантия и демонология четко не различались, не было и прямой связи с герметизмом, а только парадигмальная. Парадигма Гоэтии встраивалась в ступенчатую конструкцию герметизма, замещая парадигму античную парадигму А. Но для того, чтобы синтез эзотеризма и герметизма произошел, необходим был еще один тезис: тайну философского камня знают либо мертвые, либо демоны, либо ангелы.

⁶⁴⁰ Леонардо да Винчи. Бестиарий. С. 85 – 108. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 97 – 98. – 400 с.

⁶⁴¹ Гельфер Я.М. История и методология термодинамики и статистической физики. М.: Высшая школа. 1981. – С. 40 – 42. – 536 с.

⁶⁴² Гельфер Я.М. История и методология термодинамики и статистической физики. М.: Высшая школа. 1981. – С. 8 – 10. – 536 с.

Парадигма В представлена в искусственной конструкции слова «алхимия». Слово «алхимия» – буквенно-фонетическая «головоломка», гетерологическое, химерическое образование. В нем два аспекта – семантический и формально-математический. Парадигмальным образцом, на котором построены два аспекта алхимии, здесь является древнееврейский алфавит. Термин «алхимия» имеет два семантических аспекта – лингвистический и математический. Лингвистический аспект указывает на химические процессы, математический – на геометрические построения и вычисления. В широком смысле химический процесс предстает как математическое уравнение. Одно его основание находилось в Средневековье, другое – в эпохе Возрождения. В математической алхимии философский камень есть ничто иное как число π . Слово «alchim» является скрытой идеограммой числа отношения окружности к прямой.

Алхимия Средних веков переосмысливает значение парадигмы С. Алхимия, опираясь на енохианскую традицию, приходит к осознанию того, что искусство алхимии в качестве парадигмы С опирается на образ проклятого Агасфера, осужденного на вечные скитания во Вселенной. И через это осознание приходит к острой постановке вопроса о ценности смерти. Если последняя имеет ценность, то стремление алхимика к бессмертию становится бессмысленным. Парадигма С становится ненужной, она разрушает то самое «воссоединение» с утраченным раем, не возвращает молодость, а консервирует наличное состояние, запирая вечность во времени.

Начиная с поздней античности и до XIV века герметическая парадигма меняется на представленную в видениях и зафиксированную в текстах эзотерическую парадигму, порождая феномен, который описывается терминами герметицизм и эзотерицизм. Изменения затрагивают и практику алхимии, что отражается как в текстах, так и в легендах Средних веков. Алхимия перестает делать акцент на чисто химической модели трансмутации металлов, перенося акцент на энергетическую и термодинамическую составляющие реакций и реагентов. Изменение структуры герметизма влечет новую постановку вопроса

о целях алхимии, включающих секрет трансмутации металлов и тайну бессмертия.

Глава IV. ЭЗОТЕРИЗМ, ГЕРМЕТИЗМ, ОККУЛЬТИЗМ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

§1. Эзотерический нарратив и дискурс в эпоху Возрождения

Дискуссии о влиянии герметической традиции Возрождения на становление культуры и науки Нового времени в современном религиоведении берут начало в работах Фрэнсис Амелии Йетс⁶⁴³. Первоначальная идея заключалась в том, что культура Возрождения и наука Нового времени создавалась не группами, не институтами, в которые были объединены согласованно работающие философствующие схоласты, а одиночками. Разум этих гениев был погружен в магию и герметизм. Идея Йетс о значении романтических героев вызывают острую полемику и сегодня, хотя большинством академических исследований отвергаются. Однако в полемике с идеями Йетс формируется новая точка зрения на эзотерические учения и герметическую традицию. Значение и критика подхода Йетс суммирована в работе П.Г. Носачева следующими словами: «С одной стороны, Йетс сделала первый шаг к тому, чтобы установленная Фрезером прочная связь между магией и примитивным мировоззрением была разорвана. Она продемонстрировала, как корифеи философской и научной мысли Ренессанса и раннего Нового времени не просто увлекались магией, а были погружены в нее. До ее работы большинству тем из сферы западного эзотеризма уделяли мало внимания серьезные ученые, исключение составляла лишь алхимия, еще с 30-х годов признанная легитимной частью истории науки. С другой – вся история эзотеризма в эпоху Ренессанса строится для Йетс как разворачивание идей герметического корпуса, все иные источники (аристотелевская философия, Плотин и неоплатоническая традиция, средневековые схоласты) играют второстепенную, а порой и третьестепенную роли,

⁶⁴³ *Yates F. A. The occult philosophy in the Elizabethan age. Oxfordshire, England: Taylor & Francis e-Library. 2004. – 235p.*

превращаясь в дополнение к магистральному влиянию Гермеса»⁶⁴⁴. С одной стороны, идея Йетс о том, что маг-одиночка становится возрожденческим героем, прокладывающим путь идеалам Просвещения и науки, должна быть решительно отвергнута как романтическая, а не научная. С другой стороны, нет никакой необходимости отрицать влияние герметизма и «Оккультной философии» Агриппы Неттесгеймского на творчество ученых и художников эпохи Возрождения.

Одним из фокусов этой полемики стало творчество Джона Ди и Эдварда Келли. Их творческая деятельность охватывала как гоэтию и теургию, так и герметизм, и оккультизм, что отразилось как в последовательности их творческих поисков, так и в структуре, созданной ими «енохианской магии». Центр тяжести интересов Джона Ди лежал в области эзотеризма и практического приложения теургии и гоэтии, в то время как центр тяжести интересов Эдварда Келли находился в герметизме алхимии. История достаточно быстро превратила их жизненные биографии в легенду. В 2012 году в доме, бывшим штаб-квартирой Джона Ди и Эдварда Келли в Праге, был открыт «Музей алхимии», в котором соединились история и легенда героев.

История математика, географа, астролога, криптографа, дипломата Джона Ди (John Dee, 1527–1609) еще при жизни обросла слухами и сплетнями, после его смерти она стала легендой, в которой с течением времени все труднее отделить исторические факты от романтических фантазий. Ядром, вокруг которого сформировалась легенда, стали не только события его жизни, но, прежде всего, его необычные творческие опыты, осуществленные в партнерстве с ясновидящим Эдвардом Келли (Edward Kelly, 1555–1595, либо 1597; встречается написание имени как Edward Kelley⁶⁴⁵). Документальные

⁶⁴⁴ Носачев П. Г. Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Докт. Диссертация. М. 2018. С. 107 – 108. – 435с.

⁶⁴⁵ Timmermann A. Verse and transmutation: A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies). Leiden: Brill, 2013. P. 5. – 374 p.

биографические свидетельства, записанные самим Джоном Ди, повествуют о занятиях, которые были в высшей степени необычны и скрытны. Центром совместных опытов двух исторических персонажей, которых легенда с течением времени превратила в героев, стали «коллоквиумы с ангелами». Послания ангелов получал Эдвард Келли, а записал их и пытался расшифровать Джон Ди.

Джон Ди был старше своего помощника Эдварда Келли на двадцать восемь лет. В 1546 г. он получил степень бакалавра искусств в колледже Святого Иоанна и стал действительным членом основанного Генрихом VIII Колледжа Святой Троицы⁶⁴⁶. Там он получил звание магистра, а затем приобрел громкую известность своими исследованиями и лекциями в университете Парижа. Вернувшись в Англию, он занялся практикой астрологии. В 1555 г. он изучал гороскопы принцессы Елизаветы и ее старшей сестры королевы Марии. Затем, по-видимому, проявив неосторожность, он обсудил с Елизаветой различные аспекты планет на обеих картах⁶⁴⁷. Этот поступок привел его в тюрьму. Преследование королевы Марии объединило Джона Ди и Елизавету. После смерти королевы Марии в 1558 г. именно Ди с помощью астрологии определил дату коронации Елизаветы — 14 января 1559 г.⁶⁴⁸ Позже его призвали исследовать восковую куклу Елизаветы, обнаруженную с булавкой в сердце. Ди владел латынью, греческим и ивритом, обладал широкими познаниями в медицине, был одаренным математиком, философом, астрономом-практиком, а также астрологом, историком, уважаемым писателем и сочинителем. Известность ему принесла публикация в 1570 г. предисловия к «Началам» Евклида. Он изучал картографию и навигацию. Свои научные познания Ди сочетал с активной дипломатической, просветительской и политической деятельностью. Гертруда

⁶⁴⁶ Родиченков Ю.Ф. Краткая хронология основных событий биографии Джона Ди // Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 212–224 – 256 с..

⁶⁴⁷ Hort G.M. Dr. John Dee: Elizabethan mystic and astrologer. L.: William Rider & Son, 1922. P. 26. – 72 p.

⁶⁴⁸ Hort G.M. Dr. John Dee: Elizabethan mystic and astrologer. L.: William Rider & Son, 1922. P. 28. – 72 p.

М. Хорт замечает: «Елизавета любезно получила несколько схем и карт, которые он изготовил с удивительным мастерством и математической точностью. Они были предназначены для того, чтобы закрепить права короны за не открытыми еще странами»⁶⁴⁹. Каковы были подлинные отношения королевы Елизаветы с Ди, точно неизвестно. Ди выступал советником королевы в личных и государственных делах, она, в свою очередь, оказывала ему покровительство и защиту. Ди проявил себя как государственный деятель, он понимал необходимость сильного английского флота, чтобы противостоять испанскому влиянию, предвидел распространение владычества Британской империи по всему миру⁶⁵⁰, снабжал навигационными картами капитанов⁶⁵¹, предложил реформу английского календаря⁶⁵², пытался получить концессию не только на поиск кладов, но и на разведку и разработку золотоносных и сереброносных рудников на территории Англии и Ирландии⁶⁵³, выдвигал

⁶⁴⁹ Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинанинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинанинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С. 39. – С. 7–81.

⁶⁵⁰ Dee J. Dr. Dee to Queen Elizabeth, from Bohemian Tribau, congratulating her Majesty upon the Defeat of the Spanish Armada, and expressing his obedience to Her Majesty's will, that he and Mr. Kelly, and their families, should return home // Ellis H. Original letters of eminent literary men of the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries. L.: printed for the Camden society by John Bowyer and son, 1843. P. 45–46.

⁶⁵¹ Dr. John Dee to Charles Jackman and Arthur Pett // A collection of letters illustrative of the progress of science in England from the reign of Queen Elizabeth to that of Charles the Second / Ed. by J.O. Halliwell. L.: Printed for the Society, by R. and J.E. Taylor, Red Lion Court, Fleet Street, 1841. P. 20–21.

⁶⁵² Lord Burghley's memorial concerning Dr. John Dee's opinion on the reformation of the calendar // A collection of letters illustrative of the progress of science in England from the reign of Queen Elizabeth to that of Charles the Second / Ed. by J.O. Halliwell. L.: Printed for the Society, by R. and J. E. Taylor, Red Lion Court, Fleet Street, 1841. P. 30.

⁶⁵³ Mr. John Dee to the lord treasurer: offering to discover to the queen where treasures of gold, silver, &c. were hidden in the bowels of the earth // Strype J. Annals of the reformation and establishment of religion, and other various occurrences in the Church of England, during Queen Elizabeth's happy reign: together with an appendix of original papers of state, records, and letters. In 2 vols. Vol. II, pt. II. Oxford: Clarendon Press, 1824. P. 558–563.

предложение создать национальную библиотеку⁶⁵⁴ (опубликовано русскоязычное издание документов⁶⁵⁵).

Подробности биографии Эдварда Келли неизвестны. У него был опыт работы с рукописями и книгами⁶⁵⁶. За какое-то преступление (подделка документов или изготовление фальшивых денег) ему отрезали уши. Он признался Ди в занятиях некромантией и знании средневековой практики вызывания демонов, названной искусством гоэтии. Ходила легенда, что за время своих скитаний Келли раздобыл две шкатулки, содержащие белый и красный алхимические порошки и алхимический манускрипт «Книга св. Дунстана». Эти «сокровища», согласно легенде, были найдены в склепе св. Дунстана после его разграбления. Белый порошок превращал базовый металл в серебро, а красный — в золото⁶⁵⁷. Фактом в этой истории можно считать лишь то, что существовала книга, которую Ди называл «Книга св. Дунстана». Запись в «Личном дневнике Джона Ди» с упоминанием о ней датирована 12 декабря 1587 г.⁶⁵⁸.

Ди сделал запись о том, что во время пожара в комнате «Книга св. Дунстана» была сброшена на кровать рядом со столом, а на столе сгорели «40 листов 4^о», «которые он сам (т.е. Келли) извлек из своей книги Дунстана»⁶⁵⁹. Ю.Ф. Родиченков в своей публикации текста «Личного дневника Джона Ди»

⁶⁵⁴ *Dee J. A supplication to Q. Mary, by John Dee, for the recovery and preservation of ancient writers and monuments // Dee J. Autobiographical Tracts of Dr. John Dee. Warden of the College of Manchester. Manchester: Charles Simms and Co., 1851. P. 46–47. – 136 p.*

⁶⁵⁵ *Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. – 208 с.*

⁶⁵⁶ *Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. С. 18. – 238 с.*

⁶⁵⁷ *Алхимический трактат Эдварда Келли / Пер. с англ. И.Н. Стребкова. Н. Новгород: А.Г. Москвичев, 2020. 160 с.*

⁶⁵⁸ *Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство РХГА, 2020. С. 61. – 256 с.*

⁶⁵⁹ *Dr. Dee's diary // Dee J., Halliwell J.O. The private diary of dr. John Dee, and the catalogue of his library of manuscripts, from the original manuscripts in the Ashmolean Museum at Oxford, and Trinity College library, Cambridge. Edited by James Orchard Halliwell. Printed for the Camden society. M.DCCC. XLII. N.Y.: Johnson Reprint Corp., 1968. P. 25. 1–64 p.*

замечает, что «40 листов 4^о» означает количество листов 4-го типографского формата, то есть на одной стороне листа располагались четыре страницы⁶⁶⁰, следовательно, сгорело либо 160, либо 320 страниц выписок из книги при двусторонней печати. Это дает представление об объеме рукописи. Публикация А.Э. Уэйтом текста «Святой Дунстан о камне философов» (“Saint Dunstan of the Stone of the Philosophers”), состоящего из четырех страниц, никак не соответствует объему сгоревшей рукописи, а следовательно, и объему книги, о которой идет речь в «Личном дневнике». Св. Дунстан (924–988), без сомнения, существовал. Согласно биографам, Дунстан проживал в аббатстве Гластонбери, затем он стал епископом в Вустере и наконец занял пост архиепископа Кентерберийского. Во время своего проживания в Гластонбери Дунстан был известен своей любовью к различным ремеслам, включая умение кузнеца и работника по металлу, поэтому, по мнению Джона Фергюсона, достаточно естественной была его востребованность алхимиками, благодаря которой он, в конечном итоге, приобрел репутацию автора алхимического трактата⁶⁶¹. Алхимический трактат за авторством св. Дунстана был издан в Лондоне в 1668 г. доктором физики и химии Ланселотом Колсоном (Lancelot Colson). В Гамбурге немецкий перевод издания вышел в 1696 г., его авторы обозначили себя инициалами «J.L. M.C.». Относительно авторов, скрытых под инициалами, вряд ли стоит сомневаться, что ими являются Джон Лилли (John Lilly) и Мерик Казобон (Merik Casaubon, Касаубон⁶⁶², Касобон⁶⁶³), опубликовавшие в 1676 г. «Алхимические рукописи» Эдварда Келли⁶⁶⁴. Джон Фергюсон, создавший

⁶⁶⁰ Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство РХГА, 2020. С. 61. – 256 с.

⁶⁶¹ *Ferguson J.* Bibliotheca Chemica. Glasgow: James Maclehose and Sons. 1906. Vol. 1. P. 172. – 488 p.

⁶⁶² *Тисон Д.* Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель, 2005. – 345 с.

⁶⁶³ *Харкнесс Д.* Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. – 238 с.

⁶⁶⁴ *Waite A.E., Kelly E., Lilly J., Casaubon M.* Edward Kelly: The Englishman's. Two excellent treatises on the Philosopher's Stone together with the Theatre of Terrestrial Astronomy. Translated from the Hamburg edition of 1676, and edited with a biographical preface. L.: James Elliott and Co, 1893. P. VII. – 154 p.

фундаментальный каталог библиотеки алхимических рукописей, замечает по этому поводу: «Со своей стороны, я сомневаюсь, что алхимию культивировали в Англии во времена св. Дунстана, и, если это так, походил ли используемый язык на тот, который используется в трактате Колсона. Поиски философского камня в Европе еще не начались»⁶⁶⁵. В тексте изданного Колсоном трактата упоминается автор XII в. Альфидиус (Alphidius), что в любом случае является вставкой. Так или иначе, максимум, что можно предполагать, — это то, что во времена Ди и Келли книга св. Дунстана уже существовала, но автором ее св. Дунстан быть не мог. К реальной истории св. Дунстана добавилась легенда об алхимике и рукопись за его авторством. Легенда, созданная и подтвержденная «Книгой св. Дунстана», поглотила историю св. Дунстана, создав святому репутацию автора книги.

Келли предложил Ди расшифровать алхимический рецепт изготовления порошков, содержащийся в «манускрипте св. Дунстана», но, несмотря на все усилия, в этом они не преуспели. «Книга св. Дунстана» в лучшем случае была лишь средством, но владение средством получения философского камня еще не делает его орудием труда алхимика, которое можно использовать для его получения. Орудием является знание, скрытое в этой книге. Для превращения средства в орудие недостаточно только прочесть книгу, требуется понимание сути написанного и умение применить его. «Знание», скрытое в «Книге», должен был дать «показывающий камень» — кристалл. Однако функции «кристалла» к тайне получения философского камня не сводились. «Кристалл» — камень, который позволял видеть ангелов. «Ангельский камень» занимал в иерархии «камней» место выше «философского камня»⁶⁶⁶, поскольку позволял чувствовать и даже узнать «волю ангелов», которые правили миром⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ *Ferguson J. Bibliotheca Chemica. Glasgow: James Maclehose and Sons. 1906. Vol. 1. P. 172. – 488 p.*

⁶⁶⁶ *Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. С. 29. – 238 с.*

⁶⁶⁷ *Richard Carpenter's Work // Timmermann A. Verse and transmutation: A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies). Leiden: Brill, 2013. P 276. 266–285 p.*

«Камень» давал власть. «Показывающий камень» должен был удовлетворить стремления как Келли, так и Ди.

Эдвард Келли проявил способности к ясновидению, которых начисто был лишен Джон Ди. Он вглядывался в хрустальный шар, когда там появлялись ангелы. Собственные эксперименты с отражающими и преломляющими поверхностями Ди начал много ранее. В 1560–1570 гг. он приступает к изучению свойств света при взаимодействии с отражающими и прозрачными преломляющими поверхностями. Он обращается к зеркалам и кристаллам. Как отмечает Стефани Спото, в ходе амбициозных экспериментов со светом он пытался применить скрайинг (*scrying*) — практику использования отражающих поверхностей для получения психических видений и практику предсказания будущего при помощи оптических поверхностей⁶⁶⁸. Ди называл Келли мой “*skryer*”⁶⁶⁹ (“*skryer*”: «провидец» — И.Н. Стребкова⁶⁷⁰, «зрец»⁶⁷¹ — И. Харун, «скрайер» — Ю.Ф. Родиченков⁶⁷²). Страстью всей жизни Келли была алхимия, и он надеялся при помощи ангелов, увиденных в шаре, раскрыть тайны алхимических рецептов. Подобный способ раскрытия тайн алхимии предложил Роберт Гарднер — ассистент Ди в лаборатории, который занимался своими изысканиями параллельно с первыми опытами Келли. В записи «Личного

⁶⁶⁸ *Spoto S.* “Showeth herself all naked”: Madimi in John Dee’s conversations with spirits // *Rowlandson W., Voss A.* Daimonic imagination: Uncanny intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 90 – 95. – 447 p.

⁶⁶⁹ *Waite A.E., Kelly E., Lilly J., Casaubon M.* Edward Kelly: The Englishman’s. Two excellent treatises on the Philosopher’s Stone together with the Theatre of Terrestrial Astronomy. Translated from the Hamburg edition of 1676, and edited with a biographical preface. L.: James Elliott and Co, 1893. P. XII. – 154 p.

⁶⁷⁰ Алхимический трактат Эдварда Келли / Пер. с англ. И.Н. Стребкова. Н. Новгород: А.Г. Москвичев, 2020. С. 9. – 160 с.

⁶⁷¹ Дневники Джона Ди // Джон Ди / Пер. с англ. И.В. Харуна. Т. 1. Книги тайн. Н. Новгород: А.Г. Москвичев, 2016. С. 18. – 344 с.

⁶⁷² Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство РХГА, 2020. С. 156. – 256 с.

дневника» от 23 мая 1682 г. Гарднер открывает Джону Ди «философский» секрет, «полученный от духовного существа»⁶⁷³.

Джон Ди и Эдвард Келли продолжали тесно сотрудничать как в Англии, так и на континенте в Кракове и Праге до 1587 г. В 1587 г. Ди вместо Келли пытался использовать в качестве ясновидящего своего сына Артура⁶⁷⁴. В 1588 г. свидетельств совместной работы Ди и Келли нет⁶⁷⁵, хотя срок пятого из шести запланированных совместных «деяний» подходил в апреле и Ди к нему готовился, о чем есть запись в личном дневнике⁶⁷⁶. О «шестом деянии», дата которого приходилась на октябрь–ноябрь 1588 г., не говорится вообще ничего. Келли в этом году был занят алхимическими опытами и демонстрировал Джону Ди свои успехи⁶⁷⁷. В ноябре 1588 г. Ди в письме королеве Елизавете просит Ее Величество вернуть его и Келли в Англию⁶⁷⁸. Окончательно сотрудничество прекратилось в 1589 г., причем разрыв произошел по инициативе Келли. Ди повиновался приказу Елизаветы и вернулся в Англию, а Келли остался в Богемии и продолжил попытки изготовления алхимического золота для императора Рудольфа II. К концу жизни Келли непонятным образом разбогател, а император произвел его в рыцари. Келли до конца жизни был не в ладах с законом и погиб, пытаясь сбежать из заключения. До известия о гибели Келли Ди продолжал надеяться на воссоединение со своим ясновидящим (“skryer”).

⁶⁷³ Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство РХГА, 2020. С. 141. – 256 с.

⁶⁷⁴ Родиченков Ю.Ф. Краткая хронология основных событий биографии Джона Ди // Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 219. – С. 212–224.

⁶⁷⁵ Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. С. 21. – 238 с.

⁶⁷⁶ Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство РХГА, 2020. С. 64. – 256 с.

⁶⁷⁷ Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство РХГА, 2020. С. 68. – 256 с.

⁶⁷⁸ *Dee J.* Dr. Dee to Queen Elizabeth, from Bohemian Tribau, congratulating her Majesty upon the Defeat of the Spanish Armada, and expressing his obedience to Her Majesty's will, that he and Mr. Kelly, and their families, should return home // Ellis H. Original letters of eminent literary men of the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries. L.: printed for the Camden society by John Bowyer and son, 1843. P. 46. P. 45–46.

Легенда, в которой история жизни Джона Ди дошла до нас, почти в равной мере делает достоверными в ней историческое и фантастическое. Письменными источниками исторических и фантастических свидетельств биографий ее героев для прошлых и настоящих исследователей стали записи личного и духовного дневников Ди. Своим фактическим основанием легенда имеет точки пересечения содержания этих двух дневниковых корпусов текстов. В двух разных по характеру дневниках представлена хроника жизни и деятельности Джона Ди. Однако у легенды есть и культурное основание. Культурным, историческим и мифологическим основанием легенды, в которую вписана необычная жизнь Ди, служат образцы жизненного опыта библейских персонажей. Классическим образцом в период Средних веков и раннего Возрождения для средневекового мага становились легенды о жизни царя Соломона. Этому образцу соответствуют как легенда о докторе Фаусте, так и легенда о докторе Ди. Но легенда о Джоне Ди вплетает в эту культурную классику еще одно допотопное звено — историю патриарха Еноха.

В простом понимании магия вообще и «енохианская магия» в частности являются средством достижения целей в соответствии с желанием. Желания Ди и Келли, которые они стремились реализовать при помощи ангелов, и цели, которые они преследовали, не совпадали. Келли искал собственной выгоды, а Ди хотел блага для своей страны и королевы. Келли интересовало золото, а Ди привлекали политическая власть и, соответственно, те магические силы, которые обеспечивают ее распределение в мире. В откровениях ангелов оба видели средство, инструмент, при помощи которого они достигнут желаемого.

Переплетение исторического и фантастического отражают литературные и исторические биографии, посвященные Ди и Келли, начиная с самых первых из них. Равно как исторический Фауст становится легендой в пьесе Кристофера Марло, так и доктор Джон Ди в поэме «Гудибрас» английского поэта Сэмюэля Батлера (1613–1680) пишет предисловие не только к «Началам» Эвклида, но и к «Началам» дьявола. Созданный литературный портрет

воплотил слухи и злословие современников, указывая не только на успехи Ди в математике, но и на его отношения с магией⁶⁷⁹.

В различных вариантах литературных биографий Ди и Келли «беседы с ангелами» рассматриваются с точки зрения теории обмана, «злой дух» ранних литературных портретов принял у Брэма Стокера образ вполне конкретного человека: «...злой дух доктора Ди принял обличие того, кто выдавал себя за владеющего тайным знанием, — так называемого сэра Эдварда Келли» (1910)⁶⁸⁰. Густав Майринк также считал Келли обманщиком, а Ди — жертвой обмана (1926)⁶⁸¹. Однако для решения вопроса о личности Ди исследователи обращаются к историческим биографиям и психологическим портретам Джона Ди и Эдварда Келли. В одних биографиях более сильной окажется романтическая составляющая, в других — историческая. Акцент в биографии Ди и Келли на фантастический элемент и его усиление приводят к романтическим и оккультным версиям понимания их творчества, превращая жизнеописание персонажей в исторический и/или магический роман, или в оккультный «фантастический реализм»⁶⁸². Акцент на чисто историческую составляющую «Дневников» приводил к созданию просветительских вариантов, в которых «ангелы» становились продуктами выдумки и инструментами обмана одним партнером другого, причем чаще обман приписывался Келли.

Вопрос в том, кто был обманщиком, а кто - легковерным романтиком или слабоумным. Разные авторы в исторических биографиях акценты расставляют по-разному, но к литературным портретам относятся критически. В анонимной биографии Ди, изданной в 1841 г. в Лондоне, оценивая его личность и

⁶⁷⁹ *Waite A.E., Kelly E., Lilly J., Casaubon M.* Edward Kelly: The Englishman's. Two excellent treatises on the Philosopher's Stone together with the Theatre of Terrestrial Astronomy. Translated from the Hamburg edition of 1676, and edited with a biographical preface. L.: James Elliott and Co, 1893. P. X. — 154 p.

⁶⁸⁰ *Стокер Б.* Знаменитые обманщики (Отрывки) // Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 151 – 152. С. 147–159.

⁶⁸¹ *Майринк Г.* Ангел западного окна. СПб.: Азбука–классика, 2006. – 512 с.

⁶⁸² *Повель Л., Бержье Ж.* Утро магов: Введение в фантастический реализм. М.: Вече, 2005. – 484 с.

деятельность, автор пишет: «Был ли он при всей своей учености легковерной жертвой восторженных фантазий или в ту эпоху, когда господствовало легковерие, пользовался своими знаниями, чтобы дурачить остальных — вот в чем вопрос. Я лично скорее склоняюсь к последнему»⁶⁸³. Э. Брэйли в заметках о докторе Ди отмечал, что он был склонен к «мошенничеству и обману, чтобы приумножить свою славу и деньги»⁶⁸⁴.

В исторических версиях биографий независимо от того, принималась или нет теория обмана, «ангелы» превращались в выдумку и исчезали. Специалист по средневековой алхимии В.Л. Рабинович замечал аналогичное исчезновение продуктов воображения в просветительской версии алхимии. В лабораторных алхимических опытах наряду с вполне материальными веществами участвовали львы, орлы и драконы. Рабинович писал: «Итак, в свете здравого рассудка львы и драконы исчезли. Вместо них появились самые что ни на есть обыкновенные вещества. Таинственная философская ртуть оказалась всего лишь свинцом, а философский камень, красные капли, человеческая кровь — всего-навсего какой-то маслянистой жидкостью... Только “химический” способ толкования недостаточен. Усыхает живое тело»⁶⁸⁵. В лаборатории алхимик имел дело с реальными химическими веществами и реакциями, которые в его воображении становились фантастическими существами.

Дом Антуан-Жозеф Пернети (1716–1802), собирая и систематизируя алхимические образы, приходит к выводу, что наблюдения химических реакций превращаются в головах алхимиков в мифологические образы, а сами реакции принимают форму сюжетов египетских и древнегреческих мифов. Сам

⁶⁸³ Жизнь доктора Джона Ди // Личный дневник доктора Джона Ди / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 137. С. 125–139.

⁶⁸⁴ Брэйли Э. Топографическая история Суррея: Заметки о докторе Ди // Личный дневник Джона Ди. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 141. С. 140–142.

⁶⁸⁵ Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979. С. 18 – 19. – 392 с.

алхимик становится демиургом мифа. Он продолжает его нарратив в герметическом сосуде химической лаборатории.

Как уже отмечалось выше, следуя своей химической трактовке мифа об Исиде и Осирисе, Пернети приходит к выводу, что Исида и Осирис — это химические или герметические боги. Дом Антуан Пернети развивает миф об Исиде и Осирисе алхимическими аллегориями. «Тифон и его сообщники – силы растворения. Разбрасывание частей тела Осириса – это улетучивание философского золота, соединение их означает фиксацию. Происходит она стараниями Исиды или земли, которая, по словам Философов, подобно магниту притягивает к себе улетучивающиеся части, и тогда с помощью своего сына Гора Исида сражается с Тифоном, убивает его и правит во славе и воссоединяется, наконец, со своим дорогим супругом в одной гробнице. То есть, материя растворяется, сгущается и фиксируется в одном сосуде, ибо, как гласит одна из аксиом Философов, растворение тела есть коагулирование духа»⁶⁸⁶. Как отмечает Дом Антуан-Жозеф Пернети, «саркофаг, в котором заперт сей фараон, – это герметически закупоренный философский сосуд»⁶⁸⁷. Для Пернети боги мифов Древнего Египта и Греции — это образы, а (ал)химические соединения – денотаты их имен. Образы явным образом составляют историю мифа, но лишь смутно указывают на субстанцию, к которой относятся, – на вещества и реакции. Саркофаг Осириса – это образ, а герметический сосуд – это значение имени «Саркофаг Осириса». Алхимик перемещает миф в алхимический сосуд, химик наблюдает только превращения вещества. Можно провести аналогию с крылатой фразой, которую приписывают Фрейду, что «иногда сигара — это просто сигара». Гипотеза Пернети в этом контексте уже не кажется фантастичной.

⁶⁸⁶ Дом Антуан-Жозеф Пернети. Мифы Древнего Египта и Древней Греции. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. С. 147. – 528 с.

⁶⁸⁷ Дом Антуан-Жозеф Пернети. Мифы Древнего Египта и Древней Греции (1786). К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. С. 147. – 528 с.

Материализуясь в химических превращениях, образ становился фактом и мифа, и химической реакции. Знание древних египетских и греческих мифов позволяет, как думал Пернети, понять логику алхимической операции. Как отмечает Дебора Харкнесс, современниками Джона Ди «были проведены аналогии между показывающим камнем и закрытым сосудом алхимического эксперимента»⁶⁸⁸. В опытах Ди и Келли роль герметического алхимического сосуда выполнял хрустальный шар — «показывающий камень».

На психологическом уровне изучение творчества Джона Ди вписывается в исследование феномена «одержимости духовными сущностями» и исследованиями гипноза, внушения и самовнушения, начатых французскими школами психологических исследований в Сальпетриере и Нанси⁶⁸⁹. В ряд «духовных сущностей» В. Ровладсон (W. Rowlandson) и А. Восс (A. Voss) включают «ангелов», а также «гениев», «муз», «демонов», квалифицируя их появление в психике как появление «разумного другого»: «Этот разумный “другой” часто считается автономным богом, духом, ангелом, музой или даймоном или же альтернативно понимается в психологии как аспект человеческого воображения»⁶⁹⁰. Именно психологическое, а не физическое объяснение является, по мысли авторов, альтернативой оккультному рассмотрению феноменов.

Георг де Дубор (1848–1931) обобщил результаты работы с медиумами в Нанси и Сальпетриере в книге «Мистерии гипноза», а Гертруда М. Хорт осуществила ее английский перевод и издание (1922). Опираясь на эту работу, она параллельно написала биографию Джона Ди и предложила его психологический портрет. Работая над дневниками и биографией Джона Ди, она обращает внимание на растущую одержимость Ди тем, «что мы теперь называем

⁶⁸⁸ Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. С. 29. – 238 с.

⁶⁸⁹ Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного — 1. История и эволюция динамической психиатрии. От первобытных времен до психологического анализа. М.: Академический проект, 2018. – 550 с.

⁶⁹⁰ Rowlandson W., Voss A. Daimonic imagination: Uncanny intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 1. – 447 p.

парапсихологическими явлениями... его попытки развить те сверхъестественные силы, которыми, как он считал, обладал человек и использование которых было вполне оправданным»⁶⁹¹. Георг де Дубор, рассматривая процесс гипнотической индукции, замечал: «Практикующие врачи клиник, в которых многие пациенты подвергаются гипнозу, используют специальные аппараты, чтобы избежать утомления и ускорить процесс. Вращающиеся зеркала и хрустальные шары используются как вспомогательные средства для быстрого и легкого гипноза»⁶⁹². Г.М. Хорт замечает, что «роль кристалла очень напоминает нам современный “кабинет” для спиритических сеансов. Вообще говоря, это место, из которого выходят материализованные духи и куда они, дав о себе знать и побеседовав некоторое время, снова возвращаются»⁶⁹³. Джон Ди использовал для «бесед с ангелами» три «показывающих камня»: «великолепный кристаллический шар», «камень в раме» и «камень, который был принесен ангелами»⁶⁹⁴. Последний из перечисленных камней появился в записи Дневников 21 ноября 1582 года (7-ой час до полудня), когда Келли увидел возле западного окна комнаты «нечто (по его представлению) размером с яйцо, очень яркое, ясное и сияющее», «и ангела ростом с маленького ребенка, подносящего в своей руке такой же предмет ко мне»⁶⁹⁵. На эту запись обращает внимание Хорт. В работе Георга де Дубора можно найти достаточно много описаний спиритических сеансов, которые достаточно точно воспроизводят

⁶⁹¹ Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.36 – С.7 – 81. – 208 с.

⁶⁹² Dubor G., de. The mysteries of hypnosis (Les mysteres de l'hypnose) / Transl. by G.M. Hort. L.: William Rider & Son, 1922. P. 26 – 235 p.

⁶⁹³ Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.52 – 208 с.

⁶⁹⁴ Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. С. 27. – 238 с.

⁶⁹⁵ Дневники Джона Ди // Джон Ди / Пер. с англ. И.В. Харуна. Т. 1. Книги тайн. Н. Новгород: А.Г. Москвичев, 2016. С. 192. – 344 с.

детали появления «искр», «сверкающих шаров», «туманностей» и даже тактильные ощущения их в качестве объекта в руке как «твердого кристаллического фосфоресцирующего тела»⁶⁹⁶.

Сопоставление этих двух описаний четко показывает различие между психологическим и оккультным восприятием — это различие между ощущением кристалла в руке и кристаллом, который Ди нашел лежащим на полу в своей комнате и взял в руку. Это демаркационный принцип «исключения трансцендентного», который сформулировал Теодор Флурнуа (1854–1920): «...собирая и записывая в качестве психологических данных определение ценности и ощущения трансцендентной реальности, сопровождавшие религиозный опыт в сознании субъекта, — религиозная психология воздерживается от всякого приговора относительно объективной ценности этих явлений и устраняется от всякого спора о возможности существования невидимого мира и об его природе»⁶⁹⁷. Если принимать описание Ди получения кристалла от ангела, то теория обмана и даже с учетом расширения за счет гипноза и суггестии теория самообмана в объяснении данного случая остаются незыблемыми. Остальное — фантастика, включая гипотетическое постулирование существования «агентов пси-явлений», в которых «одновременно сочетаются свойства микро-, макро- и мегаявлений»⁶⁹⁸, поскольку каждое из них будет трансцендентным по отношению к другим. Единственное, в чем следует уточнить принцип «исключения трансцендентного» Флурнуа, применяя его к оккультным феноменам, заключается в том, что речь в данном случае должна идти не об «оккультной психологии», а о психологии оккультных явлений, поскольку психические явления первая исследует в рамках оккультизма, а вторая — в рамках

⁶⁹⁶ *Dubor G., de. The mysteries of hypnosis (Les mysteres de l'hypnose) / Transl. by G.M. Hort. L.: William Rider & Son, 1922. P. 183 – 184. – 235 p.*

⁶⁹⁷ *Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии / Пер. с фр. Киев: Издание Киевского религиозно-философского общества, 1913. С. 34. – 34 с.*

⁶⁹⁸ *Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: Соваминко, 1989. С. 253. – 280 с.*

психологии, и принцип Флурнуа именно эти рамки и определяет. Если бы Хелен Смит — медиум, видения которой исследовал Флурнуа⁶⁹⁹, — в качестве доказательства реальности своего путешествия на Марс предъявила ему марсианский грунт, то это было бы сопоставимо с найденным Джоном Ди на полу своей комнаты «ангельским камнем», который он позже преподнес императору Рудольфу. Но первое потребовало бы физического сравнения с образцами марсианского грунта, а второе — определения отличия «камня» от кристаллов, имеющих естественное происхождение. Как замечал Фридрих Хайлер, священный предмет становится священным, лишь обладая отличием в ряду себе подобных⁷⁰⁰. Таким отличием являлось то, что «показывающий камень» позволял видеть ангелов, но видеть «ангелов» в кристалле мог только Эдвард Келли. Значит, особенности камня надо искать не в кристалле, а в дифференциальных психологических характеристиках скрайера («skryer»).

В гипнологии появление автономных фигур фиксируется на определенном уровне сенсорной депривации и гипнотической индукции. Природа этих фигур не метафизическая, а психологическая. Согласно Л. Шертоку, анализ гипнотических состояний показывает, что появление автономных «духовных сущностей», «разумного другого», который выступает в качестве внешнего контролирующего агента, требует определенного сочетания факторов: потери негативной функции сознания в силу отсутствия установки на самоконтроль, концентрации внимания на внешнем религиозном символе, появления внешнего направляющего агента⁷⁰¹.

Г.М. Хорт склонна считать Ди «скорее спиритуалистом, чем оккультистом»⁷⁰². Это означает, что он был не просто спиритом, но своеобразным

⁶⁹⁹ Эллиенбергер Г.Ф. Открытие бессознательного — 1. История и эволюция динамической психиатрии. От первобытных времен до психологического анализа. М.: Академический проект, 2018. С. 382 – 384. – 550 с.

⁷⁰⁰ Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurt am M.: Büchergilde Guttenberg. 1991. 771 s.

⁷⁰¹ Шерток Л. Непознанное в психике человека. М.: «Прогресс», 1982. С. 206 – 207. – 312 с.

⁷⁰² Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл.

исследователем спиритизма: «Он исследовал спиритизм как астролог, не забывший более благородных уроков своего искусства, и его вера в “могущество звезд и ангелов” спасла его от слишком слепой веры в мудрость духов “земных” мертвецов... Он искал “общества и информации ангелов Божьих” ... его стремление — то самое “бесконечное желание”, которое великим мистиком было описано как более угодное Богу, чем любое законченное дело, — горело сильным и истинным огнем до самого конца»⁷⁰³.

Реконструировать и определить портрет Джона Ди в рамках своей установочной и функциональной типологии пытался Карл Юнг. В письме к Вольфгангу Паули (3 ноября 1938 г.) он характеризовал Джона Ди как “terrible speculator” — «ужасного спекулятора»⁷⁰⁴. Этот термин встречается у Юнга во всем собрании сочинений только один раз — при характеристике типа интуитивного экстраверта в «Психологических типах» (1921). Определив принадлежность Ди к психологическому типу экстраверта с ведущей функцией интуиции, разместив его в своей типологии, Юнг подвел его психологический портрет под общее описание типа и, следовательно, поместил его личность во множество и поставил в ряд с игроками, авантюристами, магнатами, предпринимателями, биржевыми маклерами, политиками и другими склонными к риску персонажами. Юнг, тем самым, выделяет ключевую черту психологического портрета Джона Ди и создает структурно-функциональную модель его личности⁷⁰⁵. Структурно функциональная модель экстравертированного типа, к которому принадлежит Джон Ди, должна относиться к иррациональным

Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.80 – С. 7-81 – 208 с.

⁷⁰³ Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.81 – С.7-81. – 208 с.

⁷⁰⁴ Atom and archetype: The Pauli / Jung Letters 1932–1958: C.A. Meier. Preface by B. Zabriskie. Trs. D. Roscoe. L.: Routledge, 2001. P. 23. – 250 p.

⁷⁰⁵ Jung C.G. Psychological types // Jung C.G., Adler G., Hull R.F. Collected works of C.G. Jung, V. 6. Princeton: Princeton University Press, 1971. P. 367. – 608 p.

типам и описываться так: интуиция (I) — высшая, ведущая функция; сенсорика (S) — низшая, подавленная функция; мышление (T) и чувства (F) — вспомогательные функции.

Дневники фиксируют не только исторические факты биографии Джона Ди и его отношения с Эдвардом Келли, но и психологические аспекты их сотрудничества, возрастающую зависимость личности Ди от Келли, от «показывающего камня» и от продуктов созерцания, усмотренных в кристалле. «Материализация» «Книги св. Дунстана» во времени и «ангельского камня» в пространстве стали моментами, принятыми Ди в качестве реальности, в качестве фактов. Это значит, что Ди утрачивал четкую границу между реальным и воображаемым. «Пространственная материализация» «камня», согласно юнгианской психологии, стала реализацией работы подавленной функции, в то время как «материализация во времени» «Книги св. Дунстана» связана с работой интуиции — ведущей функции в структурной модели психологии типов.

Дневниковый характер рукописей Джона Ди акцентирован в различных версиях биографий. Вряд ли сами дневники предназначались к публикации, по крайней мере, записи публичны не в полном объеме. Часть дневниковых записей была уничтожена самим Джоном Ди, некоторые записи вымараны или зашифрованы, некоторые усложнены, некоторые, очевидно, носят частный характер и понятны лишь узкому кругу лиц. Но те и другие записи Ди делал периодически, а в присутствии «ангельского камня» он нуждался постоянно, он должен был его ощущать. Он оправил его в золото и постоянно носил на шее. Камень не найден⁷⁰⁶. Но если «ангельский камень» — продукт психологического восприятия и обмана или самообмана, то «Книга св. Дунстана» должна была привести к «философскому камню».

До 1450 г. не было печатного станка, а были переписчики рукописей. Датировка рукописных книг представляет определенную сложность. В

⁷⁰⁶ Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия, 2017. С. 27. – 238 с.

частности, на образцах алхимических и фармацевтических рукописных книг датировка содержит уточнение. Наряду с «Anno» (лат., год) указывается «Jare» (верх. нем., год), в этом случае первое обозначает промежуток — век. Более того, и «Jare» также может обозначать промежуток времени и уточняться предложениями. Например, в рукописи автора XV в.: «Anno MCCC vn in dem LXXXVI» «vn — верх. нем. аббревиатура vorher — «предыдущий», то есть дата включает предыдущий LXXXV год⁷⁰⁷. Объективно здесь могло возникнуть удаление в более раннюю историю, поскольку очередной переписчик знал только приблизительное время создания копии, которую держал в руках, но не знал времени возникновения оригинала. Он знал только, что оригинал был создан ранее, чем копия. Он доверял имени автора — подписи под текстом. Аналогичное событие отмечено выше в истории с гримуаром Соломона. Но все же удаление автора во времени — процесс в нашем случае сознательный, подкрепленный соответствующей легендой.

В методологическом ракурсе представляется продуктивным поставить в центр, введенный Л. Витгенштейном, критерий реификации (опредмечивания)⁷⁰⁸, сделать попытку проследить не то, как история стала легендой, а то, как легенда материализовалась в истории. Проблема идентификации св. Дунстана и автора «Книги св. Дунстана» наталкивается на парадокс. Дело в том, что «личность св. Дунстана» и автор «Книги св. Дунстана» вписаны в разные исторические контексты. Каждый из персонажей представляет субъекта — «Я». Парадокс возникает, когда, используя тезис Витгенштейна из «Логико-философского трактата», под «Я» будем понимать «мой мир»: «Я есть мой мир (микрокосм)»⁷⁰⁹. Миры субъектов будут различны, хотя и тот, и другой относятся к европейскому Средневековью. Как справедливо замечает Марианна

⁷⁰⁷ Peters H. Aus pharmazeutischer Dorzeit in Bild und Wort. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1886. P. 17. – 224 p.

⁷⁰⁸ Glock H.J. A Wittgenstein dictionary. Oxford: Blackwell, 1996. P. 188. – 405 p.

⁷⁰⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. С. 81. – 134 с.

Вюнш, «ни в одном из миров не повторяется в точности то, что разыгрывается в другом: каждый дублер, каждая копия, каждое отражение уже является трансформацией, предполагающей различие хотя бы одного существенного признака»⁷¹⁰. Фергюсон обращает внимание на то, что должно быть различие в языке алхимиков IX и XVI вв., которое он не обнаруживает в текстах, и более поздние авторы не должны упоминаться у более ранних. Происходит следующее: автор из мира XVI в. приписывает свой текст автору из мира IX в. Но из IX в. он исторгается в дальнейшем исследовательской традицией. По сути, «аргумент отторжения» основывается на постулате: «природа текста не совпадает с природой времени»: $F(t) = \text{--- } t(t)$. Область значения функции не совпадает с действительной, исторической областью определения функции. При этом операция «поглощения» текста историей первична. В данном случае она основана на совпадении имен. В обоих случаях используется одно имя — св. Дунстан. Произошла проекция в прошлое и материализация автора в прошлом или имитация человека и принятие Джоном Ди автора книги как человека IX в. уже без имитации⁷¹¹. Если принять радикальную точку зрения А.Э. Уэйта и считать, что «Книгу св. Дунстана» написал Эдвард Келли и автор находится в XVI в., то в этом случае функция примет вид: $F(t) = t(t)$.

Имя автора текста есть имя человека: $F(F)$. Здесь имя произведено от имени, а не от времени. Имя «автор текста» и имя человека употребляются одинаково. Но область определения у них разная. Функция $F(F)$ есть функция имени, а функция $F(t)$ есть функция времени. Имя есть функция времени, а значит, $F(t)$. Если имя мифическое, то автор никогда не жил: $F(t) = \text{---}t(t)$. Но имя — это имя человека, и, следовательно, он существовал: «все же жил» или «должен был жить»: $F(F) = F(t)$. Но $F(t) = \text{---}t(t)$. У функции $F(F)$ нет места во

⁷¹⁰ Вюнш М. В поисках утраченной действительности: Заметки о логике фантастического мира // Майринк Г. Ангел западного окна. СПб.: Азбука–классика, 2006. С. 570. С. 560–591.

⁷¹¹ Wittgenstein L, Anscombe G.E., Hacker P.M., Schulte J. Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. P. 139. – 591 p.

времени, следовательно, она содержит противоречие. Наличие противоречия и приводит к парадоксу « $F(F)$ — в котором $F(\xi) = -\xi(\xi)$ »⁷¹².

В заключение приведем текст из письма Эдварда Келли (от 15 ноября 1589 г.), в котором он подытожил свою алхимию: «Смешайте воду с водой, выварите парообразным облаком, и ошибиться будет невозможно»⁷¹³. Этот текст вполне может быть понят и так: «Смешайте имя с именем, сделайте их неразличимыми, смешав с воздухом, и разделить их будет невозможно». План инвентаризации рукописей и составления родословных первым в Англии вынашивал и предлагал Джон Ди. Инвентаризация рукописей помогла бы избежать проникновения подделок на рынок древностей, одной из которых и являлась «Книга св. Дунстана».

История с «Книгой св. Дунстана» была тем триггером, который стимулировал последующие события, развитие психологического типа в сторону доверия к результатам воображения и созерцания, включая будущие диалоги с ангелами. Научное исследование рукописного наследия Джона Ди стремится разделить историческое, воображаемое и фантастическое, что порой сложно, поскольку воображаемое до того, как превратиться в фантастическое, становится феноменальным, входя на правах фактов в историческую реальность жизни героев легенды. Только будущие исторические и религиоведческие исследования исторгнут фикцию, но уже не отменяют историю.

§2. Эзотеризм в «енохианской магии»

Рукописи «Духовного дневника» Джона Ди были названы им самим «Книги тайн»⁷¹⁴. «Книга тайн» как текст и как жанр возникает в XIII веке. Произведение, ставшее их прообразом, приписывается теологу и алхимику

⁷¹² Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. М.: Гнозис, 1994. С. 88. – 207 с.

⁷¹³ Алхимический трактат Эдварда Келли / Пер. с англ. И.Н. Стребкова. Н. Новгород: А.Г. Москвичев, 2020. С. 88. – 160 с.

⁷¹⁴ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 1. Книги тайн. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. – 344 с.

Альберту Великому (ум. 1279). Джон Ди был знаком с сочинениями Альберта Великого, экземпляры его трудов были им тщательно собраны и находились в его домашней библиотеке⁷¹⁵. Структурно сформировавшись как жанр, «Книги тайн» содержали выдержки из рецептурных книг по магии, трактаты по астрологии, алхимические рецепты и технологии ремесел работы с металлами⁷¹⁶.

«Книги тайн» – публичные произведения Средних веков. Ведение дневников относится к частным записям. «Личный дневник» Джона Ди, несомненно, в своей большей части относится к частной жизни автора. Название «Духовных дневников» Джоном Ди «Книгами тайн» в рамках сложившегося жанра указывает на то, что он рассматривал их публичное предназначение. Публичный характер содержания рукописей сочетается с частным характером дневникового жанра. «Книги тайн» являются публичными произведениями внутри частного содержания «Дневников». В них частное и публичное соединены пониманием значения жизненного опыта их автора. Рукописи «Дневников» представляют собой хронологически упорядоченные записи, напоминая лабораторный журнал. В личном дневнике хроника повседневных дел и событий, в духовном дневнике – хроника видений в кристалле и протоколы диалогов с «ангелами». Кроме бесед, в этих записях содержатся различного рода подробности, отступления и комментарии. Наряду с этими протокольными записями дневники содержат тексты нескольких книг, продиктованных «ангелами», которые имеют отдельные заголовки и составляют предполагаемую систему или являются основой системы «ангельской магии». Ключом к этой системе является особый утраченный со времен Потопа язык, который понимал и на котором говорил патриарх Енох. В видениях Келли открывается речь и письменность «енохианского языка», который должен был реконструировать

⁷¹⁵ *Dee J., Halliwell J. O.* In *The private diary of Dr. John Dee and the catalogue of his library*. Printed for the Camden society. M.DCCC. XLII. New York: Johnson Reprint Corp. 1968. P. 68 – 69. – 136 (101 + 35) p.

⁷¹⁶ Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 34 – 35. – 400 с.

Ди. Последовательность содержащихся в дневниках книг структурируется по хронологии дневниковых записей. Период и содержание как частных, так и публичных дневниковых записей шире, чем книги, составляющие элементы их магической системы.

Публичные «Книги тайн» были извлечены из дневников самим Джоном Ди, и уже первыми исследователями и издателями его рукописей были соотнесены с содержанием «Духовных дневников». Это обнаруживается в публикации списка рукописей Джона Ди. К публикации списка книг библиотеки Джона Ди в 1842 году Джеймс Орчад Хэллиуэлл приложил все рукописи «Книг тайн», разместив их в одном последовательном пронумерованном ряду, назвав извлеченные из дневников книги «другими манускриптами». Эти «другие манускрипты» и представляли извлеченный из дневников корпус текстов, элементы и содержание которого поздние исследователи стали именовать корпусом «енохианской магии». Термин «енохианская магия» не применялся ее авторами, а возник позже, и связан с использованной ангелами легендой о происхождении этой системы⁷¹⁷. Согласно видению Келли, посланец Бога ангел Аве сообщил им, что Бог вновь снял со своего Учения «покров тьмы» и говорит с ними, «как говорил с Енохом»⁷¹⁸. Сами авторы для названия своей системы употребляли прилагательное «ангельский» по отношению к речам ангелов, языку и магии, но только одна из книг, извлеченных из «Дневников», была названа «Книга Еноха». «Книга Еноха» на «енохианском языке» называлась «Liber Loagaeth» или Liber Logaeth («Речь от Бога»). В издании списка рукописей Джеймс Орчад Хэллиуэлл замечал: «Я полагаю, что Liber Logaeth и Liber Enoch одно и то же, но в MS (сокр. от manuscript – *рукопись* – В.В.) я скопировал мою книгу (которую позаимствовал у сэра Джона Коттона), она

⁷¹⁷ Роув Б. Введение в енохианскую магию. // Кроули А. Видение и голос. Книга Еноха. М.: Изд-во «Ганга». 2010. С. 347. – 380 с.

⁷¹⁸ Цит. по: Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С. 19. – 345 с.

имеет следующее название: *Liber Mysteriorum Sextus et Sanctus, Liber 8.*»⁷¹⁹ (Книга тайн шестая и священная, Книга 8 – лат.). Однако, ангел Аве, в приведенной выше цитате, «Книгой Еноха» назвал другую часть дневниковых текстов, а именно тексты «Воззваний» или «Ключей» («48 Claves Angelice»).

«Книга Еноха» Ди и Келли не исчерпывает ни «енохианскую магию», ни систему «енохианской магии». Взятая в целом «Енохианская магия» – публичная часть дневников Джона Ди. Извлеченная из дневниковых «Книг тайн» «енохианская магия» стала не только результатом работ Джона Ди и Эдварда Келли, но и применимым на практике инструментом. Однако был ли этот инструмент использован самими авторами и как он применялся Ди и Келли, остается неизвестным. В современном мире попытка применения системы магии Ди и Келли стала частью различных оккультных практик.

Корпус текстов «енохианской магии»

«Енохианская магия» в широком смысле – это трехчастная система магии, которая была передана «ангелами» Эдварду Келли тремя корпусами текстов. Хэллиуэлл в публикации списка рукописей пытался выстроить хронологию текстов Джона Ди. Он начинает со списка рукописей библиотеки Элиаса Эшмола (1672), которые добавлены к более раннему списку д-ра Касаубона (1659). Но поскольку датировка самих рукописей Джона Ди, приобретенных Эшмоллом, предшествует датировкам рукописей списка Мерики Казобона, они добавлены не в конец, а в начало списка текстов. Сводный список Хэллиуэлл дополняет «другими рукописями», которые удалось разыскать ему самому (1842). Сопоставляя рукописи всех списков Хэллиуэлл, предлагает следующую последовательность: «*De Heptarchia Mystica Collectaneorum*» («Мистическая гептархия», 1582); «*Liber Loagaeth*» («Речь от Бога»), она же «*Liber*

⁷¹⁹ *Dee J., Halliwell J. O.* In *The private diary of Dr. John Dee and the catalogue of his library*. Printed for the Camden society. M.DCCC. XLII. New York: Johnson Reprint Corp. 1968. – 136 (101 + 35) p.

Epoch» («Книга Еноха», весна 1583); «48 Claves Angelice» («48 ангельских ключей», 1584)⁷²⁰.

«De Heptarchia Mystica Collectaneorum» («О таинственном семиначалии» или «Мистическая гептархия») представляет первую часть «енохианской системы магии». Именно она косвенно и лишь частично напоминает астрологическую часть жанра «Книг тайн». Исходный сборник «Книги тайн» включал астрологический трактат, который к середине XVI века был расширен до «Книги о семи планетах»⁷²¹. Бенджамин Роув в отношении «Гептархии» замечает, что «это законченная и умеренно сложная система планетной магии»⁷²². Доминанта астрологической составляющей в этой части энохианской системы подтверждается графическим преобразованием, сделанным самим Джоном Ди, по отношению к данному ангелами астрологическому первообразу. Откровения ангелов передавались фигурами квадратов, которые Ди представил традиционной для средневековой астрологии круговой планетарной диаграммой – «Скрижаль 49-ти добрых ангелов»⁷²³. Графема диаграммы и до определенной степени логика ее построения, которую пытались реконструировать или установить исследователи⁷²⁴, аналогична астрологическим схемам, в которых соединяются астрологические знаки, их планетные (планеты) и планетарные (ангелы планет) управители. В графеме Джона Ди соединены планеты, управители (ангелы), недели, дни и часы.

Вторая часть энохианской системы – «Liber Loagaeth» (Книга «Речи от Бога»). Текст признать книгой можно только формально. 49 листов этой книги

⁷²⁰ *Dee J., Halliwell J. O.* In The private diary of Dr. John Dee and the catalogue of his library. Printed for the Camden society. M.DCCC. XLII. New York: Johnson Reprint Corp. 1968. – P. 87 – 89. 136 (101 + 35) p.

⁷²¹ Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 149 - 158. – 400 с.

⁷²² *Роув Б.* Введение в энохианскую магию. // *Кроули А.* Видение и голос. Книга Еноха. М.: Изд-во «Ганга». 2010. С. 327. – 380 с.

⁷²³ *Джон Ди.* / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 3. Книга Еноха. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2017. С. 71. – 368 с.

⁷²⁴ См.: *Тисон Д.* Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С. 112 - 116. – 345 с.

нумеруются в обратном порядке и представляют: (1) «скрытый» лист книги (т.е. на физическом бумажном носителе он не существует, т.е. это «чистый лист»); (2) листы со 2-го по 48 представляют расчерченные на клетки 49 x 49 квадраты, в которые вписаны буквы енохианского алфавита (2401 буква на странице); (3) из 48 листов один лист представляет текст на енохианском языке, записанный после побуквенной диктовки и воспроизведенный на слух. Переводу поддаются лишь отдельные слова и словосочетания этого листа. Судя по переведенным фрагментам, речь в тексте идет об истории падения ангелов, что создает впечатление версии апокрифа (апокриф – букв. «Книга тайн») Еноха⁷²⁵. Ди называет «Книгой Еноха» все листы, представляющие как прочитанные, так и непрочитанные таблицы букв. Текстовые записи в «Дневниках» содержат связанные с получением «Liber Loagaeth» видения и диалоги. Эти записи оказываются информативными. В частности, в них нашла отражение полемика ангела Гальвы с точкой зрения аб. Тритемия о гендерном образе ангелов.

Третья часть – «48 Claves Angelicee» («48 ангельских ключей») была получена в 1584 году. Эту последнюю часть системы Бенджамин Роув именует «Енохианские Воззвания» и называет «енохианской» в узком смысле слова⁷²⁶. Кроме «Воззваний», она включает еще ряд сопутствующих материалов. Е. Балова настаивает на важности сопутствующих текстов, которые перекликаются, с одной стороны, с самими «Воззваниями», с другой стороны, с апокрифом Еноха. Дневники Джона Ди прямого исторического родства с исторической «Книгой тайн» или, тем более, с «Книгой Еноха» не имеют, но обнаруживают прямое и косвенное сходство с другим публичным средневековым жанром – колдовскими книгами или гримуарами.

⁷²⁵ Балова Е. А. Секреты енохианского языка. Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2017. С. 82. – 288 с.

⁷²⁶ Роув Б. Введение в енохианскую магию. // Кроули А. Видение и голос. Книга Еноха. М.: Изд-во «Ганга». 2010. С. 326. – 380 с.

Первая часть корпуса «енохианской магии» Джона Ди, названная «Мистическая гептархия» обнаруживает родство с источниками знаменитой «Гозэтии», в частности, как замечает И.В. Харун – переводчик и комментатор «Духовных дневников» Джона Ди, она обнаруживает структурное сходство с источником «Гозэтии» - с «Гептамероном» («Семь дней») Пьетро д' Абано (1250—1316)⁷²⁷. В «Духовных дневниках» Ди помимо «Гептамерона» содержатся многочисленные ссылки на произведения гримуарного характера аббата Тритемия (1426 – ум. 1516), Агриппы Неттесгеймского (1486 - 1535), «Книгу Арбателю» (XV в.)⁷²⁸. В «Личном дневнике» отражены поиски Джоном Ди гозэтических рукописей. Кроме того, входящая в книгу Ди необычная графема «Печати Эмет» («Печать Истины»)⁷²⁹ обнаруживает прямое сходство с печатью, содержащейся в «Заклятой книги Гонория» (XII в.)⁷³⁰. Можно заметить, что перечисленные авторы и произведения связывают творчество Джона Ди с искусством гозэтии – средневековой практикой вызывания демонов. «Духовные дневники» Джона Ди биографы именуют «Дневниками чернокнижника»⁷³¹. Справедливо будет именовать так их первую гозэтическую часть. Бенджамин Роув называет первую часть «енохианской» системы магии Ди и Келли «соломонианской», указывая тем самым, что культурным образцом для нее служили предания о библейском царе Соломоне.

Гертруда М. Хорт сообщает важную подробность творческой биографии Ди: «в письме из Антверпена сэру Уильяму Сесилу, впоследствии лорду Берли, датированном 16 февраля 1563 года Ди сообщает, что он купил

⁷²⁷ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 3. Книга Еноха. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2017. С. 4. – 368 с.

⁷²⁸ Магия Арбателю / Генрих Корнелий Агриппа (пер. с англ. И. В. Харуна, пер. с франц. А.В. Трояновского) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2013. – 656 с.

⁷²⁹ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 1. Книги тайн. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 102. – 344 с.

⁷³⁰ Заклятая книга Гонория. О ликантропии, превращениях и исступлениях колдунов. (пер. с фр. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2014. – 328 с.

⁷³¹ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 1. Книги тайн. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 6. – 344 с.

любопытную книгу (вероятно, рукопись) «Стеганография» Иоганна Тритемия, которая была настолько редкой, что “предлагали 1000 крон, но напрасно” за экземпляр». Родиченков уточняет в комментариях, что само событие произошло на год раньше в 1562 г., когда в Антверпене Джон Ди приобрел книгу Иоганна Тритемия (1462–1516) «Стеганография», изданную в 1561 г. Это первое документированное знакомство Джона Ди с «Гэтией».

Доподлинно нельзя сказать, когда Ди начал свои спиритические эксперименты, но начало работ в этом направлении приходится на десятилетие 1560 – 1570 гг. В этот период он начинает изучение свойств света при взаимодействии с отражающими и прозрачными преломляющими поверхностями. Он обращается к зеркалам и кристаллам, пытаясь осуществить скрайинг. Ди исследовал возможность создания психических видений при помощи геометрической конфигурации отражающих (зеркала) и прозрачных (кристаллы) поверхностей⁷³². В 1569 году Ди пишет предисловие к «Началам» Евклида. От покупки «Стеганографии» и начала оптических экспериментов до появления ангелов в жизни Ди оставалось еще 20 лет. Но начало экспериментов однозначно показывает, что природа видений ангелов в случае отражающих поверхностей (зеркал) психическая, в случае прозрачных кристаллических поверхностей – спектральная. В экспериментах с кристаллом «ангелы» – это спектральные фигуры. Карнелиус Агриппа (1486—1533), открывающий в истории эзотеризма и герметизма страницу «окультурной философии», работу с зеркалами и кристаллами относил к самой первой ступени своей классификации, к «естественной магии». Ученик Агриппы Иоганн Вир (1515—1588) опубликовал трактат «О демонических иллюзиях» («*De praestigiis daemonum*», 1563). В целом трактат Вира оценивают как попытку психологического истолкования магии: «Зигмунд Фрейд относил “Демонические иллюзии” Вира к

⁷³² Spoto S. “Showeth herself all naked”: Madimi in John Dee’s conversations with spirits. // Rowlandson W., Voss A. *Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 43. P. 90. Pp. 86 – 101. – 447 p.

числу десяти важнейших книг за всю историю. Свидетельствует ли это о тайном интересе Фрейда к демонологии или же объясняется тем, что именно Вир впервые использовал психологический подход к проблеме истерии, окружавшей и охоту на ведьм и собственно практику колдовства [*не ясно*] (ред. – *В.В.*)»⁷³³. Во втором издании трактата появилось приложение «Псевдомонархия демонов», в котором приводится список имен демонов, практически тождественный именам «Гозэтии». Имена духов у Вира, следовательно, становятся триггерами пробуждающими способность воображения. Трактат Вира упоминается Джоном Ди в записи «Личного дневника» от 19 марта 1597 года. Как замечает Родиченков, запись сделана в контексте обсуждения случая одержимости и операции экзорцизма. Ди рекомендует книгу Вира, как мы узнаем из комментария, церковному уполномоченному и мировому судье Эдмонду Хопвуду (1541 – 1611/1612) для разбирательства дела об экзорцизме. Для Вира одержимость – феномен не метафизический, не спектральный, а визуальный и психологический. Замечание к этому эпизоду жизни Ди в тексте Г. М. Хорт выглядит легковесно: «Вероятно, его (*Ди – В.В.*) медицинские познания подсказывали ему, что причиной всех бед была эпилепсия, а не Сатана. К народному суеверию и невежеству он никогда не испытывал большего сочувствия, чем многие другие ученые мужи»⁷³⁴. Дилемма дивинация или девиация для Ди сводилась к вопросу кристалл или зеркало. Квалификация феномена как психологического в данном конкретном случае говорит в пользу зеркала.

Название рукописей Ди как «Книги тайн» следует понимать в другом более прямом смысле, на который указывает Е.А. Балова и другие исследователи. Библейская «Книга Еноха» определяется по отношению к текстам

⁷³³ *Скиннер Ст. Ранкайн Д.* «Книга злых духов или Гозэтия»: происхождение и история С. 15 – 62. // *Демонология и некромантия*. М.: «Гарпократ». 2013. С. 39

⁷³⁴ *Хорт Г.М.* Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // *Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М.* Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.30 – С.7-81 – 208 с.

Библии как апокриф – «тайная книга». «Енохианские тексты» Ди исследователями «однозначно взаимоклассифицируются с нею самой (*Книгой Еноха – В.В.*) как апокрифы – это две трактовки одних и тех же событий с разных точек зрения»⁷³⁵. Содержание «*Liber Loagaeth*» («Книги Еноха» Ди) остается непонятным, поскольку перевести текст двух единственных страниц не удалось. Понятен только общий смысл и предмет, о котором идет речь. Речь идет о событиях во времена Еноха, связанных с падением «сынов Божиих», вступивших в связь с женщинами. Как отмечено выше, «Сыны Божии» в «енохианской традиции» однозначно понимаются как ангелы.

Фигура патриарха Еноха стала центром литературной традиции апокрифических текстов – «Книг тайн». Большинство ученых придерживается версии, что «Книга Еноха» «была известна в ранней церкви и пользовалась высоким авторитетом. Возможно, что в греческой церкви она читалась до 8 в. Потом она исчезла из обращения. Только в 1773 году был открыт эфиопский перевод ее. В 1886 – 87 году был найден большой отрывок (Гл. 1 - 32) на греческом языке»⁷³⁶. Исчезновение «Книги Еноха» и появления через 1000 лет по мнению некоторых исследователей объясняет ее связь с «Книгой Еноха» Ди. Согласно этому гипотетическому подходу Ди был знаком с эфиопской книгой Еноха, возможно, владел «неучтенным» ее экземпляром. Эта идея, по мнению Деборы Харкнесс, является самой провокационной и самой бездоказательной⁷³⁷.

Сам Енох в явном виде не появляется на страницах рукописей Ди в качестве автора текстов, но, как упомянуто выше, «Книгой Еноха» именуется два разных текста и две различные части «енохианской магии» – «*Liber Loagaeth*» и «*48 Claves Angelicee*». Эти тексты существенно различны. Даже

⁷³⁵ Балова Е. А. Секреты енохианского языка. Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2017. С. 36. – 288 с.

⁷³⁶ Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1: А – К. /Ред. Кол.: С.С. Аверинцев (гл. ред.) и др. М.: Большая советская энциклопедия. М. 1993. С. 98. – 863 с.

⁷³⁷ Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия. 2017. С. 156. – 238 с.

та часть «Liber Loagaeth», которая изложена в текстовом, а не в буквенно-табличном формате, более напоминает «глоссолалии», чем текст. Текст использует публичный язык, глоссолалия – частный. В данном случае мы имеем слова публичного, пусть и «енохианского» языка, для выражения частного, понятного лишь говорящему, а не слушающему смысла. Текст «48 Claves Angelicee», напротив, показан ангелами вместе с переводом и представляет семантическую целостность. 48 текстов представляют воззвания к духовным сущностям.

Автор текста «Воззваний» должен был знать оба языка - енохианский и английский, чтобы осуществить перевод. Но кто он? Филолог Дональд Тисон был первым, кто поставил этот вопрос, и первым, кто пытался его разрешить. Он однозначно приходит к выводу, что «Ключи» составлены не ангелами, а «кем-то, кто выше ангелов»⁷³⁸. Но он странно пытается приписать авторство Богу. Е. Балова справедливо указывает на повторяющийся рефреном текст ключей: «Я слуга того же Бога, что и вы, истинный почитатель Всевышнего»⁷³⁹. Бог однозначно не может быть автором текста. Обращаясь за дополнительными аргументами к дневниковому контексту получения ключей и сопоставляя его с апокрифом Еноха, она приходит к выводу, что составителем «Воззваний» является человек. Кто он? Здесь исследователь приходит к логичному ответу, по крупицам собирая доказательства, прежде чем его высказать. Ранее она утверждала: «Четвертую книгу Еноха – Liber Enoch, или Liber Loagaeth, “Книгу речи Бога” – в 1583 году под диктовку ангелов записал английский ученый и герметист Джон Ди и алхимик-визионер Эдвард Келли»⁷⁴⁰. Балова задается вопросом: «Является ли Енох также автором «Ключей или Воззваний?»»

Попробуем перефразировать вопрос, переместив его в контекст

⁷³⁸ Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С. 224. – 345 с.

⁷³⁹ Балова Е. А. Секреты енохианского языка. Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2017. С. 38. – 288 с.

⁷⁴⁰ Балова Е. А. Секреты енохианского языка. Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2017. С. 5. – 288 с.

«Гозтии». Является ли библейский Соломон автором «Ключа Соломона»? В ответе на этот вопрос должен учитываться историографический факт. Выше упоминался гримуар «Свод священной магии» Беренгария Ганелла, который свидетельствует о том, что авторство средневековых гримуаров Гозтии не имеет отношения к библейскому царю Соломону. Гримуар написан средневековым магом Соломоном в XII веке. Книга Ганелла была знакома и аббату Тритемию, и Джону Ди⁷⁴¹. Легенда о библейском царе Соломоне материализовалась в деятельности магов Средневековья и Возрождения, которые были историческими персонажами. Но созданный легендой собирательный образ «Соломона» историческим персонажем не является.

Гертруда М. Хорт своеобразно отмечает психологический момент помутнения рассудка в «коллоквиумах с ангелами»: «В отчетах о сеансах мы иногда читаем о” занавесе в камне”. Его видят в кристалле, и относился он не к материальным, а к духовным явлениям. Своеобразное помутнение камня, предшествующее видению и следующее после его окончания, знакомо всем медиумам, пользующимся кристаллами»⁷⁴². Согласно словам ангелов, Джону Ди не хватало страсти для того, чтобы видеть в кристалле, и «жажды знаний» для понимания их речей⁷⁴³. Страсти было с избытком у Эдварда Келли.

Совершенно непонятно, зачем Дональду Тисону было искать странные ответы на вопрос об авторстве «енохианской магии», когда правильный ответ он уже дал ранее: «Ни один из них (*ни Ди, ни Келли – В.В.*) не смог бы воссоздать систему енохианской магии в одиночку. Каждый служил для другого катализатором»⁷⁴⁴. Если легенда последовательно связала библейского

⁷⁴¹ Ганелл Беренгарий. Свод священной магии. Книга первая и вторая. (пер. с лат. И. В. Харуна) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2019. С. 5. – 316 с.

⁷⁴² Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.30 – С. 7-81 – 208 с.

⁷⁴³ Харкнесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия. 2017. С. 160. – 238 с.

⁷⁴⁴ Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С. 26. – 345 с.

Соломона и средневекового Соломона, поглотив образ последнего, то в случае Ди и Келли два библейских персонажа начали параллельное поглощение истории легендой. Первая – «соломонианская часть» системы магии Ди и Келли - акцентирует образ библейского Соломона, вторая – «Книга Еноха» – акцентирует образ библейского Еноха. Первая часть идентифицируется с Джоном Ди, вторая – с Эдвардом Келли. Третья часть – «Воззвания или Ключи» - результат работы того и другого. Тисон, замечая, что его гипотеза объясняет, почему Ди удалось разобраться в запутанных учениях ангелов. Потому что учения ангелов были «созвучны его собственным мыслям и исследованиям»⁷⁴⁵. Но с «Liber Enoch, или Liber Loagaeth» Джону Ди разобраться не удалось. Права Е. Балова, утверждающая, что «енохианским языком» можно считать только язык «Liber Enoch, или Liber Loagaeth», язык «Воззваний или Ключей» таковым считать нельзя. Он литературно переводим как на английский, так и на русский.

Если «енохианский язык» квалифицируется как древний язык Еноха, то разговор о сути книги «Liber Loagaeth» ведется в современное Ди и Келли время. Именно в это время должна быть открыта новая страница магии и закрыта старая. Прежде чем начать диктовку «первого листа книги» явившийся к Ди и Келли «ангел» Гальва/Галуа рассматривает аргументы, на которых построена магия Гоэтии.

В дневниковой «Шестой и Святой книге тайн» Келли описывает видение в хрустальном шаре ангела в образе девушки. Ди спрашивает имя девушки. Ее ответ: «Мое имя Гальва (Galua'h, Galvah). На вашем языке меня зовут Конец (Finis)»⁷⁴⁶. Гальва – ангел, представленный образом женщины. В видении обсуждаются взгляды Тритемия в вопросе о гендерной принадлежности формы, в которой являются ангелы. Ди просит разъяснить, почему, согласно

⁷⁴⁵ Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С. 107. – 345 с.

⁷⁴⁶ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 38. – 376 с.

Тритемию, добрые ангелы всегда являются в мужской форме. Гальва замечает, что Тритемий ставит природное превосходство мужчины выше достоинства женщины, он ставит превосходство материи выше достоинства души.

Гальва начинает рассуждение о двух философских категориях - о природе и достоинстве. Природа тела, которому соответствует природа души, может быть мужской и женской. Природа определяет первичное достоинство души. И мужчина, и женщина – люди, по исходной для обоих природе достоинство души у них равное. Приобретенное по природе достоинство тела у мужчины может быть выше, чем у женщины. Мужчина трудится, а женщина мучается родами. Наградой за следование природе у женщины – мука и роды. У мужчины – труд, связанный с добычей пищи. Мужчина развивает свои навыки через труд, женщина - через роды нет. Этот вариант развития аргумента Тритемия Гальва признает. Достоинство души как женщины, так и мужчины не увеличивается, но уменьшается пороком. В контексте библейской первосцены грехопадения разум, душа и тело женщины искушаются и соблазняются. Как замечает Щедровицкий, в мифе о грехопадении тело женщины соблазнено пищей, чувства – красотой, разум – вожделением знания добра и зла. Но, как подчеркивает Гальва, это, в конечном счете, аргумент по природе. Достоинство мужчины по природе – это превосходство. Здесь, возможно, есть отсылка к рассуждениям Парацельса о достоинстве по природе мужчины и женщины. Согласно Парацельсу, мужчина свое достоинство получает от того, что он творится прежде женщины. Но женщина получает «огромный потенциал», который позволяет ей развиваться⁷⁴⁷. И, возможно, она превзойдет мужчину. Достоинство души не только дается природой и соответствует ей, оно еще может быть приобретено через стремление к познанию. Результатом познания является приобретенное достоинство души. Мудрость и любовь к

⁷⁴⁷ *Paracelsus. Labirintus medicorum errantium. S. // Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 171 – 172. – 232 s.*

мудрости – мера освящения души. Эту формулу использовал Раймонд Луллий, рассматривая отношение веры и разума: «Возвышай свое знание, и твоя любовь возвысится»⁷⁴⁸. Превосходство по природе мужчины необходимо отделить от достоинства души женщины. А вот этого, по мнению Гальвы, Тритемий признать не может. Тритемий, как настаивает Гальва, делает вывод по природе: «Что касается меня, я отвечу Тритемию так: я Конец, я луч той мудрости, которая является концом превосходства мужчин»⁷⁴⁹. Этот ответ на рассуждение Тритемия она называет «аргументом меры моего имени».

Относительно образования имен ангелов енохианской иерархии Лон Майло Дюкетт обосновал «модульный принцип». Статус ангела в небесной иерархии определяется его именем, а точнее, количеством букв в нем. Однобуквенные ангелы выступают как модули и присоединяются к своим «соседям», чьи имена будут длиннее, а функции сложнее. Имена расположены в таблицах букв, переданных ангелами. Пять букв, например, обозначенные «G, A, L, U, A», объединяются в различных комбинациях имен из пяти букв. Такой способ построения имен, скорее, можно назвать комбинаторным, а не модульным.

Однако, когда речь идет об именах других категорий ангелов, в частности, о категории ангелов, с которыми общались медиумы в течении нескольких лет, то Балова отрицает подобный принцип имяобразования, но сомнения у нее вызывает именно данный случай⁷⁵⁰, поскольку в самом тексте Гальва говорит о том, что Ди должен воспринять ее имя конкретно, а не в общем смысле: «Оставайся до конца»⁷⁵¹. Если слово «конкретно» понимать, как «буквально», то первое может указывать как раз на «модульное», а не

⁷⁴⁸ Barber W. T. A. Raymond Lull the illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles N. Kelly. 1903. P. 120. – 172 p.

⁷⁴⁹ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 40. – 376 с.

⁷⁵⁰ Балова Е. А. Секреты енохианского языка. Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2017. С. 22. – 288 с.

⁷⁵¹ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 42. – 376 с.

комбинаторное его построение. Модульное построение включает односложное имя «Ga» – «Последний дух живого». Анализируя имя Гальвы (Galua), Балова замечает, что в енохианском языке слову со значением «конец, предел» соответствует «ul». «Ul» – «пределы и суть времени».

Из модульного построения имени и контекста можно сделать вывод, что труд Тритемия принадлежит времени, которому положен предел и которому подошел конец. Гальва сообщает Ди, что будет руководить им до конца процесса написания книги. Иными словами, страница книги, которую открывает Гальва, будет принадлежать другой эпохе. Луч из «камня» (хрустальный шар) исходит из рта Гальвы, и она диктует начало «Liber Loagaeth»: «Пиши 49»⁷⁵². Это первый лист «Книги Еноха». Первый «скрытый» чистый лист новой книги оставляет Третьями и Гостюю в прошлом. История начинается с «чистого листа». Дальнейшие события показывают, что Джону Ди следовало внимательнее отнестись к этим словам, равно как и к советам его жены Джейн Ди, которая недолюбливала Келли.

Гертруда М. Хорт в биографии явно не эксплицирует эти рассуждения, но подходит к этой мысли с другой стороны. В связи с Гальвой она рассматривает влияние женских ангельских образов на Ди и Келли. В контексте раскрытия гендерного содержания сюжета, в котором участвует Гальва, она привлекает практически сквозной женский образ диалогов - фигуру Мадими. «Мадими – примечательное “духовное существо”, которое в этом и других вопросах показывало ментальное влияние Ди на сеансы и которое однажды описало “веру и воображение” Ди как своего рода “зрение более совершенное, чем у Келли”»⁷⁵³.

⁷⁵² Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 56. – 376 с.

⁷⁵³ Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.23 – С. 7-81 – 208 с.

В апреле 1587 года Мадими приносит известие, которое вызовет у Ди пиковое эмоциональное состояние. Речь идет об эпизоде «обмена женами» между Джоном Ди и Эдвардом Келли. В «Хронологии жизни Джона Ди», которую составил Юрий Федорович Родиченков, эпизод отражен так: «В апреле Джон Ди несколько раз привлекает своего сына Артура в качестве медиума на своих сеансах. В том же месяце Э. Келли объявил Джону Ди, что по указанию явившегося ему во время сеанса ангела они должны делиться всем, включая и жен»⁷⁵⁴.

В публикуемой Гертрудой М. Хорт биографии этот эпизод интерпретируется так: «После первых испуганных протестов он (Джон Ди – *V.V.*) предпочел рассматривать эту идею как аллегорию более тесного духовного союза между четырьмя; <...> и, насколько нам известно, никто из четверых не пытался осуществить это дерзкое предложение»⁷⁵⁵. В биографических материалах, приводимых в книге Деборы Харканесс, есть записи, опущенные в издании Хэллиуэллом «Личного дневника», но присутствующее в издании Эшмола, которые однозначно говорят, что соглашение было физически выполнено⁷⁵⁶.

Эмоциональная составляющая реконструкции этого эпизода в жизни Джона Ди и Эдварда Келли достигает своей пиковой вершины в романе и одновременно в романтической версии биографии Джона Ди «Ангел западного окна» Густава Майринка. Хотя полное авторство Майринка оспаривается, сам роман обладает богатой исторической и литературной текстурой⁷⁵⁷. Обман Келли в романе достигает своей цели, трансформируясь в жертвоприношение.

⁷⁵⁴ Личный дневник доктора Джона Ди. / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб: Издательство РХГА. 2020. С. 219 – 220. – 256 с.

⁷⁵⁵ Хорт Г.М. Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.27 – С. 7-81 – 208 с.

⁷⁵⁶ Харканесс Д. Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия. 2017. С. 21. – 238 с.

⁷⁵⁷ Митчелл М. VIVO: жизнь Густава Майринка. М.: Клуб Касталия. 2017.С. 173 – 175. – 208 с.

Пиковым переживанием Джона Ди в романе становятся позор и жертва его жены Джейн, которую он, верный клятве, данной ангелу, должен положить на ложе Эдварду Келли: «Ловлю немой, решительный и уже мертвый взгляд любимой, поруганной женщины и... и каменею»⁷⁵⁸. Однако это еще не вершина разрушительного эмоционального пика и не конец. Вершиной оказываются слова ангела о том, что жертва была напрасна: «Джон Ди, близость твоя негодна мне! Непослушанье твое неумно, строптивость твоя нечестива. Как может удалиться шедевр творения, как может осуществиться благое предназначение, когда ученик неверие носит в сердце своем? Ключ и Камень послушному! Ожидание и изгнание ослушнику!»⁷⁵⁹. Здесь речь идет об эпизоде, о котором имеется запись в личном дневнике. Ди хотел лично убедиться в повелении «ангела». В примечании к переводу сделанной на латыни дневниковой записи от 1-го мая 1987 года [«Vidi (doctore meo premonstrante) Michaelium Nuncium non Mersaelium. Laus sit Deo et doctori meo E.K.! » – «Я увидел (по предсказанию моего наставника) посланника от Михаила не Марсея. Хвала Богу и моему наставнику»] Родиченков замечает, что «Джон Ди пишет, что он увидел нечто в кристалле сам, не прибегая к помощи медиума»⁷⁶⁰. Это ключевое замечание, которым, с одной стороны, снимается ответственность с Эдварда Келли, но, с другой стороны, оно возлагается на эзотерическую гоетическую практику.

Как замечает Хорт, Ди обрел больший дар, чем ясновидение Келли, хотя он никогда по-настоящему не верил в свои силы, в то, что его знания и достоинства души были “более совершенными”, чем дар Келли, что практики гоетии принадлежат прошлому и не имеют будущего, о чем и говорило ему его воображение.

⁷⁵⁸ Майринк Г. Ангел западного окна. – СПб.: Азбука–классика, 2006. С. 411.– 512с.

⁷⁵⁹ Майринк Г. Ангел западного окна. – СПб.: Азбука–классика, 2006. С. 419.– 512с.

⁷⁶⁰ Личный дневник доктора Джона Ди. / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб: Издательство РХГА. 2020. С. 57. – 256 с.

§3. Алхимия и алхимик в «енохианской магии»

Опыты Джона Ди и Эдварда Келли вышли далеко за пределы алхимии и астрологии, включив широкий спектр политических интересов Ди. Но на определенном этапе своих «опытов» Джон Ди пришел к выводу о необходимости заключения с ангелами «договора», а Келли включил туда пункт, согласно которому ангелы должны открыть ему тайну изготовления «порошка». О первых успехах в алхимических опытах по созданию «порошка» Эдвардом Келли есть записи в «Личном дневнике», которые относятся к 10 мая и 13 декабря 1588 года. Ранее встречается запись об успешной трансмутации (алхимическом превращении базового металла в золото или серебро) при помощи «порошка» от 19 декабря 1586 года⁷⁶¹. О дальнейшей судьбе алхимических опытов Келли можно судить по одному историческому документу. В публикации исторических документов есть один, на который ссылаются биографы жизни и деятельности Эдварда Келли. Это письмо Джона Ди королеве Елизавете от 10 ноября 1588 года, которое касается судьбы Эдварда Келли. В письме ее Королевскому Величеству Ди просит «ПРИЗВАТЬ меня, мистера Келли и наши семьи домой, в ваш Британский земной рай и непревзойденную монархию»⁷⁶². Гертруда М. Хорт, равно как и другие биографы, обращает внимание на то, что Келли обладал неустойчивой психикой и был подвержен вспышкам ярости, в которых полностью терял контроль над собой. Обещая императору Рудольфу успех алхимических опытов, он доигрался в своем бахвальстве до того, что Рудольф посадил его в тюрьму. Келли настаивал, что сумеет провести свои опыты, но только, если проводить их будет в доме и в контакте с Джоном Ди. Он добился

⁷⁶¹ Личный дневник доктора Джона Ди. / Пер. Ю.Ф. Родиченкова. СПб: Издательство РХГА. 2020. С. 54 – 55, – 256 с.

⁷⁶² *Dee J. Dr. Dee to Queen Elizabeth, from Bohemian Tribau, congratulating her Majesty upon the Defeat of the Spanish Armada, and expressing his obedience to Her Majesty's will, that he and Mr. Kelly, and their families, should return home // Ellis H. Original letters of eminent literary men of the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries. L.: printed for the Camden society by John Bowyer and son, 1843. P. 45–46.*

освобождения под домашний арест, но неудача экспериментов заставила его пытаться бежать. При побеге он, возможно, убил одного из охранников. Возможно, в промежутке между этими событиями или сразу после них Ди написал письмо, чтобы помочь Келли выпутаться из сложной ситуации. В ответ на просьбу Джона Ди «королева Елизавета объявила алхимика своим подданным и призвала его в Англию, но император отказался отпустить Келли, поскольку преступление он совершил, находясь в Праге⁷⁶³. Чем закончилась жизнь Эдварда Келли, доподлинно неизвестно.

В видениях Ди можно обнаружить новую постановку вопроса об алхимии. Имеет ли смысл алхимия, кроме обретения золота или эликсира бессмертия? Видения Ди и его беседы с ангелами позволяли пролить свет на вопрос о смысле алхимии. Текстовые записи «Духовных дневников», связанные с получением «Liber Loagaeth», оказываются информативны и могут пролить свет на культурологическую составляющую нового понимания алхимии. В тот же день, но ранее разъяснения точки зрения Тритемия о форме явлений ангелов Гальва появляется в видении Келли, замечая, что благодаря ей они могут видеть «как суетна вся мирская мудрость» (дневниковая запись от 14 июня 1583 года, час 4½ после полудни)⁷⁶⁴. В контексте сюжета видения женский ангел Гальва идет по дороге, различные персонажи, встречающиеся ей, просят ее о помощи. Ей встречается прославленный старик – пожилой и важный мудрец, который «никогда не восхищался истинной мудростью» (притворная мудрость и слава), следующий был плачущий, но не скорбящий (притворные слезы) мужчина, далее еще один, просящий помощь, но не нуждающийся в ней и другие персонажи. Всем им в помощи Гальва отказывает.

Однако появляется персонаж подобный Сизифу, обреченный взбираться

⁷⁶³ Алхимический трактат Эдварда Келли (пер. с англ. Стребкова И.Н.) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2020. С. 23. – 160 с.

⁷⁶⁴ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 33. – 376 с.

на гору, с которой множество истуканов бросают в него камни, вынуждая скатываться вниз. Зная, что цель недостижима, он возобновляет свои усилия взобраться на гору. Гальва говорит «взбирающемуся», что даже при ее помощи деяние бесполезно, ибо, достигнув вершины, он умрет. Но он – единственный, которому она помогает. И, обращаясь к Ди и Келли, говорит: «Ибо от высших до низших нет никого, кого я жалею, кроме такого, как этот»⁷⁶⁵. Как замечает Ди, она помогает только тем, кто проявит постоянство и терпение, преодолевая трудности и опасности пути. Гальва произносит перед Ди и Келли речь, в которой объясняет, что есть разное отношение к смерти, но различие в том, как умереть: «Смерть – награда тем, кто награжден жизнью. Все награждаются по их заслугам, и таковых два вида: одни награждаются смертью за их лукавство, другие награждаются жизнью за их постоянное бытие»⁷⁶⁶. Иными словами, смысл смерти различен, он оценивает не социальный статус, а достоинство души. Достоинством обладает только последний из персонажей сюжета, с упорством делающий трудную, но бессмысленную работу, которая напоминает о «Великом делании» алхимиков. Смысл деятельности алхимика не в философском камне, а в самой работе. Луллий замечал: «Кто не любит, тот не живет. Тот, кто живет Жизнью, не может умереть»⁷⁶⁷. Жить жизнью для алхимика эквивалентно «делать дело». Алхимик — это не профессия, а жизнь. Луллий замечал: «Золото не стоит столько, сколько вздох святой тоски». За поисками алхимика стоит тоска по Богу. Раймонд Луллий предлагал принять на веру почти мистический принцип: «Чем больше ты будешь трудиться, чтобы подняться вверх, тем больше ты поднимешься»⁷⁶⁸.

⁷⁶⁵ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 37. – 376 с.

⁷⁶⁶ Джон Ди. / пер. с англ. Хоруна И.В./ Дневники Джона Ди. Т. 2. Колдовские дневники. Нижний Новгород: Издатель Москвичев А.Г. 2016. С. 52. – 376 с.

⁷⁶⁷ Barber W. T. A. Raymond Lull the illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles H. Kelly. 1903. P. 123. – 172 p.

⁷⁶⁸ Barber W. T. A. Raymond Lull the illuminated doctor. Study in Medieval missions. London: Charles H. Kelly. 1903. P. 120. – 172 p.

Область определения алхимии и философского камня как показало развитие науки лежит за пределами области определения химических реакций вообще. Алхимические операции лежат в области не химических, а ядерных превращений, не в области веществ, а во внутренней области атомов. В то же время попытки применения операций вне пределов области их определения приводят иногда к интересным, но очень странным результатам, которые математик Артур Бенджамин называет «магические» и определяет как нестандартные. Например, последовательное сложение и вычитание ряда единиц, рассчитанное по формуле бесконечного геометрического ряда вне области ее применения, может привести к возникновению дробей.

Если действия человека, делающего бесконечные попытки подняться на гору и всякий раз с нее скатывающегося, записать в форме математического выражения, то мы получим ряд:

$$\text{Вверх, вниз, вверх, вниз, вверх...} = + 1 - 1 + 1 - 1 + 1 \dots$$

Этот ряд можно преобразовать в эквивалентную алгебраическую последовательность и записать его в форме геометрического ряда. Этот ряд уже имеет фиксированное начало, но не имеет конца:

$$1 + x + x^2 + x^3 + x^4 + x^5 \dots, \text{ где } x = - 1.$$

Персонаж, вкатывающий камень, всегда начинает с одного и того же места – подножия горы. Для того, чтобы корректно использовать для вычисления формулу суммы бесконечного геометрического ряда, необходимо, чтобы значение x находилось в интервале: $- 1 < x < +1$, поскольку сумма чисел бесконечного геометрического ряда определена для всех x в интервале $- 1 < x < +1$. Она рассчитывается по формуле:

$$1 + x + x^2 + x^3 + x^4 + x^5 \dots = 1 / (1 - x).$$

Значение $x = 1$ лежит вне области определения формулы, выходя за нее всего «чуть – чуть», т.е. если отойти от значения x , в данном конкретном случае, уменьшив его на бесконечно малую величину, формула начнет стабильно работать. Но если мы все же воспользуемся формулой для выбранного

значения равного – 1, то получим более чем странный результат.

$$1 + x + x^2 + x^3 + x^4 + x^5 \dots = 1 / (1 - x) = 1/2.$$

Сумма целых чисел оказалась равна дроби. Однако этот странный результат можно понять либо как неправильный, либо как нестандартный.

Артур Бенджамин предлагает рассматривать результат как нестандартный⁷⁶⁹. Для этого он предлагает рассмотреть результат не как результат суммы одного ряда, а как результат суммы двух рядов, «сдвинутых» относительно друг друга на одну позицию. Если первый ряд заканчивается на положительной единице, сумма всех составляющих его членов будет равна + 1. Если он заканчивается на отрицательной единице, сумма всех его членов будет равна нулю. Среднее сумм двух рядов в этом случае будет равно 1/2.

Иными словами, если наш персонаж поднимается в гору, с которой он рано или поздно скатится, то для решения задачи ему необходимо «сдвинуть» один ряд своих попыток относительно другого ряда. Для этого необходимо «сдвинуть» начало ряда. А это можно сделать двумя способами. Можно либо отказаться от цели, либо изменить процедуру подъема. Последнее предполагает необходимость вернуть x в область его определения. В этом случае он должен делать следующий шаг короче предыдущего. Но возвращение x в область определения приведет к отказу от цели, поскольку ряд не будет сходиться к «вершине», а будет сходиться внутрь. Произойдет переход от алхимии к химии. В сюжете видения Гальва предлагает первый вариант и уводит «взбирающегося» от горы, а значит, и от цели. История алхимии предложила второй вариант. Для того, чтобы алхимия стала давать результаты, надо либо отказаться от философского камня, либо найти иной смысл самой деятельности.

Алхимия определяется как *opus* – делание. Алхимическое золото сами алхимики противопоставляли природному, «вульгарному золоту», и свое

⁷⁶⁹ Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М., 2020. С. 327 – 329. – 342 с.

золото они называли «наше золото». Алхимическое золото – конечный продукт операции алхимика. «Our gold» («наше золото») – название продукта алхимической операции, который необязательно «золото», более того этот продукт необязательно является металлом. Такое понимание и переосмысление алхимии приводило к расширению области определения «Великого делания» алхимиков. У истоков переосмысления и переопределения алхимии стоял современник Джона Ди, основатель врачебной алхимии Парацельс (1493 – 1541). Он определял алхимию как искусство «довести до конца то, что не дошло до конца»⁷⁷⁰.

Следующая, не написанная при жизни Джона Ди страница истории алхимии переносит акцент с делания золота на ценность и смысл самой работы. В этом различии есть тайна, которую алхимики следующего века сформулировали как различие «Философского камня» и «Камня философов». Лимажон пишет в «Герметическом триумфе» (1745): «Учтите, что не следует путать Камень философов (Philosophers Stone) с Философским Камнем (Philosophick Stone), первый как истинный Дракон уничтожает и пожирает несовершенные Металлы, а второй как суверенная Медицина превращает несовершенные Металлы в совершенные и делает совершенное более совершенным, и его работа совершенствовать несовершенное»⁷⁷¹. Работа с металлами – частный случай искусства философского камня. Дом Антуан-Жозеф Пернети (1758) настаивает на различии Камня философов и Философского камня: «Под первым разумеют материю делания, а под вторым – делание в его совершенстве»⁷⁷².

⁷⁷⁰ *Paracelsus. Labirintus medicorum errantium. S. // Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 35 – 232 s.*

⁷⁷¹ *Saint-Didier A. L. The hermetical triumph: Or, the victorious philosophical stone: A treatise more compleat and more intelligible than any yet extant, concerning the hermetical magistry. To which is added, the ancient war of the knights; being an alchymistical dialogue betwixt our stone, gold and mercury: Of the true matter, of which those who have traced nature, do prepare the philosophers stone. London: Thomas Harris. 1745. P. 50. – 222 p.*

⁷⁷² *Пернети Д. А. – Ж. Мифо-герметический словарь. К.: ИП Береза 2012. С. 137. – 384с.*

Точку зрения несводимости алхимии к лабораторной работе отстаивал в своих трудах Юрий Федорович Родиченков, в чем, несомненно, был прав. Чем бы это «делание» алхимика ни было, оно представляет работу, а не бред и не сновидение. Бред и сновидения - естественные продукты природы человеческой психики, а не результат работы алхимика. Работа (*opus*) – ключевое слово в определении алхимии.

§4. Сциентизация астрологии в творчестве Иоганна Кеплера

Выше отмечено, что, характеризуя психологическую структуру личности Джона Ди как «*terrible speculator*» – «ужасного спекулятора» - Карл Юнг наметил психологический портрет его личности. «Спекулятор» – это не только и не столько торговец ценными бумагами на бирже, но, шире, он – продавец и покупатель благ. С биржевым спекулянтom его роднит риск убытков и надежда на прибыль в зависимости от изменения спроса и цены на рынке⁷⁷³. «*Speculator*» пытается не просто предсказывать, а наблюдать и рассчитывать будущий спрос и предложение⁷⁷⁴. Профессия астролога полностью соответствует этой характеристике деятельности Ди. Астролог рассчитывал и предсказывал будущее.

Однако Юнг использовал слово «*speculator*» не только как лексическую единицу языка, но и как термин. *Speculator* – в собрании сочинений Юнга как термин для описания «интуитивного экстравертированного типа личности». Данный тип Юнг иллюстрирует рядом социальных профессий: «К этому типу принадлежат многие бизнес-магнаты, предприниматели, спекуляторы, биржевые брокеры, политики и др.»⁷⁷⁵. В русском издании «Психологических типов»

⁷⁷³ *Hornby A.C. Cowie A.P. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford: Oxford University Press. Vol. II. 1982. P. 324. – 528 p.*

⁷⁷⁴ *Поповы А. и В. Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дьятель».* Т.2. Не указан. С. 827 – 828. – 1136 с.

⁷⁷⁵ *Jung C. G. Psychological types. // Jung, C. G., Adler, G., & Hull, R. F. Collected Works of C.G. Jung, Volume 6. Princeton: Princeton University Press. 1971. P. 367. – 608 p.*

в переводе Софии Лорне интересующий термин просто опущен из перевода, слившись и объединившись с последующими терминами ряда⁷⁷⁶.

Ряд, в который попал интересующий нас термин, следующий: бизнес-магнаты, предприниматели, спекуляторы, биржевые брокеры, политики и др. Прежде всего, данный ряд включает термины, относящиеся к деятельности людей во всех сферах общественной жизни, но акцентирует их экономический аспект. Люди перечисленных профессий заняты конвертацией целей, ценностей и знаний (смыслов) в стоимость. Согласно биографии Джона Ди Гертруды М. Хорт, он зарабатывал на жизнь практикой астрологии, «составляя гороскопы и давая астрологические рекомендации людям всех сословий, которые приходили к нему за советом»⁷⁷⁷. В ряд профессий, перечисленных у Юнга в качестве занятий, приносящих доход интуитивным экстравертам, можно включить и астрологию. Что конвертирует и продает астролог? Астрология открывает человеку проект будущего, вычисляя его на основе точечной картины, образованной планетами в момент рождения и текущими транзитами.

Астролог продает знание будущего, то есть то, чего еще нет, но может быть. Если под астрологией понимать картину жизни, основанную на астрономии, то астрономическую основу астрологии составляют наблюдаемые конфигурации семи планет. В свою очередь, конфигурация в астрологическом описании представляется величинами дуг между планетами. Этим величинам дуг астролог придает определенный смысл. Величинам одних дуг приписываются положительные значения, величинам других – отрицательные значения, величинам третьих – нейтральные значения. Но любая конфигурация позволяет дуги комбинировать в последовательность по-разному. Например,

⁷⁷⁶ Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Хорвест. 2003. С. 395. – 528 с.

⁷⁷⁷ Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.32 – 208 с.

конфигурация из трех дуг может быть прочитана как «1, 2, 3», а может как «3, 2, 1». Одна конфигурация из трех дуг даст шесть комбинаций. Иными словами, в основе астрологических предсказаний лежит комбинаторика. В этом смысле термин «спекулятор» сближается с термином «комбинатор». Комбинаторика задает математическое ожидание события через его вероятность. Однако ожидать чего-то и знать вероятность события, как замечал Л. Витгенштейн, не одно и то же. Математическое ожидание представляет математический вывод. Математический вывод нечто большее, чем опыт, поскольку он навязывает некую меру, за которую не может выйти никакой опыт⁷⁷⁸. Комбинаторика определяет меру для экзистенциальных ожиданий человека. Но именно эта мера не может быть постигнута без определенного ожидания фактов. Опыт фактов сбывшихся и несбывшихся экзистенциальных надежд позволяет ее постичь.

Математический вывод и предсказание гадалки имеют разные основания, первое имеет объективное основание, второе – субъективное. Второе предполагает способность выбрать одну возможность из множества. Эту способность можно определить как интуицию, но реализована она может быть только в границах математического ожидания события. Исчислением математического ожидания возможности события занимается «комбинатор», но «спекулятор» выбирает из оставляемых ему «комбинатором» вариантов один. Многочисленные свидетельства дневников Джона Ди подтверждают, что этот экзистенциальный вопрос Ди не решает и именно здесь обращается за помощью к «ангелам». Можно согласиться с выводом Гертруды М. Хорт, основанном на признаниях, оставленных в «Дневниках» Джона Ди, что, по мнению последнего, астрология нуждается в расширении спектра духовных способностей человека: «духовность могла пробудиться и прийти в общение

⁷⁷⁸ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. – М.: Гнозис, 1994. С. 137. – 207с.

с духовным миром и теми, кто его населял»⁷⁷⁹. Опыты с кристалломантией должны были стать дополнением астрологических изысканий Джона Ди.

Решение проблем астрологии Джон Ди видел в объединении усилий воображения, представленного в герметизме парадигмой А и рациональных усилий разума, представленных в герметизме парадигмой В. При этом вторая парадигма у него оказалась подчинена первой. Астрология нуждалась в «даймо-нической» составляющей, а рациональная составляющая, в конечном итоге, была подчинена воображению. Вопрос о соотношении «даймо-нического» и рационального в астрологии был вновь поставлен в творчестве Иоганном Кеплером (1571 —1630), но нашел прямо обратное рациональное решение.

Небольшая работа Иоганна Кеплера, немецкого математика и астронома, открывшего законы движения планет Солнечной системы, «Сон или лунная астрономия» (1634) не была опубликована при жизни автора. Работать над рукописью Кеплер начал в 1594 году, а 223 комментария к ней составлял в течении десяти лет, с 1620 по 1630 годы. Работа содержит две сюжетные линии - линию магии и ее практик и линию астрономии и ее расчетов. Структура текста состоит из содержания «Сна» и комментариев к нему Кеплера. Главной фигурой сновидения является Дуракот. Линию магии ведет мать Дуракота, линию науки – он сам. В магической линии текста мать Дуракота говорит о «мудрых духах» и их заклинаниях. В комментариях «мудрые духи» аллегорически трактуются Кеплером как науки, но аллегория навеяна ему греческим словом *δαειν* – «знать»: «дух *δαημων* (*даймон* – В.В.) – как бы всеведущ»⁷⁸⁰. Девяти главным «мудрым духам» основного текста в комментариях

⁷⁷⁹ Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С.44 – 208 с.

⁷⁸⁰ Кеплер И. Сон или посмертное сочинение о лунной астрономии, Иоганна Кеплера, покойного математика его императорского величества, опубликованное его сыном, магистром Людвигом Кеплером, кандидатом медицины. // О шестиугольных снежинках. /сост., пер. с лат. Данилова Ю.А. М. 1982. С. 97. С. 69 – 170. – 192 с.

соответствуют дисциплины: (1) метафизика, (2) медицина, (3) этика, (4) астрономия, (5) астрология, (6) оптика, (7) музыка, (8) геометрия, (9) арифметика. Мудрым духам соответствуют также девять божеств – муз. Но всем музам, за исключением одной – астрономии, свойственна лживость, которая позволяет злоупотребить науками. «Чтобы вызвать этого деликатнейшего и безобиднейшего из духов, необходимо начертать двадцать один знак»⁷⁸¹. Вызывать, поясняет Кеплер, эквивалентно выражению «его назвали по имени». «Дух астрономии» – не астрономические расчеты траекторий планет, а знание и анализ имени демона астрономии. Кеплер говорит, что имя духа, которого он вызвал – «*Astronomia Copernicana*». В этом имени 21 буква. Эти буквы Кеплер представляет в форме треугольного числа. Он представляет их треугольником, в котором буквы заменены точками, получая аналог точечного треугольника «Тетраксиса» Пифагора. «Тетраксис» представляет точечный треугольник с основанием 4 и общим количеством точек $4 + 3 + 2 + 1 = 10$. В треугольнике Кеплера общее количество точек соответствует числу 21, т.е. его основание последовательно расширяется до пяти и шести точек. Далее Кеплер делает решающее наблюдение: число 21 является числом попарных комбинаций семи планет, которое будет одновременно числом «различных исходов бросания двух кубических игральных костей»⁷⁸². Под различными исходами Кеплер понимает сумму выпавших при броске двух игральных кубиков чисел без учета порядка выпадения, т.е. выпадающих одновременно. (Естественно, Кеплер прекрасно знает, что при учете последовательности выпадения чисел количество исходов будет равно квадратному числу и квадрату основания, т.е. 36).

⁷⁸¹ Кеплер И. Сон или посмертное сочинение о лунной астрономии, Иоганна Кеплера, покойного математика его императорского величества, опубликованное его сыном, магистром Людвигом Кеплером, кандидатом медицины. // О шестиугольных снежинках. /сост., пер. с лат. Данилова Ю.А. М. 1982. С. 75. С. 69 – 170. – 192 с.

⁷⁸² Кеплер И. Сон или посмертное сочинение о лунной астрономии, Иоганна Кеплера, покойного математика его императорского величества, опубликованное его сыном, магистром Людвигом Кеплером, кандидатом медицины. // О шестиугольных снежинках. /сост., пер. с лат. Данилова Ю.А. М. 1982. С. 98. С. 69 – 170. – 192 с.

Но ключевая гипотеза скрыта в понятии «попарно». Конфигурация планет предстает результатом их попарных комбинаций.

Заклинание демона материализовалось через число 21 - количество букв, составляющих его имя «Astronomia Copernicana». 7 планет даст 21 попарное соединение, которое описывается треугольником с основанием 6. В треугольнике не планета, а отношение символизируется точкой. Через символ происходит материализация отношения. Планета символизируется в геометрическом образе не точкой, а линией. Следовательно, мы приходим к классическому определению попарной комбинации планет как комплекса «aRb».

Каким бы комплекс ни был феноменологическим, мистико-эзотерическим, психологическим, физическим или химическим, он является также логическим комплексом, а значит, он состоит из элементов и отношений, иначе он неправильно назван комплексом. Комплекс должен быть сведен к его логической элементарной форм попарного соединения предметов в него входящих. Эпиграф Витгенштейна к «Логико – философскому трактату» (1922) звучит так: «...и все, что люди знают, а не просто восприняли слухом как шум, может быть высказано в трех словах»⁷⁸³. Относительно *трех слов*, которые имел в виду Витгенштейн, состоялась продолжительная дискуссия, итоги которой подведены в диссертации Томаса Патрика Кнотена, выполненной в Миссурийском Университете (США). В русскоязычной литературе комментарии эпиграфа частично отражены в работе В. Руднева⁷⁸⁴. Согласно Кнотену, выраженный в эпиграфе девиз «Трактата» представляется неоднозначным. «Он дает основания для двух вариантов прочтения. Он может означать, во-первых, что мы, люди, не знаем очень многого. Во-вторых, он может означать, что есть ограничение на то, как мы можем выразить то, что знаем»⁷⁸⁵. С его точки

⁷⁸³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 29. – 150 с.

⁷⁸⁴ Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего. 2005. С. 16 – 17. – 438 с.

⁷⁸⁵ Knoten T. P. An Analysis of the Motto Adduced by Wittgenstein for the Tractatus Logico-Philosophicus. Theses. 2010. № 197. P 29. // URL: <http://irl.umsl.edu/thesis/197>

зрения, под эти определения подпадают отношения: феномен/ноумен, сказанное/показанное, смысл/бессмысленное, которые развиваются в тексте «Трактата». В русскоязычной «витгенштейниане» акцент сделан на отношении показанное/сказанное. Вопросы, на которые дает ответ «Трактат», и вопросы, о которых он молчит, сформулированы З.А. Сокулер⁷⁸⁶. Отношение феноменологии и ноуменологии рассмотрено в работе Т.С. Самариной⁷⁸⁷. В данном случае у Кеплера речь идет о феноменальном и ноуменальном.

Акцент на ясности (феноменальности смысла) сказанного характерен для ранних определений аналитической философии, что показано В.В. Васильевым. В качестве аргумента доказательства он приводит статью в словаре Ф.И. Циммермана (1807) и указывает на работу А. Кура де Жебелена «Примитивный мир», замечая, что последний вводит выражение «аналитическая философия», предлагая концепцию использования образов карт Таро⁷⁸⁸. Жебелен использует случайные комбинации карт как «предложения», утверждая, что «ясные идеи ясно передаются в речи»⁷⁸⁹. Критерий ясности здесь ведет к критерию простоты.

Воспользуемся критерием, на который ссылается Кнотен и который находит основание в тезисах «Трактата», это критерий простоты. «В науке существует принцип экономии, согласно которому гипотеза, предложенная в качестве решения, является наилучшей, когда она требует от научного сообщества наименьшего числа предположений»⁷⁹⁰. В Трактате Витгенштейн замечал: «5. 4541. Решения логических проблем должны быть простыми, так как

⁷⁸⁶ Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. — Аллегро-Пресс Долгопрудный, 1994. С. 65. — 172 с.

⁷⁸⁷ Самарина Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019. — 296 с.

⁷⁸⁸ Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. No 1. С. 150 – 151.

⁷⁸⁹ Court de Gébelin A. Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne. Т. 8. P., 1781. P. viij. — 722 p.

⁷⁹⁰ Knoten T. P. An Analysis of the Motto Adduced by Wittgenstein for the Tractatus Logico-Philosophicus. Theses. 2010. № 197. P 25. // URL: <http://irl.umsl.edu/thesis/197>

они устанавливают стандарт простоты»⁷⁹¹. Три слова о которых говорит эпитафия, с нашей точки зрения, звучат так – “aRb”.

В определении попарного отношения между планетами Кеплер геометризировал логическую форму комплекса. Здесь, конечно, осуществлена редукция конфигурации к логической и пространственной комбинации. Если эта редукция принята, то значит можно использовать для астрологического описание жизни движение одной планеты в комбинации с другими, но базовыми отношениями будут ее комбинации с самой собой в зависимости от времени. Шесть дуг или астрологических аспектов, которые составят основание точечного треугольника Кеплера, представляют последовательное деление окружности на числа: 1, 2, 3, 4, 5, 6. Современная Кеплеру астрология рассматривала только пять из них. Кеплер в историю астрологии вошел как автор шестого аспекта между планетами, аспекта равного длине дуги при делении окружности на число 5^{792} (72° – квинтиль) и производный от него (144° – биквинтиль). Кеплер не доказывал ни истинность, ни ложность астрологии, но вел ее предсказания от мифопоэтических высказываний в осмысленную область суждений, которые могут быть верифицированы на опыте. Для этого достаточно сопоставить выделенные аспекты одной планеты с событиями жизни. Если сопоставление ничего не дает в прошлом, то бессмысленно опираться на них в будущем. Рациональное подчинило у Кеплера воображаемое. Математик предъявил критерии астрологу. В современной философии и религиоведении Кеплера можно считать одним из основоположников объективной феноменологии.

Выводы

⁷⁹¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 70 – 134 с.

⁷⁹² *Саплин А.Ю.* История астрологии с древнейших времен до наших дней. СПб: Издательство РХГА. 2020. С. 581. – 780 с.

В истории и легенде о Джоне Ди и Эдварде Келли мы видим оба, выделенные Фестюжьером, мистические типы герметиков. Экстравертированная мистика Джона Ди проявилась в истории с хрустальным шаром и книгой святого Дунстана, интровертированная мистика Эдварда Келли проявилась в видениях «Книги Еноха». В истории и легенде о Джоне Ди и Эдварде Келли историческое и воображаемое развиваются параллельно в отличие от легенды о Раймонде Луллии и Амброзии ди Кастелло. Воображаемое и реальное здесь движутся вместе во времени, а значит первообраз этой истории включает неразложимый комплекс первого и второго. Этот первообраз задает новую систему координат. Эта система координат является пространственной системой с двумя измерениями - с измерением воображаемым (мнимым) и измерением действительным. Но поскольку никаких воображаемых пространств в действительном пространстве не существует, то речь может идти только о проекции и механизмах осуществления проекции воображаемого в реальное.

Акцентируя образ алхимика и его поиск, современная литература предлагает необычный поворот сюжета: поиск важнее Камня, а что понимать под Камнем, раскроется только в конце поиска. Такая трансформация понимания алхимии возникает в эпоху Возрождения в видениях, а не в реальном творчестве Джона Ди.

Господство воображаемого, которое, согласно Френсис Амелии Йетс, является главной чертой герметизма эпохи Возрождения, в трудах Кеплера подчинялось рациональному критерию, тем самым, парадигма познания, основанная на откровениях ангелов, видениях мистиков и фантазий астрологов, уходила в прошлое. Парадигма, основанная на воображении, уступала место парадигме, основанной на разуме.

Глава V. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В НОВОЕ ВРЕМЯ

§1. Герметический язык — иероглифика

В конце эпохи Возрождения логические построения эзотерических концепций формируются вокруг центрального символа алхимии, представленного образом Уробороса, который в Новое время последовательно расширял горизонт своего применения. В символично-натуралистическом подходе образ Уробороса изображал животное (рептилию) – змею, которая, свернувшись в кольцо, кусает себя за хвост. Уроборос – центральный символ логики эзотерических учений вошел в Новое время через интерпретацию Горраполлона Нильского.

«Иероглифика» – название текста, ставшего известным в эпоху Возрождения, в котором его автор Горраполлон Нильский дает расшифровку египетских иероглифов. В 1419 году (?) путешественник Кристофоро Бандломти посетил греческие острова и приобрел копию рукописи, автор которой именовал себя жрецом египетской религии и знатоком священного иероглифического письма, жившим в V веке. Первое издание греческого текста появилось в 1505 году. В 1512 Пиркхаймер (Pirckheimer) по требованию императора Максимилиана I перевел на латынь 67 иероглифов из Книги I и один (первый) иероглиф из Книги II. Иллюстрации к рукописи выполнил Альбрехт Дюрер. На творчество Дюрера повлияла не только «Оккультная философия» (1533) Агриппы Неттесгеймского (1486 - 1535), что обосновано в работах Фрэнсис Йетс⁷⁹³, но, как показал Дэвид Финкельштайн, на него повлиял и переведенный труд Горраполлона Нильского⁷⁹⁴. Иллюстрации к «Иероглифике» Горраполлона

⁷⁹³ Yates F. A. The occult philosophy in the Elizabethan age. Oxfordshire, England: Taylor & Francis e-Library, 2004. – 235 p.

⁷⁹⁴ Finkelstein D.R. *Melencolia I.1.*: The physics of Albrecht Durer. Publication date 2007-02-07. Identifier arxiv-physics0602185 – 38 p. Retr. from: <http://arxiv.org/abs/physics/0602185v2>

фигурируют на картинах Дюрера, уже вплетенными в сюжет его картин. Так иероглифы входят в картины Дюрера.

Первый перевод «Иероглифики» на латынь появился в 1515 году. В течении двух последующих веков авторитет Горapolloна в области египтологии был непререкаем. «Иероглифика» стала учебником по древнеегипетской письменности. Только в Новое время вышло первое критическое издание «Иероглифики», предпринятое Жаном Корнелиумом де Поувом. Издание содержит латинский перевод Жана Мерсье (Jean Mercier) 1548 года с его заметками по исследованию текста и греческий текст Давида Хешеля (David Hoeschel) с его комментариями (1595), обзоры текста Николя Кауссена и де Поува (1727 г.)⁷⁹⁵. В издании собраны убедительные свидетельства того, что автор «Иероглифики» опирался на греческую культуру и греческий язык, скорее всего, был греком и вряд ли имел какое-то отношение к Египту. Горapolloн создал образ египетской письменности и через нее образ Египта, но не историю Египта. Это воображаемый Египет и воображаемые значения иероглифов.

После расшифровки Ж.Ф. Шампольоном египетского письма (1822) вышло издание «Иероглифики» (1835) Конрада Леманса (Konrad Leemans), в котором предпринята систематическая попытка отделить аутентичные египетские значения иероглифов от эллинистических наслоений. Это издание легло в основу издания Александра Кори 1840 года (Alexander Cory)⁷⁹⁶. Иллюстрации Дюрера воспроизведены в английском переводе «Иероглифики» Франца Боэса (Franz Boas), изданном в 1950 году⁷⁹⁷. Английский перевод Боэса стал оригиналом для русского издания. Продолжив отделять предполагаемый египетский материал от эллинистического, Боэс выдвинул гипотезу, что труд

⁷⁹⁵ *Horapollinis Niliaci, Pauw J. C. de, Hoeschelii D., Caussini N., Merceri J. Horapollinis Hieroglyphica. Utrecht: M. L. Charlois. Traiecti ad Rhenum. 1727. P. **. – 411p.*

⁷⁹⁶ *Horapollinis Niliaci, Cory A. T. The Hieroglyphics of Horapollo Nilous. London: W. Pickering. 1840. – 174p.*

⁷⁹⁷ *Horapollo, Boas G. The hieroglyphics of Horapollo. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1993 – 148 p.*

Гораполлона имеет составное авторство, и что Книга I и Книга II написаны разными (как минимум двумя) людьми⁷⁹⁸. Как замечает Джордж Боэс во введении к английскому переводу текста «Иероглифики», Шампольон признал правильность трактовки Гораполлоном тринадцати египетских иероглифов⁷⁹⁹.

В «Иероглифике» Гораполлона Нильского изображению змеи, кусающей свой хвост, посвящены два иероглифа и толкования. Этими двумя иероглифами открывается все произведение. В первом иероглифе Уроборос обозначал Вечность, во втором – Вселенную⁸⁰⁰. Как сообщает Гораполлон, Уроборос египтяне покрывали *золотом* – совершенным «вечным» металлом, потому что «эта [змея – *V.V.*] – бессмертна, а иные – смертны»⁸⁰¹. Бессмертная змея имеет вечную кожу. Золото, следовательно, не символ стойкости металла, а символ его регенерации – тайна бессмертия. Символ Уробороса, следовательно, объединил в одном образе животное (змею), действие (самоубийство), волевой акт (преодоление инстинкта самосохранения), геометрическую фигуру (круг), инертный (вечный, совершенный) металл (золото) и, наконец, бессмертие.

Описание иероглифа Уробороса в произведении Гораполлона Нильского выходит далеко за пределы образа, вписанного в жанр натуралистических наблюдений в Античности и Возрождении за повадками и особенностями животных как реальных, так и выдуманных. Уже в Античности, кроме натуралистических наблюдений за повадками животных, возникла другая традиция, в которой описания опирались на мифы, рассказы, легенды. Она стала основой символично-натуралистического подхода, который нацелен на поиск

⁷⁹⁸ Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. Гораполлон Нильский. Иероглифика. М.: Аст. Астрель. 2004. С. 265. – 416с.

⁷⁹⁹ *Нострадамус*. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С. 262. – 416 с.

⁸⁰⁰ *Гораполлон Нильский*. Иероглифика. С. 239 – 394. // Нострадамус. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С.293 – 295. – 416 с.

⁸⁰¹ *Гораполлон Нильский*. Иероглифика. С. 239 – 394. // Нострадамус. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С. 293. – 416 с.

отношения соответствия между, с одной стороны, мифологическим и литературным описанием животных, а с другой стороны, наблюдением за животными и их повадками. Например, басни про животных относились к этому жанру. Основным методом служит аналогия, устанавливаемая между вымышленными и реальными животными. При таком подходе множество видов животных с их повадками, существующих в реальном мире, дополняется множеством животных вымышленных. Фениксы, грифоны, амбисфены, драконы — все эти существа востребованы логикой метода и являются его производными.

Бестиарии, которые появились в Античности, как жанр сохраняют актуальность в период Средних веков и Возрождения. В таких текстах представлены взаимно коррелированные ряды между натуралистическими описаниями и мифологическими представлениями: животные приобретают необычные свойства и подвергаются изменению форм, метаморфозам. Как замечает А.Г. Юрченко, «условием включения того или иного зверя в бестиарий Тимофея или Борхеса является почтенная литературная родословная»⁸⁰².

Данная традиция создавала две разные культурные перспективы, которые использовали во многом одинаковые зоологические, но различные литературные и мифологические сюжеты. Так, для античных авторов, следующих в русле данной традиции, реальностью обладали животные, фигурирующие в египетских и греческих мифах и мистериях. Для средневековых авторов реальными были животные, описанные в библейских текстах⁸⁰³, где в качестве змей фигурируют аспид, василиск и ехидна⁸⁰⁴. В то же время в эзотерических средневековых и более поздних трактатах наряду с библейскими фигурируют и образы египетских и греческих мифологических сюжетов. Между двумя

⁸⁰² *Тимофей из Газы. О животных // Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира. (Пер и исследования А.Г. Юрченко). СПб – Азбука – Классика. 2002. С. 8. – 400 с.*

⁸⁰³ См.: *Сад демонов – Hortus daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. (автор – составитель А.Е. Махов). – М.: Intrada. 2007. С. 82. – 320 с.*

⁸⁰⁴ *Библейская энциклопедия / Репр. изд-е; труд и изд. архимандрита Никифора. — М.: Терра, 1990. С. 67. — 902 с.*

литературными перспективами прочтения текстов — античной и христианской — нет дистанции с точки зрения подхода к прочтению символов (обе опираются на литературные сюжеты и на наблюдения натуралистов), но они ведут к различным в мировоззренческом плане толкованиям.

Толкование образа Уробороса в этой оптике требовало определенных усилий. Прямой смысл был раскрыт через объяснение с точки зрения природы и повадок животного. Было замечено, что змея имеет свойство менять кожу. Сбрасывая старую, она приобретает новую. Было выдвинуто объяснение, что Уроборос изображает именно этот момент: перед тем как сбросить кожу, змея кусает себя за хвост, впрыскивая яд. Данное объяснение, хотя и не соответствовало фактам, не выходило за натуралистические рамки: возможно, никто и никогда не видел, чтобы змея кусала себя за хвост, но само событие могло считаться вполне допустимым в природе, а слухи о нем достоверными. Но ответ на вопрос о цели или результате этой процедуры выходил за натуралистические рамки и требовал догадок или какой-то другой эрудиции. Например, предположения, что, убивая себя своим собственным ядом, змея возвращает себе молодость и, в конечном итоге, обретает бессмертие. «Это создание, когда хочет обновиться, сбрасывает старую кожу, начиная с головы, и меняет ее за один день и одну ночь»⁸⁰⁵ — писал Леонардо да Винчи в своем «Бестиарии». Преодолевая инстинкт самосохранения, змея превращается в героя среди змей — Василиска, дракона алхимических трактатов.

Как показал Джон Стюарт Милль (1806–1873), с точки зрения дедуктивной логики построения аристотелевских силлогизмов, драконы появлялись логически безупречно в процессе мышления. «Дракон есть вещь, изрыгающая пламя (Большая посылка силлогизма). Дракон есть змея (Малая посылка

⁸⁰⁵ Леонардо да Винчи. Бестиарий. С. 85 – 108. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 107. – 400 с.

силлогизма). Следовательно, некоторые змеи изрыгают пламя (Вывод)»⁸⁰⁶. Это безукоризненное дедуктивное рассуждение, однако бессмысленное, поскольку драконов в реальном мире, которым занимается наука, не существует. Однако верить в их существование было вполне возможно.

В произведении Гореполлона (V в.?) Уроборос — иероглиф, изображающий змею, — на самом деле оказывается скрытым, тайным символом вечности. При этом символический аспект образа носит геометрический и логический характер: то, что возможно геометрически и логически, трактуется как возможное и натуралистически. Поэтому Уроборос — «логическая и геометрическая змея». Соединяя в процессе поедания хвоста движение к центру с движением по окружности, символ соединяет перемещение с трансформацией через точку центра. Если Уроборос — это «пожиратель», то, начиная с хвоста, голова движется к голове по спирали. Следовательно, в конечном итоге соединяется не начало и конец окружности, а точка, лежащая на окружности, с центром. В конечном итоге голова заглатывает самое себя.

То, что мы видим — это движение, которое легко воображается и изображается, но трудно понимается. Голова змеи напозаает на свою собственную голову, и это действие завершает весь процесс. В итоге голова змеи совпадает с хвостом. Ползущая точка окружности «съела» свой собственный центр — у старой змеи, новая кожа, новое обличье. «Старая голова» становится внутренним содержанием новой. Что называть хвостом, а что головой, становится совершенно непонятным. Дуглас Хофштадтер для характеристики рекурсивных систем предложил термин «запутанная иерархия»⁸⁰⁷.

Важно подчеркнуть, что в эзотерических учениях с образом конкретного животного связываются определенные моральные черты, достоинства или

⁸⁰⁶ Милль Дж. Ст. Система логики силлогической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. (Пер. с англ. под ред. Ивановского В.Н.) М.: Изд-е Г.А. Лемана. 1914. С. 131. — 880 с.

⁸⁰⁷ Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М. 2001. С. 11. — 752 с.

пороки.⁸⁰⁸ Для понимания такого тропологического, иносказательного, неочевидного смысла требуются значительные знания и интеллектуальные усилия, позволяющие выявить и проинтерпретировать заложенные в нем культурные и литературные мотивы и образы. Поэтому в центре символично-натуралистического подхода всегда стоят проблемы культурной герменевтики, а сам он предполагает как расшифровывание системы соответствий и аналогий, через которые повадки животных проецируются на поведение и качества человека, так и определение их значения для строения микро- и макрокосма.

У греков и римлян есть упоминание змеи, кусающей себя за хвост, но этот образ символизировал *время*, которое греки отождествили с Кроносом, а римляне с Сатурном: «Сатурном он назван потому, что насыщается годами»⁸⁰⁹. Уроборос в трактовке Горраполлона есть образ саморазрушения. «Факт того, что она [змея – *V.V.*] питается собственным телом, означает правило: все, что было собрано в мире божественным Провидением [постепенно] вернется в него посредством разрушения»,⁸¹⁰ – пишет Горраполлон Нильский. Не сам рисунок Уробороса, а это его толкование легло в основу новой парадигмы эзотерических учений Нового времени. Данное толкование символа выходит далеко за границы натуралистических и аллегорических интерпретаций. В эзотерических учениях Уроборос разворачивается между оппозициями космос и хаос, закон и беззаконие, разум и безумие, деструкция и консервация и ряда других.

Логика и геометрия символа наполняется историческими, социальными и экономическими событиями, мировая история становится мифологией, основанной через иероглифы на логике воображения. Иероглиф - носитель

⁸⁰⁸ *Леонардо да Винчи*. Бестиарий. С. 85 – 108. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 97 – 98. – 400 с.

⁸⁰⁹ *Дворецкий И. Х.* Латинско – русский словарь. М.: Русский язык. 1976. С. 902. – 1096 с.

⁸¹⁰ *Горраполлон Нильский*. Иероглифика. С. 239 – 394. // Нострадамус. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горраполлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С.294. – 416 с.

значения образа. Для того, чтобы образ исчез, необходимо разрушить иероглиф. Со смертью египетской цивилизации и языка исчезло искусство прочтения иероглифов, но не сами иероглифы.

После критического издания «Иероглифики» Гоаполлона де Поувом (1727) появился масштабный иероглифический трактат «Иероглифика» (1744) Ромейна де Хоге (1645 – 1708), увидевший свет после смерти автора. Написан он был до выхода в свет работы де Поува. Однако, де Хоге, даже если предположить, что он знал в значительной степени греческий характер текста «Иероглифики» Гоаполлона, это не смущает. «Египетские иероглифы» – лишь один из исторических видов искусства «Иероглифики». Само искусство состоит из двух дисциплин *Ars Hieroglyphica* (Искусство создавать иероглифы) и *Scientia Hieroglyphica* (Искусство толковать иероглифы)⁸¹¹.

Работа представляет серию гравюр с развернутым историческим и мифологическим сюжетом, которые он называет *иероглифами*, а не изображениями или рисунками. Гравюры де Хоге снабдил подробными комментариями. В предисловии автор говорит, что речь идет о символах и образах и что здесь «собрано все метафоричное и сверхъестественное, что было только придумано о небе, воздухе, земле и подземном мире. Все, что говорилось о богах и богинях, по наивности приписывалось божественному, и чему люди молились в храмах»⁸¹². Образы богов – действующие персонажи истории. Ромейн де Хоге создает всемирную историю народов через символы религий, включающую переходы одной религии в другую. Основные события мифов, легенд и истории он передает через иероглифы. Вместо греческого названия «иероглифы», он предпочитает называть их – «священные символы»⁸¹³. Персонажами его

⁸¹¹ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 19. – 496 с.

⁸¹² Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 12. – 496 с.

⁸¹³ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 14. – 496 с.

гравюр становятся как люди, так и образы их богов, с которыми они живут в одном мире (на всей серии гравюр). Действительность – это не только объективная реальность природы и истории, но и мифологические и религиозные персонажи. Искусство прочтения – наука иероглифов – создавало образы, в том числе образ культуры Древнего Египта. Хоге допускает, что образ вымышленный, но он как настоящий, поскольку производит на воображение впечатление настоящей истории.

Иероглифика – искусство письма, а наука иероглифов – искусство толкования иероглифов, иерограмматика – искусство объяснения смыслов иероглифов для передачи ученику. И искусство письма, и искусство толкования основаны на воображении. Знание исторических обстоятельств создания иероглифов дает вспомогательные сведения, и сами иероглифы не могут им противоречить. На титульной странице произведения на первом плане изображены фигуры ученика и учителя иероглифов. Учителем является алхимик, «лучший из наставников», который занимается «Искусством разделения руд, минералов и растений»⁸¹⁴. «Он привлекает Солнце и Луну и другие вещи, ценимые за их великолепие. Их именами он называет свои вещества, а основным материям дает названия богов своей страны»⁸¹⁵. Из комментария становится понятным, что речь идет о разделении перечисленных вещей на четыре стихии. Это собственно классический эксперимент демонстрации того, что все состоит из четырех элементов. Когда сжигается растение сначала уходит дым (воздух), потом испаряется влага (вода), потом происходит возгорание (огонь), наконец, остается зола (земля). В золе находится «соль», которую можно превратить в «стеклянную землю»⁸¹⁶. Собственно, это все то, что за исключением

⁸¹⁴ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 14. – 496 с.

⁸¹⁵ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 14. – 496 с.

⁸¹⁶ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 14. – 496 с.

последнего в «Иероглифике» Горатполлона представляется процессом разложения, куда погружаются все вещи. Далее все, что получено Искусством разделения передается музе Урании для превращения «в медуз, горгон и других полубогов»⁸¹⁷. Другие фигуры, находящиеся на втором плане гравюры, сопровождают этот процесс, представляя опасность: химера, басня и ужас.

Уроборос и его изменения становятся частями смысла изображений, взаимодействуя с остальными персонажами и событиями картины. Здесь нет возможности проследить все развитие символа Уробороса, передаваемое через изменения и перемещения его образа в «Иероглифике» де Хоге, поэтому ограничимся самым существенным. В первых гравюрах он знакомит нас с персонажами своей всемирной истории – мифы, религии, праотцы, философы, мудрецы, алхимики, памятники, идолы и просто люди. Вариацию символа Уробороса он демонстрирует в изображении Каина (Гравюра II). Уроборос находится на голове Каина. Но змея уже не держит хвост в пасти, ее фигура сплюснута и погнута. Каин сжимает ее рукой так, что змея выпустила свой хвост. Каин изображен бегущим безумцем, который преисполнен желаниями. Это – «оскорбление вечности»⁸¹⁸, согласно Хоге, символ безумия и проклятия. Это не удар судьбы, а припадок безумия, отдавший Каина во власть инстинкту. Уроборос внешним образом демонстрирует внутреннюю форму разума и безумия Каина.

Образ Каина – иллюстрация библейской истории этого персонажа. Убийство им брата Авеля изображается соответствующей картиной. Суть преступления – «преступления против Вечности» - символизируется иероглифом. Иероглиф – носитель значения преступления Каина. Там, где он появляется, развернется история безумия и преступления против Вечности. Иероглифика

⁸¹⁷ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 15. – 496 с.

⁸¹⁸ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 47. – 496 с.

связывает одно с другим через изображение Каина и через иероглиф Уробороса.

Далее Уроборос у Ромейна получает несколько значений. Их он поясняет, комментируя изображение главы четвертой «О домостроительстве Божьем и Его решении» (IV). Здесь Уроборос – иероглиф, символ, высеченный на четырехугольном постаменте (камне). На постаменте фигура Божественной Мудрости («сущей прежде вечности»), ноги которой по диагонали опираются на два угла квадрата, а руки ориентированы на два других угла. В одной руке она держит книгу за семью печатями, в другой – щит (Персея) с изображением на нем головы Медузы: «Это голова поверженного врага»⁸¹⁹. Только на двух сторонах камня высечены символы Уробороса, на двух других сторонах камня не изображено ничего. Чистые стороны символизируют состояния, когда не было времени, и состояние после времени, согласно Хоге. Стороны с символом Уробороса – это состояния под властью времени и вечности. Но это два состояния, первое – «время закона и под законом», второе – «час принятия человеческого образа»⁸²⁰. Отсюда становится понятным, что Закон есть, то, что придает змее геометрическую форму Уробороса. Вечность есть закон – определенная форма времени. То, что верно математически, Хоге считает верным и символически. Изображая Уроборос, он изображает форму закона. Жизнь и история могут не иметь смысла, но должны иметь хотя бы форму. Форма жизни – это ее закон.

Углы камня Хоге не комментирует, но они представляют переходные состояния. Круг и квадрат - проективно и топологически разнородные фигуры, углам квадрата не соответствует никакая точка круга. Этот символизм камня повторяется в фигуре, расположенной по центру всего изображения. В центре – Время в образе седого старика, прикованного к столбу – «Термина» (римское

⁸¹⁹ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 77. – 496 с.

⁸²⁰ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 77 – 78. – 496 с.

божество пределов и границ). На верху столба находятся молот и алмазные гвозди. Этими гвоздями он и прикован к столбу. Где есть время, там есть и граница. «Коса этого старца, лежащая подле него, остается без дела»⁸²¹. У него два крыла, черное и белое, ночь и день. Вокруг ног у него два изображения Уробороса, два круга времени, два временных исторических цикла, которые высечены на камне. Божество пределов Термин определяет так: «Всякому разрушению, изменению и рождению отведено свое время»⁸²². Это полностью согласуется с комментарием Горуполлона символа Уробороса и объяснением факта, что змея кусает себя за хвост⁸²³. Два Уробороса, между которыми свободный промежуток, опоясывающие ноги «старца» те же самые, которые изображены на камне. Но теперь мы видим, что есть промежуток между двумя кольцами. Это показывает, что наряду со временем закона есть времена беззакония и упадка, времена не под властью Вечности, а под властью времени (своезаконие, аномия). Это времена, когда не правит Закон. Это время разрушения и время жатвы Термина.

Следующее развитие символ Уробороса получает в гравюре V и пятой главе «О судьбе и неминуемой участи». Здесь мы встречаем того же самого старика – Время, но теперь он коронован Уроборосом, и появляется новый смысл всего символа – царь времени. Он тот, кто правит временем. Время – это тело старика, Уроборос – это его разум. Он устанавливает закон времени. Новый смысл символа – Судьба. Старик глух (у него отсутствуют уши), следовательно, судьба неумолима. Орудия, ранее находящиеся на столбе Термина, теперь в руках старца. Соответственно его действия будут призваны иллюстрировать «удары судьбы». На той же гравюре V есть еще одно

⁸²¹ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 77 – 78. – 496 с.

⁸²² Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 77. – 496 с.

⁸²³ Горуполлон Нильский. Иероглифика. С. 239 – 394. // Нострадамус. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горуполлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С.294. – 416 с.

изображение Уробороса. Оно встречается на фигуре, находящейся напротив «старца». Фигура прекрасной полуобнаженной женщины опоясана Уроборосом. Если корона «старца» – символ власти, то пояс – символ пастуха. Хоге определяет ее как «Провидение». Ряд образов (Термин – Сатурн – Царь) соединяются тем, что правителем времени является тот, кто полагает ему предел. В этом пределе мир прекращается, но после разрушения Провидение вновь регенерирует мир.

Наиболее впечатлительную трактовку образ Уробороса получает в XVIII главе труда де Хоге. Автор представляет «иероглиф» праотцов «до и после Всемирного Потопа». Главным персонажем является Адам. Далее де Хоге замечает относительно изображения гравюры: «В правой руке у него – изогнутая змея, держащая в пасти свой хвост, символизируя вечную жизнь»⁸²⁴. Однако следует внимательно рассмотреть само изображение. Действительно мы видим изображение изогнутой змеи, у которой в пасти собственный хвост. Змеи недостает части туловища, но сохранена форма. Это круг, но не Уроборос.левой рукой Адам *касается* черепа – смерти. Смысл времени утрачен, непонятным становится и смысл смерти. Хоге сообщает: «Его лицо опечалено, поскольку он оплакивает свое падение. Ева – нежна, миловидна и весела; она так же красива, как Венера, воспетая Гомером, у нее голубые глаза, символизирующие ее доверчивость»⁸²⁵. Здесь мы намеренно приводим длинную цитату Хоге. Раймон объясняет в ней, почему Адам печален, но не объясняет, почему весела Ева. Вместо объяснения нам предлагается сопоставление с Венерой. Во-первых, очевидным является факт, что они по-разному переживают происходящее. Это отражается на их лицах, они имеют разное выражение. Замыкает эту композицию из трех фигур образ бегущего «дикого» Каина. Разрушив

⁸²⁴ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 183. – 496 с.

⁸²⁵ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 183. – 496 с.

закон, Ева дает дорогу не чувствам, а диким инстинктам. Место разрыва – это, согласно Хоге, «времена пустословия и беззакония» (в современном языке, начиная с Дюркгейма, используется выражение «время аномии»). Характеристикой времени беззакония являются девиантное, саморазрушительное (вплоть до самоубийства) и неконтролируемое поведение людей, разрыв между универсальными и частными целями людей⁸²⁶. К чему это ведет, нам показывает Хоге на гравюре XXVI, изображая Венеру с атрибутами Евы. Гравюра изображает власть Венеры, власть страстей и инстинктов. Динамика страстей не замыкается в круг, а развивается по спирали, точнее, регрессирует по спирали в какое-то дикое состояние.

Изображенный на гравюре XVIII Адам – человек (Микрокосм – Вселенная), утративший Вечную жизнь. На гравюре главы XXX «О божественном Слове» Хоге вновь возвращаемся к Уроборосу. Но место разрыва здесь соединено и закрыто именем «Иисус Назарет»⁸²⁷ – надписью, расположенной на Кресте. Это скрытое соединение. Божественное Слово соединяет круг времени. Крест как бы волшебная палочка, прикосновение которой восстанавливает разрыв в фигуре Уробороса, а Имя Иисуса подобно «словам власти» заклинания.

Изображение Ромейна де Хоге является не *иллюстрацией* какого-либо текста, а *применением* концепции, предполагающее наличие скрытого смысла всего изображения. Этот смысл должен быть угадан или разгадан, исходя из изображения. Здесь мы сталкиваемся с целыми мифологическими сюжетами. Согласно Хоге, боги, связанные с символом Уробороса (Время, Судьба, Сатурн), понимают образный иероглифический смысл изображения, а не буквенно-фонетическую речь. Иероглиф как рисунок не произносится, а показывается. Иероглифы – язык богов. Именно так понимает иероглифы сам Раймон

⁸²⁶ См.: Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М.: Наука. 1986. С. 22. – 512 с.

⁸²⁷ *Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов.* // К.: ИП Береза С.И. 2009. С.258. – 496 с.

де Хоге и все Средневековье, поэтому он называет иероглифы священными символами.

Если первое объяснение явления опирается на наблюдаемые факты, второе опирается на различные культурные литературные традиции, то третье опирается на эзотерическую (скрытую) концепцию истории. Первое объяснение можно называть *фактическим*, второе *иллюстративным*, третье *концептуальными*. Соответственно будут различаться фактическое, литературное (текстологическое) и концептуальное подходы. Герменевтический подход соединяет фактические, иллюстративные и концептуальные смыслы текста.

С точки зрения герменевтики, многозначный образ Уробороса содержит два типа смыслов – буквальный и таинственный. При буквальном смысле элементы образа непосредственно изображают предмет, действие или обстоятельства. Таинственный смысл появляется «при таком способе выражения, когда не сами слова, а предметы, выраженные словами, служат знаками для выражения понятий о других предметах»⁸²⁸. Возможно конкретизировать символ Уробороса в современной культуре. Уроборос в ней представлен как циферблат часов, по которому движется время. Сатурн – жнец времени и счетчик годов (стрелки часов), его работа – ход времени, его циклы и его прекращение. Три ряда величин и три контекста определяют образ Сатурна: миф – счет (число) – жизнь. Остановка часов зависит от работы скрытого внутри корпуса механизма.

Ромейн де Хоге ставит вопрос об универсальном символе истории и жизни. Это вопрос о символической релевантности истории и мифа. Он обнаруживает его в графеме, изображающей окружность с внутренней точкой. Мифологическое истолкование он видит в мифе о греческом скрытом боге Демогоргоне (Δαμογοργών) - «земном духе, который сотворил все материальные вещи,

⁸²⁸ Афанасьев Д. П. Учебное руководство по предмету Священного Писания. М, 1888. – 356 с.

небо, землю и море, и все, что их наполняет»⁸²⁹. Согласно де Хоге, Демогоргон – «материя всех сотворенных вещей», «создавший эскиз мира», «увидевший, что он благо», «создавший мир по неизменному эскизу (образцу)». «Мир был предопределен эскизом (образцом) и этот эскиз – предопределение мира»⁸³⁰. «Тогда все сотворенные вещи, боги и люди получили свою судьбу. <...> Ибо предначертанная судьба является ничем иным, как поочередным возвышением и падением всякой вещи, хотя чаще всего это слово используется по отношению к странам и людям»⁸³¹. Изображение Демогоргона Хоге, ссылаясь на греков, помещает внутрь символа Уробороса, который является не символом вечности – «неизменности», а «символом бесконечной неизменной последовательности», символом «неизменной непрерывной длительности». Обе сущности вместе – «неизменность и вечная последовательность» – изображались кругом с точкой внутри⁸³². Символ – неизменная, предопределенная часть образа – образец (эскиз), проявляющий себя через многообразие исторических событий. Точка – это не образ круга, даже не эскиз. Только взятая вместе с движением художника она становится началом эскиза и последней точкой картины. Точка – завершение движения Уробороса.

Можно выделить следующие основные значения образа Уробороса у Хоге. Сам неискаженный символ означает судьбу и закон, а также времена закона. Искажение символа принимает значение безумия, власти инстинктов. Разрыв символа означает утрату бессмертия. Наконец, исчезновение символа – время

⁸²⁹ Мифо-символический словарь. В 3-х т. (Сост.: В. фон Эрцен-Глерон). К.: ИП Береза. 2013. Т. 1. А-Е. С. 487. – 536 с.

⁸³⁰ Hooghe R. de, Westerhovius A. H. Hieroglyphica of merkbeelden der oude volkeren: namentlyk Egyptenaren, Chaldeeuen, Feniciers, Joden, Grieken, Romeynen, enz.; nevens een omstandig Bericht van het verval en voortkruypende verbastering der godsdiensten door verscheyde Eeuwen; en eyndelyk de hervorming, tot op deze tyden toe vervolgt. Te Amsteldam: By Joris van der Woude. 1735. P. 70. – 455 + LXII p.

⁸³¹ Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С.86 – 87. – 496 с.

⁸³² Ромейн де Хоге. Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. С. 96 – 97. – 496 с.

страстей. Наконец, в Уроборосе возникает эскиз истории мира, начало формирования которого обозначается точкой внутри круга – это философский и геометрический проект. В «свитках Рипли» этот проект формируется в центре герметического сосуда алхимика, в «Иероглифике» Ромейна де Хоге он формируется в глубинах истории и природы. Если в алхимии космогония переносится в лабораторию и герметический сосуд, то у Хоге этим сосудом становится история человечества. У Джорджа Рипли философы создают внутри герметического сосуда проект алхимических превращений, у Ромейна де Хоге это делают мифологические персонажи.

Историк письма И. Е. Гельб на основании этнографических исследований делал вывод относительно рисуночных форм письма: «Дело здесь в том, что рисуночное письмо как таковое несет магическую нагрузку, или, иными словами, действие магических заклинаний усиливается тем, что они выражены при помощи рисуночного письма»⁸³³. Иероглифическое письмо без своей фонетической формы является письмом рисуночным, как замечает Хоге, оно активизирует и может быть триггером, запускающим механизм активного воображения. Уйдя из лабораторий алхимиков, герметизм через языковую парадигму В переходит в историю, создавая ее эзотерическую интерпретацию на основе иероглифико–герменевтического толкования истории.

§2. Геометрическая, химическая и термодинамическая парадигма алхимии Михаила Майера

Семантико-геометрический подход представлен попыткой проникнуть в суть герметических трактатов, через геометрическую визуализацию и диаграмматизацию структуры семантики текстов, прежде всего, текста Библии. Алхимики часто использовали геометрические фигуры в качестве иллюстраций к своим трактатам и в качестве идеограмматических знаков письма. Однако довольно трудно

⁸³³ Гельб И.Е. Опыт изучения письма. М.: Прогресс. 1982. С. 221. – 366 с.

истолковать само обращение к этим фигурам, установить их связь с алхимией, тем более рассмотреть «алхимическую геометрию» как применение алхимии. Приведем текст, в котором упоминается геометрическая фигура.

*«Милость, данную тебе Небесами,
Передай как ученик, Делу рук ты
Лишь один есть путь – его знают сами
Ученые мудрецы – един круг то».*
«Авгурическая Хризопея»
(“*Augurelle Chrisopee*”).⁸³⁴

Геометрическая концовка этого алхимического белого стиха придает загадочность всему высказыванию. Это, конечно, несколько странное обращение к геометрии, но вот что писал Михаил Майер, придворный алхимик императора Богемии Рудольфа II: «Заклучи мужчину и женщину в круг, затем в квадрат, после в треугольник, вновь опиши окружность, и ты получишь философский камень»⁸³⁵. У мужчины и женщины при всех их различиях одно поле зрения, одна структура восприятия. Слово «alchim» является скрытой идеограммой числа отношения окружности к прямой. Эти слова сопровождается соответствующий рисунок Михаила Майера. Это не рисунок, это идеограмматическое письмо. Числа, которым соответствуют геометрические фигуры, следующие: круг – 10, квадрат – 4, треугольник – 3. Если сократить ноль у десяти, то мы получим следующий набор чисел: 1, 4, 3, 1. Представляется, что это не произвольный набор чисел, поскольку все они входят в состав первых четырех цифр числа π , которое связывает прямую (диаметр) и окружность круга, то есть решает проблему, известную как

⁸³⁴ *Иже К.* Новое собрание химических философов: очерки по Великому Деланию по следам лучших авторов: алхимические тексты, в том числе: премного любопытное разьяснение Загадок и Фигур Иероглифических, изображенных на портале собора Нотр-Дам де Пари, предпринятое господином Эспри де Малуизаном, а также Покинутое Слово, трактат Бернара, графа Тревизанской Марки. М.: Энигма. 2010. С 35. – 368 с.

⁸³⁵ *Майер М.* Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества. (Пер. Бутузов Г.) М.: Энигма. 2004. С. 145, 143. – 400 с.

«квадратура круга». Числовое выражение π равно 3,141. Геометр – чертежник, стоящий перед изображением этого геометрического ребуса, на рисунке держит открытый циркуль, один конец которого указывает на квадрат, второй – на круг, предлагая соединить эти фигуры или их числовые значения. Если не учитывать нули, то соединение даст $1 + 4 = 5$. Это число в точности соответствует пятому знаку в разложении числа π (3,14159). Кроме того, на картине фигурирует и число 9, получаемое сложением числовых значений изображенных фигур круга, квадрата, треугольника и круга. Однако следует заметить, что порядок прочтения числа π здесь не определен, последовательность еще нужно создать. Но эпитаграмма недвусмысленно связывает поиск философского камня с проблемой «квадратуры круга». В рассуждении к эпитаграмме и рисунку Михаил Майер обсуждает учение Платона о познании как припоминании и замечает, что это знание похоже на сновидение. В целом он скептически относится к этой идее, хотя не отрицает, что «существуют искры знаний и скрытых сил, запечатленные внутри нас, которые могут быть приведены в действие при помощи интуиции».⁸³⁶ «Квадратура круга», в свою очередь, является одним из названий философского камня, математической алхимией.

Химическая парадигма

Сколь труден был переход от алхимии к химии, Витгенштейн выразил в следующих словах: «Трудно понять трудность в ее глубине. Ибо если вы интерпретируете это поверхностно, трудность просто остается. Это должно быть вырвано с корнем; и это означает, что вы должны начать думать об этих вещах по-новому. Изменение является столь же решающим, как, например, переход от алхимического к химическому мышлению. – Новый способ мышления – это то, что очень трудно установить. Как только, оно установлено, старые проблемы исчезают; на самом деле становится трудно их восстановить. Ибо они

⁸³⁶ Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества. (Пер. Бутузов Г.) М.: Энигма. 2004. С. 44 (XXI). – 400 с.

встроены в то, как мы выражаем себя; и, если мы оденемся в новую форму выражения, старые проблемы выбрасываются вместе со старой одеждой» (MS 131 48: 15.8.1946)⁸³⁷. Этот фрагмент Витгенштейна вошел в сборник, известный ныне как «Культура и ценность». В исходной машинописи MS 131 48 есть вариация Витгенштейна заключающей части фрагмента: «старые проблемы срослись со старой одеждой»⁸³⁸. Одежда – это искусственный ландшафт, отчасти повторяющий форму тела и отчасти скрывающий его недостатки.

Переход от алхимического к химическому мышлению сравнивается Витгенштейном с переходом от «Трактата» к «Исследованиям» и представляет «сбрасывание старых одежд». Но эта процедура понимается по-разному. Если обратиться к творчеству Витгенштейна в «Трактате» и «Дневниках», то можем прочесть следующее: «4.002. Человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить любой смысл, не имея представления о том, как и что, означает каждое слово, – так же как люди говорят, не зная, как образовались отдельные звуки. <...> Язык переодевает мысли. И притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды образуется совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены»⁸³⁹. Как «язык переодевает мысли», Витгенштейн показывает в одном из вариантов «Заметок по логике» (сентябрь 1913). «Символы не есть то, чем они кажутся. В «aRb» «R» выглядит как существительное, но таковым не является <...> Сходным образом в «фх» «ф» выглядит как существительное, но таковым не является; «~» выглядит как q, но не подобно

⁸³⁷ *Wright G. H., Nyman, H. Ludwig Wittgenstein: Culture and value: A selection from the posthumous remains. Oxford, UK: Blackwell. 1998. P. 55. – 146 p.*

⁸³⁸ *Wright G. H., Nyman, H. Ludwig Wittgenstein: Culture and value: A selection from the posthumous remains. Oxford, UK: Blackwell. 1998. P. с 55. – 146 p.*

⁸³⁹ *Витгенштейн Л. Логико – философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 44 (4.002) – 134 с.*

ему»⁸⁴⁰. Эти размышления находятся в границах логической парадигмы, выраженной в «Трактате».

В «Замечаниях» эта тема усиливается, и в контексте рассуждения об алхимии Витгенштейн придет к выводу, что для прояснения «туманных образований» необходимым окажется не продолжение усилий в данном направлении, то есть в деле логического прояснения смысла (туман от этого не рассеется), а резкая смена точки зрения. То есть эти «туманные образования» проясняются только в других аспектах и парадигмах. В Трактате Витгенштейн сравнивал логику с сетью. Теперь он встал перед проблемой, как поймать облако (туман) сетью. Для изменения перспективы рассмотрения следует переосмыслить предпосылки феноменологии, найти другую точку зрения, при взгляде из которой феномен предстанет не туманным образованием, а «твердым телом». «Снятие одежд» языка для позднего Витгенштейна – снятие проблем, связанных с одеждой – логикой, а не демаскировка мысли как в ранних произведениях.

Можно поставить общий вопрос: от каких идей отказался Витгенштейн при переходе к «Исследованиям»? В контексте отношения алхимии к химии это вопрос о различии в формах выражения алхимических и химических предложений. Ответ – в первой части его «Заметок по философии психологии»: «Можно попытаться объяснить химическую символику формулы, нарисовав картинку, на которых химические элементы были бы представлены как люди, которые протягивают друг к другу руки. (Иллюстрации алхимиков)»⁸⁴¹.

В реальности при историческом анализе перехода от алхимии к химии поступают наоборот. Непонятные алхимические гравюры историки науки пробуют объяснять через известные реакции и законы химии. Между

⁸⁴⁰ *Витгенштейн Л.* Заметки по логике. // Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 230. – 400 с.

⁸⁴¹ *Wittgenstein L., Wright G. H., Nyman H.* Last writings on the philosophy of psychology. Preliminary studies for Part II of Philosophical investigations. Vol. I. 1998. P. 51 (248) – 131 p.

алхимическими гравюрами и химическими текстами устанавливается отношение изоморфизма, алхимия становится образом химии и через нее обретает отношение с реальностью. Алхимические аллегории через химию приобретают истинностные значения, т.е. становятся изоморфными самой реальности. Но как они могли иметь истинностные значения без химического инварианта? Только тем, что химический инвариант был внутренней структурой самой алхимии. Для понимания алхимии нужна регрессия мышления.

Непонятно, какую гравюру имел в виду Витгенштейн в цитированном выше фрагменте, но все же для пробы реифицируем текст на источниках. Под это описание точно подходит алхимическая гравюра Михаила Майера «Убегающая Аталанта» (1617). Метод объяснения алхимических образов посредством химических формул — это способ придать формальным именам значение. Сам Майер объясняет ее непонятным для современного читателя образом, снабжая изображение эпиграммой, комментарием, нотной записью фрагмента музыкальной фуги и подписью под нотным текстом.

Эмблему IV Михаил Майер снабжает следующей эпиграммой. «Coniunge fratrem cum sorore & propina illis poculum amoris: (Join the Brother & the Sister & drink to 'em in the Bowl of Love)»⁸⁴². [Соедини брата и сестру и передай им чашу любви – лат., англ.]. К этому тексту он добавляет фрагмент трехголосой фуги. Текст фрагмента трехголосой фуги: «Non hominum foret in mundo nunc tanta propago, fi fratri conjunx non data prima foror» (лат.: Род человеческий не был бы так многочислен, если бы первый брат не сделал бы женой первую сестру)⁸⁴³.

⁸⁴² *Maier M., Godwin, J., & Streich, H.* Atalanta fugiens: An edition of the fugues, emblems and epigrams. Phanes Press: Grand Rapids. 1989. P. 9. – 150 p.

⁸⁴³ *Maier M.* Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Accommodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisus, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auri-bus et recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duæ ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondeant, non absq; singulari jucunditate vivenda, legenda, meditanda, intelligenda, dijudicanda, canenda et audienda. Oppenheimii: Typographia Hieronymi Galleri, Sumptibus, Job. Tlieodori de Bry. 1618. P. 24. – 214 p.



24 FUGA IV. in Quarta, suprà.
 Sätze den Bruder der Schwester zu, und gib ihnen
 den Becher der Liebe.

Atalanta fugiens.
 Non hominum foret in mundo nunc tanta pro pago, si fra-
 tri Coniux non data prima foror.

Hippom. sequens.
 Non hominum foret in mundo nunc tanta pro pago
 si fra tri non data prima foror.

Senex invitans.
 Non hominum foret in mundo nunc tanta pro pago,
 si fratri coniux non data prima foror.

IV. Epigrammatis Latini versus Germanica.

Er Menschen Geschlecht in dieser Welt war nicht so wol vermehret!
 Wann nicht zum Bruder die Schwester sich gethret.
 Darumb zusammen süß zwey Geschwister eines Gemüthes!
 Daß sie ehlig leben! Mann vnd Weib eins Gemüthes!
 Schenck ihnen ein der Lieb Becher mit süßem Neben Safft!
 Solchs gibst ihu zur Hoffnung der Frucht ein groß vnd starcke Krofft.
 E M B L E.

Рис. 9. Михаил Майер. Убегающая Аталанта или Новые Эмблемы химических тайны природы (1617).

Эпиграмму и фугу он сопровождает комментарием в стихотворной форме: «Род человеческий не был бы многочислен, / Если б когда-то в жены брат не взял сестру. / Итак, соедини двух родственников этих, / Что б занялись любовью, как следует супругам. / Из чаши Филотезии дай им еще испить / Нектара, с чьей помощью любовь приносит плод»⁸⁴⁴. На гравюре изображены юноша и девушка охваченные страстью. Юноша готов овладеть девушкой. Справа пожилой мужчина протягивает им чашу правой рукой. Есть ли что-то в чаше или она уже выпита, невидно. Кто этот мужчина, неясно. Пожилой мужчина может быть их отцом. Тогда они брат (Б) и сестра (С) – родственники. Это подтверждается надписями и эпиграммами. Страсть охватывает их сильно и внезапно. Скорее всего, страсть – следствие выпитого любовного напитка,

⁸⁴⁴ Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества. / Пер. Г.А. Бутузова. – М.: Энигма, 2004. С. 65. – 400 с.

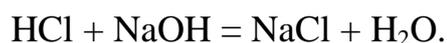
который попал им в кровь. Они решаются на инцест. В чаше какой-то химический напиток, их страсть искусственная, химическая, ломающая социальные барьеры. Результатом этой связи может быть ребенок (P). Алхимическая формула: брат + сестра + напиток любви = страсть и инцест. Это иллюстрация к алхимической операции конъюнкции.

В результате инцеста бушующие влечения нейтрализуются. Если речь идет о химической реакции, то условием ее протекания является разность химических потенциалов, которая определяется как «химическое средство». Следовательно, мы приходим к учению о «химическом со-родстве», под которым понимаем разность химических потенциалов как условие химической реакции. Это химический смысл алхимической иллюстрации. Гравюра иллюстрирует это учение, понимая «химическое средство» как родственные связи, в результате которых родились дети и род человеческий стал многочисленным. Алхимическая иллюстрация влечения юноши и девушки в химии преобразуется в учение о химическом средстве, которое, в свою очередь, объясняется через разность потенциалов. Формальное выражение: $B^+ + C^- = P$ (брат + сестра = ребенок).

Теперь запись представляет не иллюстрацию, а знаковую форму. Где знаки имеют значение, являясь все же аббревиатурами слов. Химическая формула нейтрализации химических потенциалов устраняет и это редуцированное до начальной буквы слово:



Возможно, например: Кислота + Щелочь = Соль + Вода. «Соль» извлекается из раствора, представляя осадок.



Правила грамматики алхимического предложения можно представить языковой игрой (древо родства). Главным для алхимиков является учение о родственных связях «брата и сестры». Эта связь возникает через отношения с отцом и матерью по следующему алгоритму:

(a). MI – элементарное предложение, где M – «родитель», I – «женщина», U – «мужчина», MI – «мать», MI – «дочь», MIU – «сын». Предполагается, что должен быть участник MU – «отец».

(b). MIU, MI – дочь и сын по отношению к матери, брат и сестра по отношению друг к другу (I – женщина, U – «мужчина»).

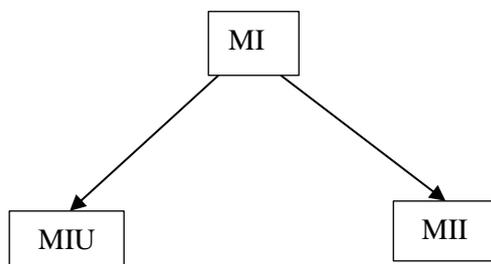


Рис. 10. Алгоритм родства 1.

При этом MI – исходное химическое предложение, которое не может быть далее сокращено. На формальном языке – это аксиома.

MIU, MI – химические предложения, полученные из исходного, «рожденные из него». На формальном языке это теоремы. Формальное правило грамматики может быть выражено так: к исходной аксиоме можно добавлять «мужские» и «женские буквы»: U и I соответственно. Но правило может быть изменено на следующее: букву U можно только добавлять к предложениям, оканчивающимся на I, поскольку, очевидно, мужчина никого родить не может.

«Родственные отношения» – это и есть в данном случае форма представления условий химической реакции. Эта форма и должна быть «вырвана с корнем», согласно цитируемому фрагменту из «Культуры и ценности» Витгенштейна. Это, в свою очередь, означает в контексте его мысли, что слово приобретает значение не из этимологии, а из употребления. Для перехода от алхимии к химии алхимикам необходимо отказаться от концепции «первоматерии», материнской субстанции, «материнского комплекса».

Система сильно усложнится, если мы неявно введем числа. Например, рассуждая так: и мужчина, и женщина – люди; следовательно, они образованы одной и той же субстанцией, но в разной комбинации. Четная комбинация II будет читаться как «женская», а нечетная III – как мужская. Соответственно нечетная комбинация III = U.

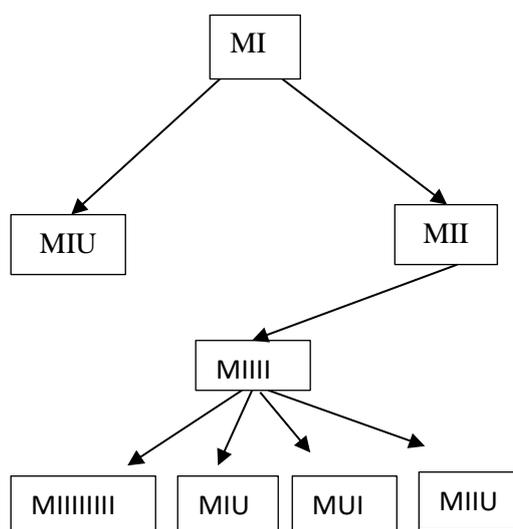


Рис. 11. Алгоритм родства 2.

В четвертой строке мы получим одну очень странную комбинацию: MIII, MIU, MUI, MIUU. У нас возникла комбинация MIU, которая совпадает с комбинацией, полученной двумя шагами ранее, но теперь это не комбинация «брат – сестра», а комбинация «внук = дед – внучка». Из того, что мы знаем, приходит объяснение того, что мы видим. На гравюре дед и внук. Один мужчина и два его образа. Из эпиграмм картины оно не придет в голову, а только из объяснения. Химические значения слов «брат» и «сестра» должны быть известны алхимикам не из иллюстрации, а из реальной химической практики. На гравюре изображено то, что мы видим, и то, что мы знаем. То, что мы знаем, имеет математическую форму уравнения, а то, что мы видим и читаем, имеет мифологическую форму.

Отношение, составляющее суть эзотерических учений, – это отношение науки и мифа. Тезис, на котором основывается их генезис, должен содержать

связь этих двух элементов. К исследованию генезиса эзотерических учений можно подойти с двух сторон - со стороны науки и со стороны мифа. Философия пытается рационально установить это отношение, эзотерические учения ищут корреляционный синтез. Это значит, что в основании эзотерических учений полагается отношение корреляции между научным утверждением и мифологическим (религиозным) образом. Корреляция является экзистенциальной связью событий. Временная последовательность событий или пространственная синхроничность – совпадения – принимаются как связанные корреляционно (опытно), но не причинно-следственно (закономерно). Они связаны логически: *post hoc ergo propter hoc* (лат.: после этого значит вследствие этого).

Эмпирического основания недостаточно для установления необходимой связи, а это значит, что корреляционные отношения гипотетичны и экзистенциальны. Витгенштейн замечал: «б. 36311. То, что завтра взойдет солнце, – гипотеза; а это означает, что мы не *знаем*, взойдет ли оно»⁸⁴⁵.

Термодинамическая парадигма

В качестве примера термодинамической парадигмы можно привести конкретную интерпретацию одного алхимического фрагмента. Описывая стадии Великого Делания, алхимики широко используют аллегории, метафоры, легенды, различные формы иносказаний. Алхимик XVI–XVII веков Михаил Майер характеризует первую стадию *pigredo* аллегорией: «Положи (ледяную – В.В.) жабу на грудь женщины, дабы та ее вскармливала; женщина погибнет, но жаба вырастет могучей»⁸⁴⁶. Алхимики знали, что тепловые эффекты практически всегда сопровождают химические изменения⁸⁴⁷, поэтому поглощаемое тепло женщины должно совершать какие-то «химические» изменения в теле жабы, поскольку

⁸⁴⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 94. – 134 с.

⁸⁴⁶ Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества... С. 69.

⁸⁴⁷ См.: История учения о химическом процессе. Всеобщая история химии. (Отв. Ред. Соловьев Ю.И.). М.: Наука. 1983. С. 11. – 464 с.

жаба остается холодной до тех пор, пока все тепло женщины не перейдет к ней. Какая-то химическая или биохимическая реакция должна была в этом случае происходить. Проходящая в герметическом сосуде изотермическая реакция, означает химическую реакцию, проходящую в замкнутом сосуде с поглощением тепла, которое как бы конденсируется, собирается внутри сосуда (жабы), извне (от женщины) оно переходит во внутрь. Так, по мнению алхимика, получается Сульфур Философов (сера), из которого готовят Эликсир.

§3. Деградация золота и секуляризация алхимии

В Новое время существенные изменения произошли в герметической алхимической парадигме С, что связано с возникновением науки химии. Роберт Бойль (1627–1691) стоял у истоков научной революции в химии и был ее лидером. Эту революцию связывают с определением Бойлем понятия «химический элемент»⁸⁴⁸. Ошибочность данной точки зрения показал Томас Кун⁸⁴⁹. Бойль писал алхимические трактаты и ставил алхимические эксперименты, допускал возможность трансмутации одного металла в другой⁸⁵⁰. Как показал Ю.Ф. Родиченков, Бойль ставил не только алхимические эксперименты по получению золота, но пытался провести обратную алхимическую трансмутацию: не улучшить металл, а ухудшить его, заставить золото деградировать⁸⁵¹. Если алхимия есть искусство доведения (трансмутации) несовершенных металлов до совершенных, то все упирается в понятие «совершенный металл». Бойль задался вопросом, почему совершенным является золото, а не свинец. Если им является свинец, то эксперименты по его улучшению обречены на провал, так

⁸⁴⁸ *Джуа М.* История химии. М.: Мир. 1975. С. 91. – 478 с.

⁸⁴⁹ *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс. 1977. С. 188 – 189. – 300 с.

⁸⁵⁰ Три английских трактата об алхимии: Прайс Дж. Эксперименты с ртутью и серебром. Бойль Р. Отчет о деградации золота. Уолл М. О происхождении и давности символов в астрономии и химии / Пер. с англ., коммент, и предисл. Ю. Ф. Родиченкова. СПб.: Издательство «Академия исследования культуры», 2020. — 164 с.

⁸⁵¹ *Родиченков Ю.Ф.* Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии. (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук). М.: 2009. – 21 с.

как совершенное нельзя улучшить. Напротив, можно и следовало попробовать обратные эксперименты с золотом. Естественно, такая операция не могла принести финансовых дивидендов в форме золотых слитков и вытекающих отсюда богатств. С финансовой точки зрения это предприятие затратно и бесполезно. Значение обратной «трансмутации» для науки и для ученого перекрывало значение богатства. Но природу металлов не удалось ни улучшить, ни ухудшить. Как замечают авторы коллективной монографии «Становление химии как науки», концепция и эксперименты Бойля разворачивались между тремя понятиями - «химическая трансмутация», «химический элемент» и «химический анализ»⁸⁵². Бойль подверг экспериментальному и теоретическому сомнению как аристотелевское понятие «элемента» (земля, вода, огонь, воздух), так и алхимическое понимание элементов (соль, сера, ртуть). Строго говоря, Роберт Бойль отвергает любую концепцию элемента⁸⁵³. Отказ от умозрительной элементарной конструкции выводил на первый план базовое для науки понятие «химического соединения». Золото, свинец, железо и другие металлы представляют одну и ту же субстанцию. Они различаются количественно, а не качественно. Алхимия покидала химические лаборатории.

Появляются «составные» алхимические трактаты, события в которых происходят как в химической лаборатории, так и вне ее. «Война рыцарей» (Ritter Krieg) — это средневековое алхимическое повествование, написанное в форме судебного сражения между аллегорическими фигурами Солнца (золото) и Марса (железо). Солнце в суде выступает в качестве истца, Марс – в роли ответчика, Меркурий (ртуть) – в роли судьи, а Луна (серебро) представляет свидетеля. Книги по алхимии темны, а предмет, которому они посвящены - философский камень, неуловим. Книга «Война рыцарей» (Ritter Krieg) к таким

⁸⁵² Становление химии как науки. Всеобщая история химии. (Отв. Ред. Соловьев Ю.И.) М.: Наука. 1983. С. 45. – 464 с.

⁸⁵³ Становление химии как науки. Всеобщая история химии. (Отв. Ред. Соловьев Ю.И.) М.: Наука. 1983. С. 52. – 464 с.

произведениям не относится. Однако, если ее содержание понятно, то темной и запутанной является история появления этого произведения и его публикации. Объектами анализа стали не только сами тексты, но и авторы (автор). Автор – Иоганн Штернхальс, говорит, что он написал эту «маленькую книгу» чуть позже 1488 года. Долгое время первым немецким изданием считалось немецкое издание «Войны рыцарей» (1680)⁸⁵⁴. Почти два столетия прошло между датировкой текста и его изданием. Встает вопрос отражает ли дата, указанная в тексте, дату написания текста или текст создан в конце XVII века. В 1680 году в том же издательстве вышел анонимный трактат «Древняя война рыцарей, или алхимическая беседа о нашем камне, золоте и ртути, об истинных материях, из которых дети искусства смогут изготовить философский камень с помощью опасных операций и описаний опытных философов и с помощью Лунного Вулкана»⁸⁵⁵. Сходство названий объединило два произведения и возникла концепция о составном характере трактата Штернхальса или о наличии у него прототипа. Книга «Древняя война рыцарей» анонимного алхимика куда более походила на традиционный непонятный алхимический трактат, чем работа Штернхальса.

Сделанные Александром Туссенем Лиможон де Сен-Дидье (Alexandre-Toussaint Limojon de Saint-Didier) французский и латинский переводы с немецкого языка касались анонимного трактата, к ним он добавил собственный комментарий. Этому труду он дал название «Герметический триумф». Под этим заглавием стали выходить английские переводы⁸⁵⁶. В последующих переводах

⁸⁵⁴ *Sternhals J.* Ritterkrieg: Das ist: Ein Philosophisch-Geschicht, in Form eines gerichtlichen Processes, wie zwey Metallen, nemblich Sol und Mars, durch Klag, Antwort und Beweiß, jegliches Natur und Eigenschaft von ihrem natürlichen Gott und Richter Mercurio gehöret, und endlich durch ein wolgegründetes Urtheil, mit ewigwährender Freundschaftt einig zusammen verbunden werden. Hamburg: Wolff. 1680. – 96 с.

⁸⁵⁵ *Ferguson, J.* Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris. Glasgow: J. Maclehose and sons. 1906. Vol. 2. P. 485. – 598 p.

⁸⁵⁶ *The Hermetical triumph.* (1723). London: Hanet. 1723. – 227 p.

на английский Лимажон стал пониматься как составитель и автор «Герметического триумфа»⁸⁵⁷. Фулканелли отдает Лиможону и авторство всего текста⁸⁵⁸. Алхимические словари игнорируют работу Штернхальса⁸⁵⁹.

Джон Фергюсон для своего каталога алхимических, химических и фармацевтических трудов собрал исторические свидетельства, что позволило установить, что первое издание Штернхальса вышло в 1595 году, а первое издание анонимного трактата появилось в 1604⁸⁶⁰. На русском языке оба трактата изданы под одной обложкой⁸⁶¹. Морозов В.Н. приходит к выводу, что трактат Штернхальса относится к XV веку⁸⁶². Ю.Ф. Родиченков описывает перипетии публикации Штернхальса⁸⁶³.

Если рассматривать словесную дуэль «рыцарей» в произведении Штернхальса не как алхимический спор, а как столкновение интересов различных средневековых социальных классов, содержание книги становится ясным. Это должно помочь в установлении времени написания текста и позволяет понять, почему работа Иоганна Штернхальса исчезает из алхимической традиции. Прежде всего, алхимик перемещает поиск философского камня в другой контекст. Он занят анализом исторического и социально-культурного характера политической ситуации в позднем Средневековье.

⁸⁵⁷ *Saint-Didier, A. L.* The hermetical triumph: Or, the victorious philosophical stone: A treatise more compleat and more intelligible than any yet extant, concerning the hermetical magistry. To which is added, the ancient war of the knights; being an alchymistical dialogue betwixt our stone, gold and mercury: Of the true matter, of which those who have traced nature, do prepare the philosophers stone. London: Thomas Harris. 1745. – 224 p.

⁸⁵⁸ *Fulcanelli.* Alchemy. Christian art and symbolism. Architecture, Medieval. Boulder, CO: Archive Press and Communications. 2000. – 186 p.

⁸⁵⁹ *Martin, S.* Alchemy and alchemists. Harpenden, Herts: Pocket Essentials. – 160 p.

⁸⁶⁰ *Ferguson J.* Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durriss. Glasgow: J. Maclehose and sons. 1906. Vol. 2. P. 486. – 598 p.

⁸⁶¹ Война рыцарей. Алхимические поэмы. К.: Автограф. 2008. – 272 с.

⁸⁶² *Морозов В.Н.* Иоганн Штернхальс и его «Ritter Krieg». // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Научный журнал. 2011. No 2 (Том 2). Философия. С. 50 – 61. – 256 с.

⁸⁶³ *Родиченков Ю.Ф.* Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА. 2019. С. 60. – 565с.

Издатель оставляет подсказку в своем предисловии, ссылаясь на XV век как на время «начала спора» (*conspiriret*), который заканчивается в XVII веке. Первоначальные обвинения золота (Солнца), предъявленные железу (Марсу) в судебном поединке, связаны с исцелением Луны, то есть это лекарственная алхимия, цели которой были сформулированы Парацельсом. Парацельс понимал болезни как нечистоту; исцеление — это очищение, и оно относится к искусству алхимии: «только алхимия огнем очищает то, что было нечистым»⁸⁶⁴. Алхимический жаргон, использованный Иоганном Штернхальсом, скорее, относится к периоду XV века. Штернхальс, прежде всего, опирается на принцип сходства и связи макро- и микромира. Влияние планетарного макрокосма на людей, социальные слои и группы опосредуется металлами и их использованием. Планеты астрологии соответствуют металлам алхимии. И железо (Марс), и золото (Солнце) используются человеком в качестве материалов для изготовления инструментов: железо — оружие солдат, кандалы преступников, топоры палачей и инструменты крестьянского труда, золото — оружие аристократа. Воин защищает даму (Луну) с оружием в руках, аристократ украшает ее золотом, которое делает ее не только более привлекательной, но и более богатой. Благодаря этим обстоятельствам она, по мнению Марса, привлекает к себе все самое дурное и должна думать о собственной безопасности. По мнению Воина — Марса, аристократ не улучшает природу женщины, а ухудшает ее. Ответчик (Железо) пытается доказать, что аристократ (Солнце) — подделка, как и его золото, поскольку порождает неэквивалентный обмен внутреннего достоинства женщины на внешние украшения. Внешний блеск и изящество украшений ничего не говорят о благородстве характера и «чистоте» женщины, но делают ее более желанной. Украшения — «краска», скрывающая суть, женщина — «двулика». Она — Луна — серебро, покрытое позолотой.

⁸⁶⁴ *Weimann K. Goldammer K. Paracelsus. Vom Licht der Natur und des Geistes: Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Stuttgart: P. Reclam. P. 66. — 232 p.*

В предисловии Штернхальс упоминает Аристотеля. Платон в «Государстве» говорит об олигархах как о деградировавших аристократах, Аристотель в «Политике» рассматривает олигархию власти как естественное явление на пути к «политии». И все же переход форм власти от олигархии к политии возможен только через формирование среднего класса. В рассматриваемой работе посредником и примирителем железа и золота является Меркурий, покровитель торговли. Торговля осуществляет обмен продуктов крестьянского труда, произведенного с помощью железа, на золото и украшения, которые аристократ использует для завоевания и захвата женщин. Железо используется не для изготовления украшений, а для удержания преступников – кандалы для мужчин. Украшения из золота — это кандалы для женщин, охотно носящие их.

Природа металла – это не его естественные свойства, а его использование. Изменение формы использования насильственной на добровольную не должно давать привилегии золоту. Сила орудий из железа - в усилении возможностей к прямому принуждению, сила орудий из золота - в усилении принуждения косвенного. Золото обвиняет железо в насилии над людьми, а железо обвиняет золото в соблазнении людей. Меркурий заявляет, что и железо, и золото не имеют силы без него. В споре появляется третья сторона; ее интересы на суде представляет судья – Меркурий, и это интересы торговли. Торговля уравнивает права аристократов и крестьян. Истинное золото – это эквивалент стоимости, деньги – это философский камень, а алхимия – это обмен. Как показал Роберт Бойль, и золото, и железо имеют *одну* природу металла.

Меркурий предлагает вывести золото из ювелирного дела и увеличить денежную массу – это решение, обеспечивающее примирение сторон. Эти процессы актуальны для XV века, но не для конца XVII. Это позволяет сделать вывод, что произведение было написано именно тогда, когда указывает автор, а в XVII веке издатель увидел в нем не только алхимическую историю, но алхимию истории. Следовательно, речь идет о времени, когда золото (Солнце)

вышло из денежного обращения и было заменено серебром (Луна), но потребовался возврат к чеканке золота. Действительно, Европа столкнулась с таким периодом своей истории от IX до XIII веков, когда монетарное золото вышло из обращения и было заменено серебром, и снова вернулось в обращение в XIII веке. В XV веке рост торговли обнажил еще один аспект обращения золота, а именно: дефицит монетарного резерва. Для Иоганна Штернхальса настоящий философский камень – это деньги, но такие, которые открывают путь к торговле, то есть *золотые* монеты, и они должны быть не на женщинах, а в обороте. Утратил ли философский камень нечто волшебное, ранее ему принадлежащее? Или же деньги полностью заменили его в секулярном мире, и он стал не нужен?

Цена – это имя товара, соответственно отношение между железом и золотом – это манипуляция с количеством. Цена устраняет качественное различие между железом и золотом, оставляя только количественное. Цена за грамм золота больше, а железа меньше. Отношение между золотом и железом не химическое, а математическое. Отношение между железом и золотом определяется количественным уравнением их цены за единицу. Эта идея не могла возникнуть в ни в алхимии XIII века, ни в XV веке, она возникает только в химии XVII века у Роберта Бойля. Можно с полным основанием сказать, что идея Штернхальса состоит в том, что деньги должны стать именами вещей, тогда вещи превратятся в товары. Рынок представляет собой совокупность совершенно разных вещей, которые посредством обмена превращаются друг в друга. Дать цену вещи, значит, дать ей имя товара. Число в отличие от слова допускает математические операции и манипуляции с именами. Превращая одно имя в другое, можно думать о трансформации их значений, а не денотатов. Это алхимический подтекст словесного судебного поединка, где раскрывается сила металлов через общую меру стоимости. Можно сказать, что сам спор ведется с точки зрения различных теорий стоимости: золото защищает ценностную теорию стоимости («ценность вещи»), железо защищает

«трудовую теорию» стоимости, а Меркурий - «меновую теорию стоимости». Процесс десакрализации золота изменил конфигурацию внутри алхимико-когнитивного комплекса, устанавливая новые отношения между металлами.

Иоганн Штернхальс перенес поиски философского камня из лаборатории алхимика в историю и экономику, тем самым изменив сферу понимания алхимии. Он полагал, что, манипулируя деньгами, можно создать действительно процветающую экономику, и поэтому дал победу в споре Меркурию. Богатство как следствие торговли — это последняя стадия алхимии, «умножение» ('multiplication'). Но вопрос об «излечении» Луны остался незавершенным. Это вопрос о гуманизме новых экономических отношений. Луна – серебро – выводится из оборота подобно серебряным монетам.

Авторы текстов создали не только произведение «Война рыцарей», но и легенду о нем, где переплелись разные исторические события. Если продолжить рассмотрение текстов и вернуться к идее «составного произведения», то следует учесть анонимный трактат. Здесь объединенным усилиям Золота и Меркурия в споре противостоит Философский камень и побеждает их. Это предполагает и другую последовательность в «составе» алхимических текстов и другие экономические отношения, поскольку меняется и математическое уравнение. Если ранее высказывалось мнение, что анонимный трактат является прототипом труда Штернхальса, то логика произведений показывает, что трактаты надо расположить в обратном порядке. Тексты должны поменяться местами, восстановив историческую последовательность их появления. В аллегорическом ряду фигур спора «Философский камень» должен представлять науку. Если в тексте Штернхальса мы имеем уравнение в форме равенства, то в уравнении анонима появляется неизвестное: $a + b \leq x$ (философский камень). Первый автор текста - алхимик XV века, второй – XVII века, а читатели XXI века, перемещают его в новый исторический контекст, по-другому воспринимая последовательность текстов. Философский камень трактата XV века материализуется, превращаясь из медиатора операции получения золота в

медиатор товарного обмена, в деньги во второй половине XVII века. Но это превращение девальвирует значение алхимии как науки, утрачивается различие алхимии и химии, поскольку, как доказал Роберт Бойль, алхимия не имеет химического основания в теории элементов.

Выводы

Иероглиф Уробороса есть *само отношение проекции* мифологических образов в исторический ряд событий. То, что мы видим, дополняется тем, что мы знаем из мифов и преданий, поэтому символ связывает видимую историю с невидимой.

В конце эпохи Возрождения происходит обновление герметизма на всех уровнях его парадигмы. Парадигма уровня А – «египетская составляющая» - замещается в «Иероглифике» образом «науки об иероглифах». Парадигма уровня В строится на логике воображения, в парадигме уровня В иррациональное замещается на воображаемое. Иррациональное понимается как фантастическое, которым разум не может овладеть, но может его контролировать. Воображаемое предлагает наличие в истории элемента мнимого, который можно минимизировать, но не устранить. Новое понимание порождает две противоположных тенденции в будущем эзотерических учений на уровне парадигмы С - сакрализацию истории и десакрализацию экономики. «(Ал)химический» уровень парадигмы С предполагает эквивалентный, но неравновесный обмен, который представляет обмен не элементарный, а тепловой или шире энергетический.

Глава VI. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРИНЦИПЫ, СТРУКТУРА, КОНЦЕПЦИЯ

§1. Эзотерический комплекс: принципы

Формулировка принципов эзотерических учений восходит к тексту «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста⁸⁶⁵. Они формулируются средневековыми алхимиками и Парацельсом, астрологами и каббалистами, рядом современных авторов⁸⁶⁶. В современной герметической литературе в законченной и эксплицитной форме эзотерические принципы изложены в сборнике, названном его авторами «Кибалион. Учение герметической философии Древнего Египта и Греции» (1908). Само значение слова «Кибалион», как сообщают авторы, утрачено еще в древности, а текст сохранился благодаря устной передаче по цепи посвященным и прошел через века до наших дней благодаря устной традиции передачи от учителя к ученику: «В давние времена существовал определенный свод основных герметических принципов, который переходил от Учителя к ученику и был известен как «Кибалион»; точное значение и содержание этого термина утеряно много столетий назад»⁸⁶⁷. В кратком предисловии излагается достаточно общая легенда о Гермесе, который отождествляется с египетским Тотом. Обращает на себя внимание тот факт, что уже в посвящении труда Гермесу последний имеет не обычный эпитет «Трижды величайший», а «Великий Великих» и «Мастер Мастеров»⁸⁶⁸. Титулатура Гермеса соответствует «Дважды Великому» мастеру мастеров.

Изложение принципов герметизма в «Кибалионе» признается в современной эзотерической и исследовательской литературе достаточно

⁸⁶⁵ Гермес Трисмегист. Изумрудная скрижаль. (Пер. с лат. и нем. В. Л. Рабиновича) // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 187 – 188 с.

⁸⁶⁶ См.: Кучер К. Телега магии. М.: 2001. ИНБИ Артстудио. 2001. – 497 с. Бургон Т.Г. Свет Египта или наука о звездах и о душе. М.: «REFL-book». 1994. – 622 с.

⁸⁶⁷ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 25. – 238 с.

⁸⁶⁸ Three Initiates. The Kybalion a study of the hermetic philosophy of Ancient Egypt and Greece. Chicago: Yogi publication society. 1908. – 223 p.

авторитетным⁸⁶⁹. Эти принципы могут быть развиты как в сторону научных и философских представлений, так и в сторону мифов и магических практик. Это сопряжение – суть эзотерического подхода к реальности.

Согласно «Кибалиону», в основе герметизма лежат семь принципов, которым предпослана легенда о самом тексте. Семь принципов – это семь афоризмов «Кибалиона», что сопоставимо по жанру и количеству с семью тезисами «Логико-философского трактата» Витгенштейна, но не соответствует по пресуппозиции и по цели. Если пресуппозицией «Трактата» Витгенштейна является то, что «мир есть», а целью – правильный образ мира, то целью метафизики «Кибалиона» является «мысленный образ Вселенной»⁸⁷⁰, а пресуппозицией – «Вселенная есть». Сами принципы следующие: «1. Принцип ментализма. 2. Принцип соответствия (анalogии). 3. Принцип вибрации. 4. Принцип полярности. 5. Принцип ритма. 6. Принцип причин и следствий. 7. Принцип пола»⁸⁷¹. Все семь принципов объединены структурой круга или Всем, началом и концом Всего. Это современное прочтение иероглифа Уробороса.

1. Принцип ментализма открывает космос разума и круг мысли. Формулировка принципа звучит так: «Все есть мысль... Вселенная представляет собою мысленный образ... Вселенная разумна – это вытекает из Всего... То, что является основной истиной – существенной реальностью, выше любых имен, но мудрые люди называют ее Все... Бесконечный разум Всего является чревом миров»⁸⁷².

Это метафизический принцип, и как всякий настоящий метафизический принцип он непонятен и непостижим. Он может быть только назван и провозглашен. Тем не менее он выражает логический и семантический концепт

⁸⁶⁹ См.: *Неаполитанский С.М. Матвеев С.А.* Сакральная геометрия. СПб.: Изд-во института метафизики. 2006. – 636 с.

⁸⁷⁰ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 29. – 238 с.

⁸⁷¹ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 29. – 238 с.

⁸⁷² Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 29, 30, 32, 68, 74. 115, 138, 150, 161, 174, 187. – 238 с.

понятия. Согласно эзотерическим принципам, изложенным в Кибалионе, не мир, а Вселенная есть «все», она – «чрево миров». Вселенная рождает миры.

Все миры рождены Вселенной, а она – это все миры. Вселенная – это не мир, а совокупность миров. «Мысленный образ Вселенной» человек может создать, и он будет правильным или неправильным. Каждый объект внутри образа Вселенной является миром, поскольку из них состоит Вселенная. Но в образе Вселенной миры являются объектами - точками. Если это правильный образ, то он и есть Вселенная, но только с внешней объективной точки зрения. Будучи миром, эта точка раскрывается во внутреннем множестве. Этому соответствуют в теории возможных миров понятия экстенционала и интенционала. Томас Кун замечает, что работа Бойля, положившая начало научной революции в химии, преобразовала «как химию, так и мир химика»⁸⁷³. Нельсон Гудмен в своей концепции миров пишет: «Если имеется всего лишь один мир, то он охватывает множество контрастирующих аспектов; если имеются много миров, то их совокупность — одна вселенная. Один мир может быть рассмотрен как многие или многие миры могут быть рассмотрены как один; один мир или их много — это зависит от способа рассмотрения»⁸⁷⁴. Преобразование, совершенное Бойлем, может быть рассмотрено как возникновение контрастирующих понятий в одном мире, а может быть рассмотрено как два мира. В одном мире существует Бойль-алхимик, в другом мире существует Бойль-химик. В мире алхимика существуют элементы Аристотеля, но в мире химика этих элементов нет. У этих миров разные интенционалы, но один экстенционал – экспериментатор Роберт Бойль. Вряд ли можно говорить, что Бойль изменил понятия элементов Аристотеля, в то время как он доказал, что элементов нет. В свою очередь, понятия аристотелевских и алхимических элементов мотивируют мир алхимика, то есть, с точки зрения концепции когнитивных

⁸⁷³ Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс. 1977. С. 189. – 300 с.

⁸⁷⁴ Гудмен Н. Способы создания миров. М.: "Идеяпресс"- "Праксис", 2001. С. 119. – 376с.

прототипов Джорджа Лакоффа⁸⁷⁵, позволяют понять алхимику мир, в котором должен быть философский камень.

Первый принцип (или его модус) Вселенной для авторов «Кибалиона», судя по всему, в его материальном аспекте женский и пассивный, потенциальный (взятый в этом модусе), поскольку в нем рождается (он – «чрево миров»), а не он рождает. Он должен быть актуализирован – должен содержать мысленный образ. Этот второй модус – мужской.

Эти рассуждения напоминают образ греческого Демогоргона у Ромэйна де Хоге, который есть «материя всех сотворенных вещей» и бог, «создавший эскиз мира». Этим эскизом и является Уроборос, в который он помещен. На основе работ российских историков философии можно судить, что герметизм существенно связан с определенной традицией древнегреческой мысли, хотя авторы герметических трактатов предпочитают говорить о «влиянии герметической мысли на ранних философов Греции»⁸⁷⁶. В работах Александра Львовича Доброхотова показано, что Космос понимался греками как сфера, а круговое движение – «высший род движения для греков». Для Парменида мыслить непротиворечиво бытие – значит помыслить его как сферу и понять, что бытие есть совершенный шар с правильным центром. У Гераклита Космос, образованный циклической трансформацией огня, – это гармония неравного. Для Платона движение по кругу – движение совершенное. Для Аристотеля мышление есть круговращение, а ум есть круг.⁸⁷⁷ Космос и Мысль, с точки зрения греческих мыслителей, движутся по одной и той же траектории – траектории круга. Круговое движение естественно, что противоречит закону Ньютона, согласно которому естественным является либо покой, либо прямолинейное равномерное движение. Существование для греков «необходимо

⁸⁷⁵ Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга 1: Разум вне машины. М.: Гнозис. 2011. С. 134. – 512 с.

⁸⁷⁶ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 94. – 238 с.

⁸⁷⁷ Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. М.: Изд-во Московского университета. 1980. С. 48, 31 – 32, 49. – 54 с.

связано с пределом. Беспредельное – это “дурная бесконечность”, а законченность, замкнутость есть признак силы и бытия... Поэтому бытие должно иметь границу, ведь оно - "единое", т.е. одно (to hen), безграничному всегда не хватает для единства того, что "далее"⁸⁷⁸. Безграничность окружности круга решительно отличается от бесконечной прямой линии, поскольку, как замечал Анри Пуанкаре, круг безграничен, но конечен⁸⁷⁹, то есть у него есть начало и конец, но нет границы между ними. Бесконечная прямая линия всегда может быть продолжена далее из любой точки, она бесконечна и безгранична. То, что держит круг, – это могучая необходимость, сила Дике, равновесие и справедливость – «оковы круга». В математической интерпретации это философский смысл числа π .

Эзотерические изыскания в области первого принципа герметизма, принятые в XX веке, привели к поискам соответствующих понятий в индийской и китайской религиозной и философской мысли. Первое положение трактата Лао - Цзы «Дао Дэ Цзин» (в переводе Семенов И.И.) звучит так: «Безымянность — вот начало Неба и Земли, в наличии же имени таится мать десяти тысяч вещей».⁸⁸⁰ В переводе Кувшинова А.В.: «Безымянное – начало неба и земли, я называю его “мать всех вещей”»⁸⁸¹. «Дао» в непроявленной форме определяется как необозначенная точка, в проявленной – как круг. Точка и круг возникают одновременно. Все существующее вращается вокруг центра. Имя изображается точкой, которая одновременно центр круга и окружность.

Развивая формулировку первого принципа, авторы «Кибалиона» постулируют: «То, что является основной истиной — существенной реальностью,

⁸⁷⁸ Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. М.: Изд-во Московского университета. 1980. С. 31. – 54 с.

⁸⁷⁹ Пуанкаре А. Наука и гипотеза. С. 34. // О науке. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. л-ры. 1983. С. 5 – 152. – 560 с.

⁸⁸⁰ Лаоцзы. Даодэцин. (Пер. с др.-китайского Семенов И.И.) С. 148 – 170. // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. М.: Республика. 1999. 148. – 448 с.

⁸⁸¹ Лао – Цзы. Дао Де Цзин. Книга о пути и силе. (Пер. с древнекит., комментарии Кувшинов А.В.) Красноярск: Изд-во «Ника». 1998. С. 7. – 156 с.

выше любых имен, но мудрые люди называют ее ВСЕ. По своей сущности это ВСЕ — непознаваемо. Но слова Разума должны быть приняты гостеприимно и изучены с уважением»⁸⁸². Разум дает слова – имена вещей. Все существующее и проявленное является «словами Разума», которые могут быть постигнуты. Тем самым устанавливается место герметического подхода как лежащего между, с одной стороны, научным познанием, с другой – религиозным отношением. Авторы «Кибалиона» разложили греческое понятие «Космос» на два «Вселенная» и «Мир».

2. Принцип соответствия (аналогии). *«Как вверху – так и внизу. Как внизу – так и вверху»*. Подобное порождает подобное – это онтологический принцип, имеющий характер закона, но одновременно гносеологическое отношение - «подобное постигается подобным». Последний представляет гносеологический принцип герметизма – принцип познания. Аналогия связывает реальность отношением симметрии и отношением подобия с познанием. Суждение по аналогии Аристотель назвал «парадигма»⁸⁸³. Этот принцип выражен уже в приписываемой Гермесу Трисмегисту «Изумрудной скрижали». Он, по сути, вытекает из первого, являясь его леммой, точка подобна окружности. В неявной форме он вводит определение круга как замкнутой кривой, длина которой пропорциональна диаметру, тем самым вводит фундаментальную константу – длину окружности круга. Если диаметр равен единице, то окружность равна числу π . На основе этого принципа учение о круговых траекториях мысли и бытия трансформируется в учение о подобии круговых траекторий, в учение о подобии сфер Космоса и Мысли, через отношение подобия космос становится Космосом Разума, а мысль – Мыслью Космоса, то есть через отношение подобия сфер вводится подобие и даже тождество природ. На основе этого принципа формируется учение о подобии макро- и микрокосма, космоса

⁸⁸² Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 62. – 238 с.

⁸⁸³ См.: Кондаков Н. И. Логический словарь. М.: Наука. 1971. С. 375. – 656 с.

и человека. Во многих работах отмечается связь герметизма и греческой философии, что вполне возможно, но возможно, что свои представления о Круге греки сами заимствовали из более древних учений, поскольку философия Древней Греции возникает на границе, с одной стороны которой – миф, религия и магия, а с другой, – философия и наука.

Принцип аналогии чрезвычайно важен для эзотерической традиции, поскольку связан с пониманием символизма в целом. «Мы вынуждены настаивать на исследовании аналогий, поскольку она, возможно, является краеугольным камнем всего здания символизма»⁸⁸⁴, – замечает Керлот. Закон соответствия, – отмечает Рене Генон, – «составляет самую основу любой символики; в силу этого закона любая вещь, по существу происходящая из метафизического Первопринципа и обязанная ему своей реальностью, передает или выражает этот Первопринцип на свой лад и на своем уровне существования; следовательно, от одного уровня к другому все вещи образуют цепь соответствий, содействуя всеобщей и полной гармонии, которая во множественности проявлений отражает само изначальное единство»⁸⁸⁵. Следовательно, чем менее предмет проявлен, тем ближе он к *первопринципу*.

Комментируя принцип соответствия, Рене Генон воспользовался образом паука, ткущего паутину, наподобие ткача, который создает ее «из своей собственной субстанции». Она представляет собой «сфероидную поверхность». «Паутина, расширяясь кругообразно, являет собой, кроме того, схематический план космогонического сфероида, т.е. незамкнутой сферы»⁸⁸⁶. Радиальные составляющие этой паутины являются основой ткани, в которую вплетаются нити, расположенные по концентрическим окружностям». Радиальная составляющая паутины и есть применение принципа аналогии, радиус появляется по

⁸⁸⁴ Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book. 1994. С. 47. 604 с.

⁸⁸⁵ Генон Р. Царь мира. С.44. // Генон Р. Символика креста. М: Прогресс – Традиция. 2003. С. 257 – 354. – 704 с.

⁸⁸⁶ Генон Р. Царь мира. С. 97. // Генон Р. Символика креста. М: Прогресс – Традиция. 2003. С. 257 – 354. – 704 с.

мере движения по окружности через принцип подобия, иными словами, соответствие проявляется в процессе реализации. Движение по радиусу раскрывается через принцип подобия.

Применение этого принципа означает невозможность установить безусловное отношение между магическим действием и результатом этого действия. Единственное слово, которое широко используется для обозначения этой связи, – «корреляция», отношение однозначного соответствия между точками двух разных фигур. На это обращает внимание автор фундаментальной работы по оккультизму Колин Уилсон. «Магия, - замечает он, - связана с процессами подсознания, но между нею как таковой и фактическими церемониями и ритуалами нет “реальной аподиктической корреляции”, которая возникает, например, между наступлением на грабли и получением граблями по лбу»⁸⁸⁷. Магия подобна церемонии, т.е. символическому действию, связанному с реальностью принципом подобия. Именно неприятие этого принципа в достаточном объеме современной наукой отличает ее, по мысли Рене Генона, от «священной» или, что в его терминологии то же самое, от «традиционной науки»⁸⁸⁸.

3. Принцип вибрации. «Ничто не покоится, все движется, все вибрирует»⁸⁸⁹. Это физический принцип. С точки зрения физики, это неоспоримый факт, поскольку все тела, находящиеся во вселенной, обладают естественной частотой колебаний. Переход от одного плана реальности к другому осуществляется через третий принцип – принцип вибрации. Все тела представляют с этой точки зрения как бы пружины. В зависимости от частоты колебаний находится жесткость пружины. Иллюстрируя принцип вибрации, авторы «Кибалиона» предлагают рассмотреть круговое движение волчка или вращающегося объекта,

⁸⁸⁷ Уилсон К. Оккультное. М.: Эксмо; СПб: Митгард. 2006. С. 471. – 799 с.

⁸⁸⁸ Генон Р. Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: Беловодье. 2004. С. 220. – 304 с.

⁸⁸⁹ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 99. – 238 с.

поскольку колебание есть проекция кругового движения на плоскость. В зависимости от скорости вращения, – рассуждают авторы, – мы можем наблюдать сначала вращающийся объект, который исчезает из поля зрения при повышении скорости вращения, но появляется звук, по мере увеличения скорости вращения и прохождении всего музыкального диапазона звук пропадает и появляется тепло, затем появляется свет, при следующем увеличении вращения проявятся более тонкие планы Вселенной, тем самым формируется Переход от одного Плана реальности к другому.⁸⁹⁰ Из приведенного примера видно, что переход от одного плана реальности к другому, согласно герметической традиции, осуществляется за счет изменения частоты вращения.

Как отмечает физик теоретик XX века Ричард Фейнман, «анализ колебательных движений очень упростится, если представить это движение как проекцию движения по окружности»⁸⁹¹. Последнее очень странно и кажется искусственным, «потому что при линейном движении неоткуда взяться окружности: грузик движется строго вверх и вниз»⁸⁹². Но математическое решение уравнений колебательного движения «наводит на мысль, что гармоничное движение имеет какое-то отношение к движению по окружности».⁸⁹³ Поэтому изменение частоты вращения может быть представлено как изменение частоты колебаний.

Упрощение в математическом описании колебательного движения усложняет понимание его физической природы. Для описания колебаний физика оперирует математическим аппаратом комплексных чисел, то есть числами, частью которых являются действительные величины и действительные силы

⁸⁹⁰ См.: Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 143 - 146. – 238 с.

⁸⁹¹ Фейнман Р. Лейтон Р. Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир. 1965. Т. 2. С. 103. – 168 с.

⁸⁹² Фейнман Р. Лейтон Р. Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир. 1965. Т. 2. С. 102. – 168 с. – 168 с.

⁸⁹³ Фейнман Р. Лейтон Р. Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир. 1965. Т. 2. С. 102. – 168 с.

и частью которых являются величины мнимые, включающие $\sqrt{-1}$, обозначаемый « i ». В результате появляются силы, которые описываются комплексными числами, включающими и мнимую компоненту. Физик Ричард Фейнман дает следующее понимание сложившейся здесь парадоксальной ситуации: «Найденное нами комплексное число P , разумеется, не настоящая сила, ибо физика не знает комплексных сил: все силы имеют только действительную часть, а мнимой части взяться просто неоткуда. Тем не менее мы будем говорить «сила» $\langle \dots \rangle$, хотя надо помнить, что речь идет лишь о действительной ее части»⁸⁹⁴. Сила зависит от угловой скорости ω , времени t и включает мнимую компоненту i . Физика отбрасывает этот компонент как несущественный, не влияющий на величину расчетов физического процесса, в то время как эзотерическая физика, напротив, рассматривает все силы как силы комплексные, включающие и мнимую компоненту. Принцип вибрации – принцип частоты определяет природу любого тела, через частоту его собственных колебаний. Авторы «Кибалиона», приводя пример вибраций, слишком сближают существенно разные понятия. Вращающееся тело, звук, свет – формы представления материи, которые имеют разную частоту *собственных* колебаний, которая их характеризует. В плане физического эксперимента они создают образ постоянного ускорения вращающегося твердого тела. Соответственно эффекты, которые они рассматривают, вызваны не изменением собственной частоты, а трением с воздухом.

4. Принцип полярности. В сжатом виде он формулируется следующим образом: «*Противоположности идентичны по природе, но различаются в степени; крайности сходятся; все истины — полу-истины; все парадоксы можно сблизить*»⁸⁹⁵. В этом принципе выражается четкая физическая модель – модель маятника. В этом принципе речь идет об *амплитуде*, то есть

⁸⁹⁴ Фейнман Р. Лейтон Р. Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир. 1965. Т. 2. С. 125. – 168 с.

⁸⁹⁵ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 150 – 238 с.

рассматривается различие амплитуд при одинаковой частоте. Это опять вывод, сделанный на основе физической модели маятника.

Пример маятника – частный случай динамического уравнивания простого «бинера» (правое – середина – левое), вытекающий из предыдущего положения. С другой стороны, взятое в целом это предложение имеет физический смысл. Как показано Р.Фейнманом, колебательное движение следует рассматривать как движение по окружности. Частота хода маятника не зависит от амплитуды колебаний, не зависит от меры отклонения вправо или влево, она зависит только от жесткости пружины маятника⁸⁹⁶. Иными словами, все уровни реальности, возникающие как следствие примера, изложенного в предыдущем принципе, окажутся связанными одинаковой частотой, но при этом будут иметь на одном и том же уровне разную амплитуду, разную скоростью и разную кинетическую энергию.

Принцип полярности вводит фундаментальное для эзотерической традиции учение о «нейтрализации бинеров», то есть «совокупности двух полярно-противоположных областей»⁸⁹⁷. Посвящение – инициация, согласно русскому эзотерическому философу Георгию Оттоновичу Мебесу (Г.О.М.), есть умение нейтрализовать так называемые «Великие бинеры» (дух – материя, жизнь – смерть, добро – зло), «их область относилась к так называемым Великим Мистериям»⁸⁹⁸. Некоторые из них могут быть нейтрализованы теоретически (соответственно они определяют теоретическое посвящение), некоторые – только практически. Принцип «нейтрализации бинера» лежит в основе ключевой для эзотерической традиции формулы, введенной Николаем Кузанским – *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей – лат.) или *compositum oppositorum* (композиция противоположностей).

⁸⁹⁶ Фейнман Р. Лейтон Р. Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир. 1965. Т. 2. С.100 – 168 с.

⁸⁹⁷ Г. О. М. Курс энциклопедии оккультизма. М.: Энигма. 2003. С. 17. – 528 с.

⁸⁹⁸ Г. О. М. Курс энциклопедии оккультизма. М.: Энигма. 2003. С. 18. – 528 с.

Между наличием бинера и его нейтрализацией, согласно Мебиусу, находится инициация. Соответственно она может быть теоретической и может быть практической. Примером высшей теоретической инициации является философия, работающая с такими бинерами как индивид и личность, идея и единичный предмет, сущность и субстанция, дух и материя: Индивид — Личность → Индивидуальность; Идея — Предмет → Форма; Сущность — Субстанция → Природа; Дух — Материя → Энергия⁸⁹⁹.

В заключение следует сказать несколько слов о «практической нейтрализации бинеров». Читая биографии эзотериков, трудно не заметить, что их образ колеблется между известными персонажами Таро, между образами Шута и Мага, создавая вокруг их фигур ореолы шарлатанов, глупцов, фокусников, иллюзионистов и гениев. Достаточно вспомнить о характеристиках Парацельса, даваемых ему современниками («удивительная смесь наглости и учености»⁹⁰⁰), о разоблачениях Е.П. Блаватской⁹⁰¹, о заявлениях А. Кроули («Я, Слава Богу, атеист») и воспоминаниях о Кроули современников. Он им казался «нелепым» и, тем не менее, «внушающим страх, сильный страх», он был «зловещим, но талантливым шутком» и т.п.⁹⁰²

5. Принцип ритма. «Качание маятника проявляется во всем; мера движения вправо является мерой движения влево; ритм уравнивает»⁹⁰³. Принцип ритма как связывающий энергетически различные уровни реальности в эзотерической традиции лежит в основе построения символов, объясняя их «внутреннюю связь», которая, согласно Керлоту Х.Э., «будучи перенесенной в другой план реальности, тем не менее состоит в существенной связи между одним и другим процессами, между одним и другим объектами, — тесной связи,

⁸⁹⁹ См.: Г. О. М. Курс энциклопедии оккультизма. М.: Энигма. 2003. С. 18 – 21.

⁹⁰⁰ *Paracelsus. Vom Licht der Natur und des Geistes.* (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 3 – 232 s.

⁹⁰¹ Фокус. Гео. (GeoFocus). Парапсихология. Колдуны, экстрасенсы, целители и пророки... Почему мы им верим? Грунер+Яр: Hamburg (Germany). № 1 – 2 (25 – 26), январь – февраль 2006. – 84 с.

⁹⁰² Бут М. Жизнь мага. Алистер Кроули. Екатеринбург: Ультра. Культура. 2006. С. 597. – 668 с.

⁹⁰³ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С.161 – 238 с.

определяемой как ритм»⁹⁰⁴. О важности ритма говорил Рудольф Штайнер. Он считал, что сущность всех явлений, в конечном счете, заключается в вибрирующем ритме, внутренняя природа которого непосредственно ощущается полиритмическим человеческим сознанием. Язык, геометрические символы и система чисел — лишь формы имитации этого ритма.

Принцип ритма лежит в основе закона так называемого «достаточного тождества». Керлот иллюстрирует действие этого закона следующим примером: «Если мы возьмем два параллельных действия, выраженных во фразах: “Солнце побеждает тьму” и “Герой убивает чудовище”, то между двумя фразами (и между двумя действиями) имеется соответствие. Каждую из них следует понимать, как трехчастный ряд: субъект, глагол, предикат. Имеется аналогия в функциях: оба субъекта, оба глагола, оба предиката соотносятся между собой. К тому же, поскольку мы выбрали два действия с “общим ритмом”, составные части рядов могут заменяться или переставляться без разрывов или нарушений в системе, можно с тем же успехом сказать: “Солнце убивает чудовище” или “Герой побеждает тьму”». ⁹⁰⁵ Это приравнение друг к другу и есть то, что называется «принципом достаточного тождества», это ядро символизма. Оба объекта, «хотя бы они и были различны в экзистенциальном плане, становятся одним в символическом плане, а следовательно, становятся взаимозаменяемы; теперь они, если воспользоваться схоластическим термином, представляют собой *coniunctio* («соединение») (интегрирующую конъюнкцию) того, что прежде было *distinction* («разъединение»). Поэтому символическая техника есть не что иное как постепенное упорядочивание таких тождеств на основании подлинных общих ритмов» ⁹⁰⁶. Внутренняя аналогия является необходимой и постоянной связью.

6. Принцип причин и следствий. *«Каждая причина имеет свое следствие,*

⁹⁰⁴ Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book. 1994. С. 34. – 604 с.

⁹⁰⁵ Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book. 1994. С. 47. – 604 с.

⁹⁰⁶ Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: REFL-book. 1994. С. 48. – 604 с.

*каждое следствие имеет свою причину. Все совершается в соответствии с Законом, случай — лишь название непознанного Закона. Существует множество планов причинности, но ничто не избежит Закона»*⁹⁰⁷. Понимание этого принципа в эзотерической традиции сближает ее с восточными религиями — брахманизмом, индуизмом и буддизмом, с великими учениями о карме и сансаре.

Колесо закона, являясь основанием буддийского учения о дхарме, карме и сансаре, в силу безличности и объективности становится в эзотерической традиции основанием этики. Эзотерический автор Мэнли Палмер Холл поясняет: «Я всегда придерживался мнения, что если перевоплощение и карма — это вселенские законы, а я верю, что это именно так, то в них не может быть исключений и их не дано обойти человеческим существам, вечно стремящимся избавиться от обязанности соблюдения личной честности и чистоты. Упрашивать эти законы — все равно, что приказывать солнцу остановиться, а морям — прекратить приливы и отливы, и если во Вселенной есть хоть какая-то справедливость и, если в пространстве существует что-то достойное веры человека, так это непреложный закон, равнодушный как к подношениям и жертвам, так и к лицедейству молельщика»⁹⁰⁸. Этот принцип понимается в контексте восточных религий как принцип искупления кармы. Согласно легенде, Будда как-то раз вернулся из ближайшей деревни с пустой чашей для подаяния, вдобавок ему в ногу вонзился шип от кактуса и, кроме того, многие люди его оскорбляли. На вопрос учеников, как столь совершенный и мудрый может страдать как обычный человек, Будда поведал им о кармическом законе, который не предполагает прощения за совершенные поступки, спастись от действия этого закона нельзя. Когда-то в прошлой жизни он отказал в подаянии праведнику и насмеялся над ним, а в этой он встретил результат

⁹⁰⁷ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С.174 – 238 с.

⁹⁰⁸ Холл М. П. Перевоплощение. М.: Сфера. 2001. С. 26.- 206 с.

совершенного когда-то поступка, и сколь бы совершенным он ни был, закон кармического воздаяния не отменяем и неумолим⁹⁰⁹.

7. Принцип пола. «Пол проявляется во всем, все имеет мужской и женский принципы. Пол проявляется на всех планах»⁹¹⁰. Это положение чрезвычайно важно для алхимии с ее представлением о «священном браке» Луны и Солнца. Парацельс, комментируя положение о принципе пола, обращает внимание, что мужское начало – это начало совершенное, оно неподвижно и статично (оно не может развиваться), а женское начало воплощает принцип развития, поэтому их взаимодействие обуславливает гармонию.⁹¹¹ Согласно комментариям издателей «Кибалиона», женский принцип – принцип творческий, но творит он под действием впечатлений и воображения. И только соединяясь с мужским принципом, женский способен создавать свои собственные, обладающие силой, духовные образы⁹¹². Символом мужского начала является круг с центром – символ Солнца, круг без центра – символ женского – или два полу-круга – символ Луны.

«Кибалион» не является творением древних мудрецов, передаваемым через устное Предание, а представляет собой причудливую противоречивую смесь античной метафизики, ньютоновской механики и современной теории поля. В историческом отношении – это подделка. Можно сделать вывод, что весь текст создан в конце XIX – нач. XX вв., и основывается на уровне научных представлений того времени. Именно на том уровне развития науки он содержал элементы новизны, косвенно вводя понятия поля и волновые функции. Этот текст искусственно состарен тем, что дает метафизическую интерпретацию математическим понятиям. Это точка, где воображение авторов соприкасается

⁹⁰⁹ Холл М. П. Перевоплощение. М.: Сфера. 2001. С. 25, 33. – 206 с.

⁹¹⁰ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С.187 – 238 с.

⁹¹¹ *Paracelsus. Volume medicinae Paramirum. // Vom Licht der Natur und des Geistes.* (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 172. – 232 s.

⁹¹² См.: Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 207. – 238 с.

с будущими научными теориями, которым авторы придают мифологизированную форму. Актуальным в «Кибалионе» является соединение понятий Вселенной как материального образования с понятием образа. Однако образ этого соединения либо скрыт авторами, либо не найден ими. В то время как на период создания произведения он уже был создан в науке.

§2. Структура эзотерического комплекса

В современной религиоведческой и философской литературе для определения религии используется пришедшее из логики отношений понятие «комплекс» с соответствующими предикативными определениями. В отношении герметических, эзотерических и оккультных учений применяется введенное А.П. Огурцовым понятие «сакрально-эзотерический комплекс». Понятие комплекс используется в различных научных дисциплинах, например, в математике в форме предиката «комплексные числа», в химии – «комплексные соединения», в психологии – «психологический комплекс». Какими бы сложными и специфичными не были дисциплинарные комплексы, каждый из них является логическим комплексом. Теория логического комплекса создавалась и разрабатывалась в философии XX века. Одним из авторов современного понятия «логический комплекс» стал австрийский мыслитель Людвиг Витгенштейн.

Комплекс, согласно Витгенштейну, состоит только из элементов и отношений. Логический комплекс состоит из логических вещей и отношений. В логическом комплексе в качестве вещей и отношений выступают знаки, которые замещают в образе объекты. Знаки в логике — это имена. Имя выступает как знак для вещей и отношений. Знаки для вещей – имена собственные, которые называют или обозначают вещь. Однако, согласно Витгенштейну, «логический комплекс», хотя и является самостоятельным понятием, имеет пространственный первообраз.

Разрабатывать идею комплекса Витгенштейн начал задолго до публикации «Трактата». Приведем небольшую историческую последовательность его размышлений. (Внутри цитат в круглых скобках числа в формате даты указывают хронологию дневниковой записи, числа в формате номера указывают вхождение дневниковой записи в тезис «Трактата» с соответствующим номером).

В 1915 году Витгенштейн делает запись в «Дневнике»: «Комплекс является именно вещью! (20.5.15)»⁹¹³. Это предложение «Дневников» обращает на себя внимание тем, что завершается восклицательным знаком. Относительно восклицания Витгенштейн позже заметил в «Исследованиях»: «Но восклицание по смыслу отличается от сообщения: оно как бы вырывается у нас. – Оно связано с опытом, как крик связан с болью» (XI)⁹¹⁴. Восклицание, с одной стороны, – аффективная реакция на *увиденное*, с другой стороны, оно связано с предложением, с *описанием* увиденного. В «Трактате» предложения, которые содержат восклицания, не рассматриваются. Как верно отмечает Вадим Руднев, в «Трактате» речь идет о «Пропозиции в узком Смысле, т.е. вне модального радикала». Как замечает Руднев в комментариях к «Трактату», речь идет о предложении: «Пожар». Но не о предложении: «Пожар!»⁹¹⁵.

В немецком оригинале это предложение «Дневников» звучит так: “Ein Komplex ist eben ein Ding!” («Комплекс – это “вот – вещь”!»). В английском переводе: “A complex just is a thing!” (Комплекс – “сейчас вещь”!)⁹¹⁶. Акцент, на наш взгляд, сделан на слове «just», именно оно и вызывает изменение модальности предложения, переводя его интонацию в восклицание. Крик

⁹¹³ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 91 – 93. – 400 с.

⁹¹⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: Аст: Астрель. 2011. – 347с. С. 286 (XI). – 501с

⁹¹⁵ Руднев В. П. Параллельные комментарии (в работе Витгенштейна Л. Логико-философский трактат. // Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего. 2005. С. 14 – 221. С. 131. – 438 с.

⁹¹⁶ Wittgenstein. L. Notebooks, 1914-1916. N.Y.: Harper. 1969. pp. 49, 49e. – p. 131, 131e. – 133 p.

«Пожар!» подчеркивает, что дело происходит сейчас. Это проясняется из контекста предыдущих записей: «Простая вещь для нас: простейшая вещь, с которой мы знакомы. Самое простое, что может достичь наш анализ – оно должно проявляться только как первообраз (протокартина – нем. “Urbild”, англ. “prototype”), как переменная в наших предложениях, – это простая вещь, которую мы подразумеваем и ищем» (12.5.15)⁹¹⁷. Комплекс – увиденная вещь. Отсюда следует: Комплекс = простая вещь = Первообраз.

Если исходить из значения слова, то комплекс, напротив, нечто сложное. Простым словом «комплекс», используемым в качестве имени, обозначается что-то сложное. У *одного* слова естественного языка множество значений (состав значений), но при этом слово содержит критерий простоты, который позволяет многое представить как одно. «Например, пространственные составные предметы действительно проявляются – вроде бы – как вещи. Но что все это значит? Уже то, что мы совершенно инстинктивно обозначаем эти предметы посредством имен. (13.5.15)»⁹¹⁸. Днем позже в «Дневниках» появляется запись: «Язык есть часть нашего организма, и не менее сложная, чем сам этот организм (4.008). Старая проблема комплекса и факта (14.5.15)»⁹¹⁹.

«Теория комплекса выражается в таких суждениях, как: “Если суждение истинно, то Нечто (Something) существует”; кажется, есть разница между фактом, выраженным в предложении: “а стоит в отношении R к b”, и комплексом: “а в отношении R к b”, которое как раз и является тем, что “существует”, если это утверждение истинно. Кажется, что мы могли бы обозначить это Нечто и более того настоящим “комплексным знаком”. *Чувства (курсив мой – В.В.)*, выраженные в этих предложениях, вполне естественны и не искусственны,

⁹¹⁷ Wittgenstein. L. Notebooks, 1914-1916. N.Y.: Harper. 1969. Pp. 47, 47e. – p. 131, 131e. – 133 p. – 133 p.

⁹¹⁸ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 91. – 400 с.

⁹¹⁹ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 91. – 400 с.

поэтому в их основе должна быть доля истины. Но какая? (16.05.15)»⁹²⁰. Последнее вопросительное предложение в этой форме приведено в немецком издании дневников («Aber welche?» – «Но какая?»). В английском варианте перевода фраза выглядит так: «But what truth?». Данный вариант естественным образом напоминает вопрос: «What is truth?» («Что есть истина?»). Витгенштейн дает формальное описание комплекса, «настоящий комплексный знак» – «aRb»: «a в отношении R к b», оставляя открытым вопрос: как комплекс относится к положению вещей. Если вещи стоят в реальности так же, как знаки в предложении, то комплекс соответствует действительности. Утверждая, что комплекс есть факт, мы проецируем его в действительность.

В комплексе “aRb” средний знак ‘R’ представляет, по-видимому, аббревиатуру, сокращение от английского слова ‘Relation’ – «отношение». В комплексе знак ‘R’ – может быть аббревиатурой многозначного латинского слова ‘Ratio’ – логическое отношение. Поскольку Витгенштейн полагал, что «идея комплекса взята из пространства»⁹²¹, то в геометрическом комплексе знак ‘R’ предстает как аббревиатура немецкого слова ‘Raum’ – «пространство». Геометризированной формой комплекса будет образ: “a – b”.

Важно, что представление о комплексе входит в рамочную конструкцию всего «Трактата». Оно определяет границы произведения. В продолжение фрагмента от 16.05.15 во втором издании «Дневников» добавлена фраза, отсутствующая в первом издании: «What depends on my life? (Что зависит от моей жизни? – англ.) (16.05.15)»⁹²². Витгенштейн не дает ответ на вопрос: «какая истина находится в этих предложениях?», но переформулирует его. Вопрос с симметричным ему ответом должны звучать: «Какая истина? Ответ как-

⁹²⁰ Wittgenstein. L. Notebooks, 1914-1916. N.Y.: Harper. 1969. Pp. 48, 48e. – p. 131, 131e.

⁹²¹ Витгенштейн Л. Заметки по логике (сентябрь 1913). // Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С.152. – 400 с.

⁹²² Wittgenstein. L. Notebooks, 1914-1916. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 1979. P. 48. – p. 133.

то зависит от моей жизни». Опыт жизни оказывается спроецированным в предложения, в форму комплекса.

Добавление позволяет продолжить пример Руднева и сравнить два предложения: «Он говорит: “Пожар”» и «Он кричит: “Пожар!”». Комплекс «пожар» (“а в отношении R к b”) входит в оба предложения. Но второе предлагает принять смысл как реальность происходящего (“а стоит в отношении R к b”), что стимулирует действие («Пожар! Горим!»), от которого зависит жизнь. Второе предложение выражает не только временную эмоцию, но и аффективное переживание, которое связано с жизненным опытом. Последний, в свою очередь, связан с ощущением. И первое, и второе предложение апеллируют к жизненному опыту и, следовательно, ставят понимание комплекса в зависимость от опыта жизни. Описание реальности координируется с опытом жизни. Предложение, представляющее описание («Пожар это ...»), а priori координируется с реальностью («Пожар!»). Имя комплекса («Пожар») функционирует в предложении («Пожар!») как предмет. Восклицание – это синтаксическое использование имени комплекса (см. запись от 30.5.15)⁹²³. В предложении «Пожар!» имя комплекса функционирует не как описание, а как крик. Но крик предшествует описанию боли, равно как он предшествует эмоциональному проявлению боли. Но он не предшествует ощущению боли, а следует за ней. Жизненный опыт содержит прототип как описания, так и восклицания. Является ли он первообразом комплекса – простым объектом? Отношение образа и первообраза, типа и прототипа обладает не только чертами сходства, но и чертами различия. В продолжении цитированного фрагмента от 16.05.15 Витгенштейн замечает: «Ясно, по крайней мере, что комплекс может быть дан только посредством его описания; и это описание будет верно или неверно. (16.05.15)».

⁹²³ См.: *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 97. – 400 с.

Последнее выражение в английском варианте приводится так: «and this description will hold or not hold». Построение фразы обращает к шекспировской драматургии: «to be or not to be, that is the question». Немецкий вариант этого фрагмента звучит так: «und diese stimmen oder nicht stimmen wird». Здесь, по-видимому, допустим вариант истолкования текста: «описание будет принято или отклонено». Если обратиться к словарям начала века, к лексическим единицам языка, на котором писал Витгенштейн, то сказуемое «stimmen» связывается с существительным «Stimme» – голос. Соответственно «stimmen» – «подать голос»⁹²⁴. Имеется в виду одобрение или неодобрение при голосовании, но также одобрение или неодобрение голосом – стимуляция голосом. Здесь мы возвращаемся к началу фрагмента, к *чувствам*, выраженным в предложении. Но еще более важным для теории комплекса является критерий «согласования» частей, входящих в него.

Части комплекса – это компоненты картины, в которой они *скомбинированы* друг с другом. Отношение, в котором они оказались по отношению друг к другу на картине, – пространственное отношение, которое описывается предложением: “а стоит в отношении R к b”. Предложение устанавливает относительные координаты между именами, входящими в комплекс. Фрагмент заканчивается предложением: «Утверждение, касающееся комплекса, не будет бессмысленным, если комплекс не существует, оно будет просто ложным. (16.05.15) [См. 3.24.]». В русском переводе В.А. Суровцева точка в конце этого предложения и, следовательно, в завершении всего фрагмента заменена восклицательным знаком⁹²⁵. В данном случае восклицательный знак эксплицирует эмоциональную и экзистенциальную скрытую составляющую фрагмента. Например: «Пожар! Ложь!». Восприятие комплекса порождает чувство и

⁹²⁴ Поповы А. и В. Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дзятель». Т.2. 19- (?). С. 857. – 1136 с.

⁹²⁵ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 92. – 400 с.

переживание реальности. Образ проецируется на реальность, и мы получаем возможность видеть реальность сквозь образ.

Именованное комплексом и изображение комплекса предложением Витгенштейн сравнивает с именем и портретом («to portray them (30.5.15)»⁹²⁶ – «портретирование», «писать с них портрет», «описывать их словами», «снимать» – англ.), с названием книги и вхождением названия в ее текст: «Предположим, что комплексным объектом является эта книга; “А” – ее название. Тогда вхождение “А” в предложение все-таки показывает вхождение книги в факт. И при анализе название разлагается отнюдь не произвольно, как если бы в предложениях разной конфигурации он расчленился по-разному. (23.5.15). – (См.: 3.3442)»⁹²⁷. «Составной знак и предложение равнозначны. Будет ли тавтологией сказать: Язык состоит из предложений? Кажется, да. (28.5.15)»⁹²⁸. В отношении анализа предложений Витгенштейн замечал: «Разложение делает предложение более сложным, чем оно было, но оно не может делать его более сложным, чем его значение, каким оно было с самого начала (9.05.15)»⁹²⁹.

Теория комплекса и изображения уже достаточно намечена, чтобы попробовать ее применение. Однако необходимо обозначить область ее определения. «Кажется, будто существование простых предметов относится к существованию комплексных так, как смысл $\sim p$ относится к смыслу p : простой предмет предполагается в комплексном. (14.6.15)»⁹³⁰. Этой фразой Витгенштейн заканчивает свой вывод о том, что идея «простого» состоит из идеи «комплекса» и идеи «анализа», а значит, идея существования простых

⁹²⁶ Wittgenstein. L. Notebooks, 1914-1916. N.Y.: Harper. 1969. P. 52e. – p. 131, 131e. – 133 p/

⁹²⁷ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 94. – 400 с.

⁹²⁸ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 97. – 400 с.

⁹²⁹ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 89. – 400 с.

⁹³⁰ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 108. – 400 с.

предметов возникает a priori как логическая необходимость. Тогда тавтология и противоречие относятся к области определения комплекса, поскольку первая ничего не говорит о фактах, а просто именуется предмет, а второе утверждает противоположное о фактах, в которые предмет входит. Тавтология ничего не говорит о фактах, а противоречие говорит слишком много.

В качестве примера портретирования рассмотрим образ «Черного Солнца». Образ «Черного Солнца» фигурирует в многочисленных алхимических трактатах, в картинах художников эпохи Возрождения⁹³¹, в рисунках пациентов с невротическими, пограничными и психотическими расстройствами⁹³². Его мифологическая интерпретация восходит к трудам греческого астронома и астролога II-го века Гигина⁹³³, а психологическая часто используется в психоаналитической и юнгианской литературе⁹³⁴. С образом «Черного Солнца» связаны метафоры «сгоревшее Солнце», «мертвое Солнце», «потухшее Солнце». В качестве предмета приложения для дальнейшего анализа теории комплекса берется описание сложного алхимического образа «Черного Солнца» из поэмы Гарри Кросби (Harry Crosby) «Фотогелиограф» (Photoheliograph). Все эти определения и метафоры приходят в голову в качестве ассоциаций и воспоминаний, когда мы пытаемся создать образ «Черного Солнца», читая текст поэмы Кросби, что пытается показать Станатон Марлан. Первоначально текст произведения воспринимается как заклинание, основанное на обсессивном повторении одного и того же речевого оборота. «Один из самых ярких образов одержимости Гарри Солнцем изображен в его

⁹³¹ Батистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. Энциклопедия искусства. – М.: Омега, 2007. – 384 с.

⁹³² Marlan S., Rosen D. H. The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness. USA, Texas.: A & M University Press. 2005. – 266 p.

⁹³³ Гигин. Астрономия. Санкт-Петербург: Алетейя. 1997. С. 85. – 222 С.

⁹³⁴ Leeming D. A., Madden K., Marlan S. Encyclopedia of psychology and religion. New York: Springer. 2008. – 997 p.

текста. Ключом к интерпретации является название поэмы – «Гелиограф». Фотогелиограф – это прибор (фотоаппарат), при помощи которого Уоррен де ла Рю *наблюдал* затмение Солнца 18 июля 1860 года (Ривабеллос, Испания) и снял процесс полного солнечного затмения с поминутной экспозицией. Геометрическая конструкция поэмы в этом случае вторична, первичной формой является интервальное упорядоченное эмпирическое наблюдение и фиксация объекта. Название поэмы Кросби указывает, что она не плод поэтического воображения или психотического расстройств, а описание наблюдения процесса затмения Солнца. Описание создано на основе серии черно-белых фотографических снимков⁹³⁸. «Черное Солнце» здесь входит в текст как результат процесса покрытия Солнца тенью Луны. В линейном тексте можно видеть научное наблюдение затмения. Но переформатировав текст в квадрат, Кросби создал не образ затмения, а образ затухающего Солнца, которое вытягивает свет из окружающего пространства. Это – алхимический образ «Черного Солнца». Комплекс состоит не из цвета и объекта, а из конфигурации светлого и темного объектов. Темный объект – объект, на который не падает свет, а черный – объект, поглощающий свет, который на него падает. Черный объект не может существовать без света, который он поглощает. Солнце – необходимо воображаемый объект в середине черной тьмы.

Комплекс на фотографии образован конфигурацией двух объектов – белого и черного. Фотография темный объект превращает в черный. На фотографиях мы *видим* этот процесс как комплекс черного и белого и можем его имитировать. Фотоаппарат – прибор, создающий образ. В «Трактате» мы читаем: «2. 141. Образ есть факт»⁹³⁹. Своеобразный «фотогелиограф» изображен на алхимической гравюре Михаила Майера (XVII в.). Персонажи картины - Венера

⁹³⁸ Taylor F. История Астрофотографии в картинках. Часть II. Получено с сайта: https://pik-abu.ru/story/istoriya_astrofotografii_v_kartinkakh_chast_ii_6553135

⁹³⁹ Витгенштейн Л. Логико – философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 31 – 32. (2.01 – 2.141). – 133 с/

по центру, слева философ Демокрит, справа бог кузниц и огня Вулкан. Алхимию часто называли искусством Вулкана – искусством огня. Вулкан занят в общем-то очевидной глупостью. Он пытается выжечь тень, которая падает от Венеры на мостовую. В руках у него молоток и паяльная лампа. Демокрит, которого называли смеющийся философ, по-видимому, потешается над глупостью всего предприятия и над Вулканом, действующим по принципу - все уметь, ничего не знать. В руках у Демокрита закрытая книга. Алхимику недостает философии. Действительно, Вулкан занят бесполезной вещью, но в результате он превратит темную тень Венеры в черный *образ тени*. Венера уйдет, но образ тени останется. Если описание принять в качестве факта, то это не тень образа, а образ тени – фотография тени. Витгенштейн обращается к понятию «тень образа», которое появилось в его «Дневниках» еще в 1914 году: «Образ тоже должен отбрасывать свою тень на мир. (6.11.14)»⁹⁴⁰. Здесь Витгенштейн рассматривает отношение, которое устанавливается между образом и миром не как отношение «отображения», а как отношение «проекции».

Заглавная метафора всего произведения «Черное Солнце» здесь входит в текст предложения через анализ процесса, выраженный повтором определения: «Но кажется несомненным то, что мы не делаем вывод о существовании простых объектов из существования конкретных простых объектов, а, скорее, знаем их – как бы по описанию – как конечный продукт анализа, посредством процесса, ведущего к ним. По той же самой причине бессмысленную фразу (*Redewendung*, нем. – *B.B.*), можно использовать снова и снова»⁹⁴¹. В русском переводе слово «*Redewendung*» передано словосочетанием «оборот речи»⁹⁴², в английском – «a bit of language» (букв. – «кусочек языка»). В информатике слово «bit» – минимальная единица языка, имеющая смысл (напр., «точка –

⁹⁴⁰ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 64. – 400 с.

⁹⁴¹ Wittgenstein. L. Notebooks, 1914-1916. N.Y.: Harper. 1969. P. 50 - 50e. – p. 131, 131e. – 133 p.

⁹⁴² Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 94. – 400 с.

тире»). Бессмысленный «бит языка» в информатике представляет внутренне противоречивое словосочетание, поскольку бессмысленный «бит» – это не «бит». «Черное Солнце» выражение диссонанса, но не противоречия.

«Является ли нам зрительный образ некоторого *minimum visibile* действительности как неделимый? То, что имеет протяженность, делимо. Есть ли в нашем зрительном образе части, которые *не* имеют протяженности. Может быть, неподвижные звезды? (25.5.15)»⁹⁴³. Притяжение нашего взгляда к неподвижным звездам имеет не только гносеологический, но и мистический аспект. Но есть еще и логический аспект мистического. Притяжение логики к простым объектам аналогично притяжению взгляда к неподвижным звездам. «Черное Солнце» в произведении Кросби - неподвижный объект в центре квадрата. Он – мистический предмет. В целом квадратная поэма Кросби воспринимается как эзотерический комплекс, как диссонансный образ «Черного Солнца».

Родовым понятием для определения эзотерического комплекса является сакрально-когнитивный комплекс. Герметический комплекс и оккультный комплекс являются его видами. Опираясь на работы А.Ф.Лосева, А.П.Огурцов разрабатывает типологию сакрально-когнитивных комплексов, в основу которой полагает степень и характер взаимосвязи между его элементами – степень их гомогенности. Он выявляет «комплекс–интерполяцию», «комплекс–компиляцию», и наконец, «гомогенно–целостный» комплекс.⁹⁴⁴ Комплекс–интерполяция характеризуется разнородностью (гетерогенностью) и смысловой отдаленностью его элементов друг от друга. В комплексе–компиляции объединение разнородных элементов мотивируется и связи между ними проясняются. В гомогенно-целостном комплексе все элементы приведены к смысловому

⁹⁴³ Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 95. – 400 с.

⁹⁴⁴ Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М.: Наука. 1988. С. 22. – 256 с.

единству и достигается целостность всей конструкции. Отношения между элементами комплекса могут описываться исторически, а могут конструироваться на основе философских принципов. В первом случае речь идет о «комплексе интерполяции» и «комплексе компиляции», во втором - о гомогенно-целостном комплексе. Формы описания разных типов комплексов также различаются. В первом случае речь идет о простом перечислении элементов и отношений, во втором - об описании при помощи аппроксимирующей функции, в третьем - о философском принципе, который в математическом выражении принимает форму закона.

Различие трех видов комплекса формы aRb связано с жесткостью внутреннего отношения “R”, а не элементов, входящих в его структуру. «Комплекс – компиляция» основан на комбинаторном отношении между объектами, «комплекс – интерполяция» - на наличии внешней аппроксимирующей функции. «Гомогенно-целостный комплекс» основан на внутреннем правиле образования ряда из его элементов. Соответственно комплекс будет геометрическим, математическим и логическим основанием достоверности высказываний и суждений, в которые он входит. Они могут быть скоррелированы с высказываниями: «я думаю, что p », «я верю, что p », «я знаю, что p ».

Комплекс aRb представляет *попарное* соединение отношением R входящих в него элементов a и b. Структура эзотерического знания определяется вторым герметическим принципом – принципом соответствия. Каждый элемент в структуре содержит исторический экстенционал и внутренний интенционал. Структура знания соответствует структуре мира. В соответствии со вторым принципом выделяются уровни Вселенной или «планы», каждому из которых соответствуют свой класс явлений, своя эзотерическая теоретическая дисциплина и практическое искусство. В целом выделяют четыре плана, но часто второй и третий планы объединяются в один, образуя «Три великих плана»: 1. Великий физический план. 2. Великий ментальный план. 3. Великий астральный план. (Иногда он именуется витальным планом, соответственно вводится

понятие «витасфера»⁹⁴⁵). 4. Великий духовный план⁹⁴⁶. Иногда он определяется как интуитивный план⁹⁴⁷.

Парацельс представляет эту структуру в виде книг: «Книга духа», «Книга неба», «Книга человека» и «Книга природы». Человек представляет у Парацельса алхимическую лабораторию. Сердце содержит знание (Археус), кровь содержит магический фермент огня (Вулкан). Вулкан – это художник, который находится в крови, трансформируя знание в образ через воображение. Тело – это алхимический тигль. Простое поедание хлеба представляет алхимическую трансмутацию, поскольку в лаборатории тела материя отдает скрытую в ней энергию, пробуждая силу воображения, которая порождает образы.

Каждому плану в соответствии с третьим герметическим принципом вибрации присуща своя «естественная частота колебаний», которая выражается числом. В явном виде структура герметической реальности и соответствующие ей дисциплины и искусства складывается в Средние века. В работах российских ученых по истории развития знания и науки показано, что источниками знания в Средние века выступают опыт, разум и Откровение.⁹⁴⁸ В зависимости от источника знания та или иная дисциплина занимала свое место в иерархии знания. Дисциплины, основанные на каждом из этих источников, относились к разным предметным сферам. Например, космология, основанная на Откровении, включала геоцентрическую картину мира, которая должна подтверждаться расчетами орбит планет. В свою очередь, расчеты основывались на наблюдениях. Учение о природе могло быть в зависимости от источника полученного знания сверхъестественным, естественным и эмпирическим. В целом нисходящий иерархический порядок представлен рядом:

⁹⁴⁵ Льюи Г. Астрология для миллионов. М.: София. 2006. – 416 с.

⁹⁴⁶ Трое посвященных. Кибалион. М.: София. 2001. С. 116. – 238 с.

⁹⁴⁷ Сандер Ч.Г. Практическая нумерология (пифагорейская система) и анализ характера. С. 17 – 97. // Числа и судьбы. Пифагорейская, индийская и китайская нумерология. (Составитель Костенко А.) М.: София. 2008. С. 26. – 240 с.

⁹⁴⁸ Гайденко П.П. Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в Средние века. М.: Наука. 1989. – 352 с.

теология – философия – естествознание.

Если Фома Аквинский разработал теорию гармонии веры и разума, то Парацельс проводил идею гармонии молитвы, веры и воображения. Молитва скрыта в духе, вера – в душе, воображение – в теле. Философский камень называется «порошок проекции», он фиксирует проекцию образа, созданного воображением. Воображение может нарисовать в душе картину трансмутации, и никто не будет оспаривать, что вообразить такую операцию возможно. Но алхимику необходимо спроецировать ее в природу. Для этого необходим вещественный посредник – «порошок проекции», то есть вещество, содержащее данные воображения. Если бы эта операция материализовалась, то должен был получиться «философский камень», если нет, то получалась легенда о нем. В качестве «порошка проекции» может выступать тело человека, поскольку в нем запечатлены проекции воображения.

В целом структура эзотерического комплекса складывается и входит в систему знания Средних веков и может быть классифицирована в соответствии с источниками знания. Четырем планам мира соответствуют четыре основные теоретические дисциплины и четыре практических искусства. Физическому плану соответствует «физика», которая включает основанную на наблюдении и опыте химию, медицину и металлургию (ремесло) и основанную на воображении алхимию (искусство). Ментальному плану соответствуют психология и психургические искусства (гадание, визуализации, видения и трансовые состояния сознания). Астральному плану соответствует космогония и космология с соответствующей астрономии практикой наблюдений и вычислений, а также искусство астрологии. Духовному плану соответствует наука о высших принципах (теогония и демонология), которой соответствует теургическое искусство (ритуальная магия, теургия и гоэтия). Высшая магия определяется как «искусство приводить душу в сознательное соприкосновение с различными

видами духов и умение влиять на них»⁹⁴⁹. В качестве основателей последней наряду с Гермесом Трисмегистом почитались библейские патриарх Енох и царь Соломон, египтянин Абрамелин, а в конце эпохи Возрождения викторианский астролог, ученый и политик Джон Ди и алхимик Эдвард Келли.

Каждый план реальности, в свою очередь, имеет дуальную этическую структуру добра и зла, персонифицированных ангелами и демонами. В каббале это разделение представлено Древом жизни и его антиподом Древом Смерти.⁹⁵⁰ В концепции чисел каждое число имеет «благое» и «греховное», негативное значение. 1 – индивидуальность – зависимость; 2. – сочетаемость – разлад; 3 – конструктивность действия – деконструкцию; 4 – служение и ответственность – безответственность и расчет на помощь других; 5 – свобода от обладания вещами – привязанность к вещам (жадность); 6 – долг, семья – карьера, самовозвеличивание; 7 – сдержанность – суетливость, напористость, болтливость; 8 – власть – злоупотребление, эксплуатация, грубость; 9 – любовь – себялюбие⁹⁵¹.

С этическим разделением связано то, что эзотерические дисциплины делятся на «белые и черные», соответственно на белую и черную магию или в терминологии Парацельса на магию и колдовство. Уточнение этих различий привело к возникновению структуры, которая включает высшую – «белую» магию, естественную (серую) магию и «черную» магию – гоэтию.

В целом место эзотерического комплекса в системе знания Средних веков можно представить диаграммой, представляющей отношение между сверхъестественным знанием о сверхъестественном, естественным знанием о

⁹⁴⁹ См.: Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга: Типография Губернской Земской Управы. 1914. // Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. М.: Книга Принтшоп. 1990. С. 8. – 419 с.

⁹⁵⁰ Годуин Д. Современная каббалистическая энциклопедия. М.: АСТ Астрель. 2007. С.281 – 283. – 512 с.

⁹⁵¹ Сандер Ч.Г. Практическая нумерология (пифагорейская система) и анализ характера. С. 17 – 97. // Числа и судьбы. Пифагорейская, индийская и китайская нумерология. (Составитель Костенко А.) М.: София. 2008. С. 95 – 96, 55 - 56. – 240 с.

сверхъестественном, сверхъестественным знанием о естественном, естественным знанием о естественном. Приведенная ниже схема 1 является эмпирической, но очевидно в ней есть как логическая, так и геометрическая структуры.

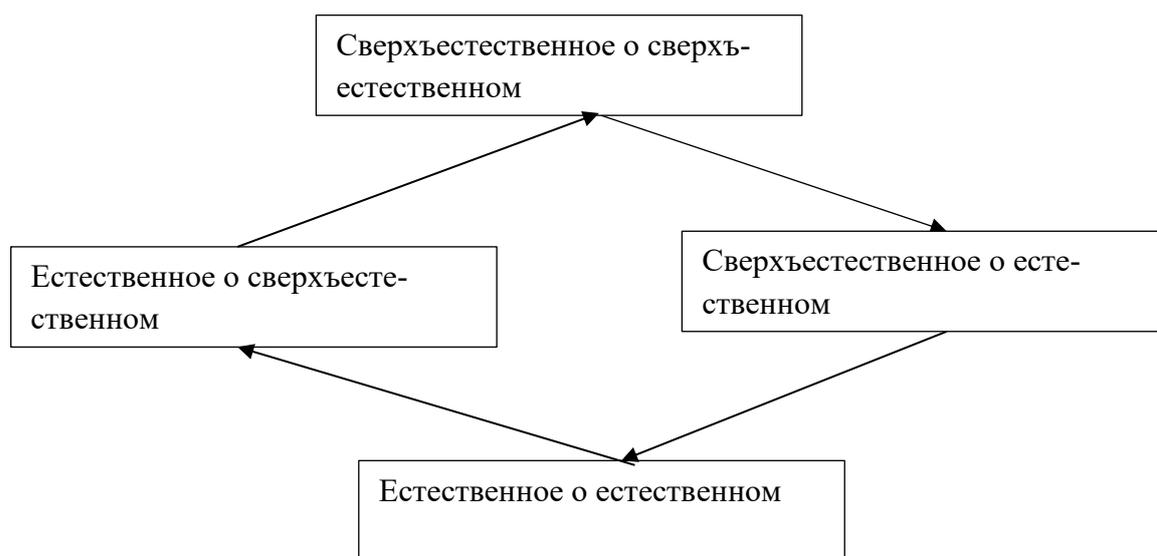


Рис. 12 Геометрическая структура религиозно-эзотерического комплекса

Попарное соединение дисциплин в комплекс может происходить как по круговой траектории, так и по радиальным составляющим. Согласно алхимии, вся Вселенная есть некий герметический сосуд (реторта), в котором медленно осуществляется трансмутация всего⁹⁵². Основной оппозицией является диполь «небо – земля». Планеты изливают свое влияние на землю, которая аккумулирует его. Это нисходящий процесс от неба к земле, и им занимается астрология. Алхимия изучает вторую сторону процесса – восходящий порядок от земли к небу, от неблагородных металлов к благородным. Поэтому каждой

⁹⁵² Веллинг Г. фон. *Opus Mago-Cabbaliticum et Theosophicum* (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон). – К.: Пор-Рояль, 2005. С. 11. – 464 с.

планете соответствует металл, порядок планет является одновременно порядком металлов. Для обозначения металлов и планет используются одни и те же логограммы. Птолемеяевская картина мира ставила Землю в центр этого процесса. Космологическая картина мира в алхимических трактатах представлена концентрическими окружностями. Земля находится в центре, далее следуют сферы стихий, примыкающая к Земле - сфера воды, далее сферы воздуха и огня, затем сферы планет, над ними сфера неподвижных звезд, еще выше находится беззвездный эмпирей, над которым на Троне возвышается Христос. По этим кругам алхимик поднимается как по лестнице Иакова. Как справедливо замечает Титус Буркхарт, алхимия «признает ценность трех монотеистических религий» и «благодаря своей космологической символике соединяется со всеми подлинными религиями, не входя в конфликт с догматикой»⁹⁵³.

Примером соединения и образования комплекса по радиальной составляющей верх – низ являются гримуары XVIII, которые приписываются доктору Фаусту⁹⁵⁴. В терминологии Лосева и Огурцова речь идет о «комплексе – компиляции». В качестве комплекса компиляции, содержащего элементы комплекса – интерполяции приведем рецепт из гримуара «Красный дракон». Гримуар «Красный дракон» – текст, который известен еще под названием «Великий гримуар». Утверждается, что он был написан в 1522 году, хотя впервые опубликован в Париже в 1849 году. По словам издателя английского текста, члена герметического ордена «Золотой Зари» и знатока средневековой черной магии Артура Эдварда Уэйта «Великий гримуар» «считается одним из самых скверных и жестоких сочинений этого класса <...> Впрочем, в гримуаре упоминается некий яд под названием «Состав Смерти, или Философский

⁹⁵³ Буркхард Т. Алхимия. // Алхимия и Нотр-Дам де Пари. / Сост. Головин Е.В. – М.: Эннеагон Пресс, 2007. С. 8–82, особ. сс. 47–48. – 364 с.

⁹⁵⁴ Иоганн Фауст. Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 1. Магия естественная и противоестественная. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 272 с.; Иоганн Фауст. Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 2. Гримуары великого чернокнижника. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 336 с.

Камень», владение секретом которого по неизвестным причинам принимают за признак дьяволопоклонства». (Из предисловия А.Э. Уэйта к английскому изданию 1895 года)⁹⁵⁵.

Гримуар «Смертельный состав, или Философский камень» содержит следующее наставление: *«Возьми новый глиняный горшок, положи в него фунт красной меди и добавь полбутылки fortis (либо азотная кислота, либо «крепкая водка» – смесь азотной и серной кислот). Прокипяти в течение полчасика, после чего добавь три унции ярь-медянки и кипяти еще один час. Затем добавь две с половиной унции мышьяка и кипяти еще час, после чего положи в горшок три унции дубовой коры, истолченной в порошок, и оставь кипеть еще на полчаса; добавь горшок розовой воды, кипяти двенадцать минут, затем добавь три унции сажу и оставь кипеть до тех пор, пока не увидишь, что состав готов. Чтобы проверить, готов ли он, обмакни в него гвоздь; если состав подействует на гвоздь, сними горшок с огня. Этого хватит, чтобы получить полтора фунта золота. Если состав не действует, значит, он не доварился. Это варево можно использовать четыре раза»*⁹⁵⁶.

Алхимический рецепт превратился в рецепт приготовления колдовского химического зелья. Образная компонента из него исчезла. Исчезла и атрибутика химической лаборатории. («Реторта, обмазанная глиной», превратилась в «новый глиняный горшок»). Собственно, сама лаборатория переместилась на кухню ведьмы или колдуна. Рецепт редуцирован до магической его компоненты, и стала видна его бесперспективность в поиске истины. Сам химический рецепт, несомненно, ложный. Однако он написан человеком с явно менее развитым воображением, чем алхимик Джордж Рипли. Из него исчезло изображение – психологическое измерение.

⁹⁵⁵ Истинный гримуар. Красный дракон. М.: Изд-во «Ганга» 2012. С. 136 – 137. – 190 с.

⁹⁵⁶ Истинный гримуар. Красный дракон. М.: Изд-во «Ганга» 2012. С. 174 – 190 с.

Фрагмент текста, о котором идет речь, включен в «Великий гримуар» и озаглавлен «Смертельный состав, или Философский камень». В нем содержится наставление по изготовлению раствора для получения золота, но, скорее, для получения искусственной позолоты, путем травления и окрашивания металлов⁹⁵⁷. Сам «химический» рецепт представляет полную глупость. Однако неслучайно этот алхимический фрагмент попал в *гримуар*, посвященный эвокации умерших. Философский камень алхимиков, он же – Эликсир жизни, это – чистый яд. Секрет Философского Камня узнает лишь тот, кто пережил смерть. Следуя логике символа Уробороса, принятие яда разрушает организм, но и активирует восстановительную (иммунную) систему организма.

Внутри приведенной выше схемы (рис.12) возможны различные траектории. Например, у Парацельса: Естественная магия – Естественная наука – Алхимия – Астрология – Космогонический миф – Теология Откровения. Погружение в гоэтические искусства может произойти как в результате «договора» с демонами, так и в результате «грехопадения». Последнее описано в гримуаре «Завещание Соломона».

С точки зрения теории комплекса, наличие этического и онтологического дуализма приведет к структуре, которая содержит не только логическое отрицание, но и двойное отрицание. Простое отрицание соответствует теме «сошествия в ад», двойное отрицание соответствует теме «возвращения из ада». Эта структура лежит в основании культурного образца магии Средневековья и Возрождения. Этому образцу соответствует образ и история библейского царя Соломона. Внутри этой парадигмы возникают истории и легенды как об известных магах (Фаусте, Агриппе, Джоне Ди, Эдварде Келли), так и многих неизвестных магах Средних Веков и Возрождения. Она отражена и в «Божественной комедии» Данте.

⁹⁵⁷ Истинный гримуар. Красный дракон. М.: Изд-во «Ганга» 2012. С. 174. – 190 с.

§3. Редукция эзотерической парадигмы: алхимическая психология Карла Юнга

В научной литературе XX века отмечаются тенденции психологизации религии, т.е. рассмотрение религии в рамках концепций психологии. Будет правильным утверждать это и в отношении эзотерических учений. Большое значение как для исследования, так и для реинтерпретации и адаптации к современному миру эзотерических учений имеют психоанализ Зигмунда Фрейда и глубинная психология Карла Юнга.

Решительная попытка психологизации эзотерического комплекса была предпринята Гербертом Зильберером (Herbert Silberer, 1882–1923) в рамках психоанализа⁹⁵⁸. Он был первым, кто обнаружил связь между алхимией, мистицизмом и психоанализом. Свою работу он назвал: «Проблемы мистицизма и его символов» (1919)⁹⁵⁹. То, что Зильберер назвал мистицизмом, был эотеризм. Последний момент столь очевиден, что даже не нуждается в особых доказательствах. Неточность была исправлена уже в названии английского издания работы Зильберера «Скрытый символизм алхимии и оккультных искусств»⁹⁶⁰. Зильберер рассматривает алхимический сюжет и эзотерические символы в рамках теории сновидений психоанализа. Он предлагает психоанализ обнаруженного им алхимического трактата «Парабола». Однако «Парабола» не является самостоятельным трактатом, а является второй частью «Золотого трактата о Камне философов». В первой части собраны «химические» размышления алхимика, а вторая представляет собой литературную фантазию. Эти две части состыкованы так, что вторая часть, похожая на сновидение, мало чем напоминает первую, кратко сконцентрированную в «химическом рецепте» поэтического эпиграфа второй части. Это позволило Зильбереру

⁹⁵⁸ Silberer S. Hidden symbolism of alchemy and the occult arts (Formerly titled: problems of mysticism and its symbolism). New York: Dover Publications, Inc. 1971. – 368 p.

⁹⁵⁹ Зильберер Г. Проблематика алхимии и мистицизма. М.: Клуб Касталия. 2017. – 264 с.

⁹⁶⁰ Silberer H. Hidden symbolism of alchemy and the occult arts. (Formerly titled: Problems of Mysticism and Its Symbolism). New York: Dover. 1971. – 451p.

приступить к рассмотрению второй части как отдельного произведения, а Юнгу впоследствии химическую часть «алхимии» просто посчитать «жаргонном». Однако вытолкнуть алхимию из химического контекста ее истории оказалось делом трудным. Как замечал Теодор Абт в 2009 году, критика состоит в том, что «заявления Юнга очень редко подтверждаются новейшими исследованиями в области истории алхимии»⁹⁶¹. Этот аргумент следует признать. С самого начала проблема заключалась в том, что нет самостоятельных алхимических психологических источников вне химического контекста. «Парабола» не являлась исключением. «Парабола» не является самостоятельным трактатом, а является лишь второй частью «Золотого трактата о Камне философов»⁹⁶², что скорее всего Зильберер просто не знал. В первой части были собраны «химические» размышления алхимика, а вторая представляла похожую на сновидение литературную фантазию.

Рецепция проблемы источников в юнгианстве стимулировала поиск трактатов, которые могли бы исторически подтвердить идеи Юнга. Анке Тиммерманн добавила в коллекцию пяти анонимных «психологических» немецких трактатов («*Splendor Solis*», «*Donum Dei*»; «*Rosarium Philosophorum*»; «*Aurora Consurgens*», «*Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit*») «Свитки Рипли». Дискуссии о том, что является сутью алхимии – психология или химия –, сегодня более полувека. Однако в XXI веке выяснилось, что существует «неизвестный Юнг». «Скрытая» часть творчества Юнга содержала «видения» и их анализ на творческих семинарах, проводимых им. «Видения» мало чем отличались от алхимических трактатов и были самим Юнгом «алхимически» истолкованы.

⁹⁶¹ *Абт Т.* Арабская алхимия. // Территория символа. М.: Клуб «Касталия». 2015. С. 101. С. 245 – 321. – 330 с.

⁹⁶² См.: *Waite A. E.* The hermetic museum: containing 22 most celebrated chemical tracts. York Beach, Me.: Samuel Weiser. 1999. P. 8 – 48 — 601 p.

Основные вехи творческой и событийной биографии основателя аналитической психологии Карла Густава Юнга (1875 —1961) до его обращения к алхимии кратко отражены в следующем хронологическом списке:

1911 – 1912 – Либидо, его метаморфозы и символы. В последующей редакции – «Символы трансформации» (1952)⁹⁶³.

1913 – разрыв с Фрейдом.

1913 — начинает создаваться «Красная книга» Юнга. Содержание «Красной книги» составляют видения Юнга

1916 – “Septem Sermones ad Mortuos” – «Семь наставлений мертвым»

1919 – Юнг в работе «Инстинкт и бессознательное» (“Instinct and the Unconscious”, 1919) впервые вводит понятие архетипа (Archetypus). До этого он использовал понятие

"primordial image" (Urbild) – первообраз⁹⁶⁴.

1920 – путешествие в Северную Африку, где наблюдал жизнь «неевропейских цивилизаций».

1921 – доклад в Лондоне, по теме «Психологические основания веры в духов» (“The psychological foundations of belief in spirits”). В докладе на основе введенного понятия «архетипы» он устанавливает отношение между примитивными (примитивными религиями, верованиями детей) и оккультными верованиями⁹⁶⁵.

1921 – публикация «Психологических типов».

1925 – семинары 23 марта – 6 июля 1925г.

⁹⁶³ Зеленский В.В. Психомифология обыденной жизни. // Юнг К.Г. Символы трансформации. М.: АСТ. 2008. С. 5 – 30. – 732с.

⁹⁶⁴ Jung, C. G., Adler, G., & Hull, R. F. Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: The structure and dynamics of the psyche. Princeton: Princeton University Press. 1975. P. 133. – 588p.

⁹⁶⁵ Jung, C. G., Adler, G., & Hull, R. F. Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: *The structure and dynamics of the psyche*. Princeton: Princeton University Press. 1975. P. 317. – 588p.

1926 – в сновидении Юнг увидел себя перенесенным в библиотеку XVII века, где он нашел непонятные рисунки, которые оказались алхимическими манускриптами⁹⁶⁶.

1928 – 1930 – завершение работы над «Красной книгой».

1929 – 1930 – Анализ сновидений (Семинары).

1930 – «“Парацельс” – первая статья о западной алхимии»⁹⁶⁷.

1930 – 1934 – VISIONS (семинары). Толкование видений.

1935 – «Психологический комментарий к “Тибетской книге мертвых”».

1935 – «Тавистокские лекции».

1935 – выступление в асконском отделении „Эраноса» с лекцией о символике сновидений и процессе индивидуации. В этой лекции Юнг сравнивает ряд снов, характеризующих этапы индивидуации, с последовательными операциями *opus alchymicum*. (Эранос 3).

Структуру творческого пути Юнга можно представить следующим образом: психоанализ – видения – типология – алхимия. Функциональная типология, представленная в «Психологических типах» (1921), прорастает из видений 1913-1930 годов как результат дифференциации функций в психологическом типе самого Юнга. Функции в видениях представлены в архаической, недифференцированной, слитной форме.

В работе «Психология и религия» Юнг определяет направление своих исследований как «феноменологическую психологию». Феноменология основывается на жизненном опыте индивида, на его исторической траектории, на структуре и логике жизненного опыта, на восприятии событий личной истории. Феноменологическая психология основывается только на пережитых событиях, хотя эти переживания не всегда осознанны. Жизненный опыт имеет различные формы представления, он может быть представлен как анализ реальности, так и как анализ

⁹⁶⁶ Лахман Г. Карл Юнг: между наукой и мистикой. М.: Клуб «Касталия». 2012. С. 155. – 248 с.

⁹⁶⁷ Зеленский В. В. Базовый курс аналитической психологии. Или Юнгианский брeвиарий. М.: Когито Центр. 2004. С. 115. С. 43. – 256 с.

сновидения. Как то, что мы называем объективной реальностью, так и то, что мы называем субъективной реальностью, становятся элементами жизненного опыта. Сновидение как субъективная реальность является элементом жизненного опыта, о котором человек может рассказать. Заключительная часть такого рассказа может звучать: «это был сон». Тем самым сон остается только сном. Создается впечатление, что жизненный опыт событий сновидения ограничивается самим сновидением. Можно сказать, что сон функционально осуществляет релаксацию, компенсацию, реификацию переживаний жизни. Но подход Юнга другой. Сон осуществляет процесс индивидуации, цель сновидения – изменение индивида. Через это изменение сновидение входит в восприятие объективной реальности. Процесс индивидуации представляет процесс дифференциации функций. Дифференциация функций осуществляется через развитие одной из них. Совокупность функций представляет комплекс. Каждый комплекс наделяется независимой субъектностью. «Эго – комплекс» – это комплекс функций, который идентифицируется с «Я» личности, с осознанным восприятием. Отсюда следует, что интеграция функции в «Эго – комплекс» расширяет осознанное восприятие реальности. Интеграция комплекса с «Эго-комплексом» меняет пропорцию отношения функций внутри «Я».

Простейший вариант комплекса, наделенного субъектностью – чертами «Я», состоит из двух функций. Это совпадает с « ab – функциями» Витгенштейна. Основанием и областью определения « ab – функции» является комплекс « aRb », который в предложении выступает как «живой образ действительности» (Л. Витгенштейн). Начало рассуждениям о формуле комплекса Витгенштейн положил в «Заметках по логике». *Формула комплекса – “ aRb ”*: «Конституента = это отдельный элемент, компонент = отдельный элемент или отношение»⁹⁶⁸. Следовательно, комплексный знак составлен из конституент и компонент. Имена

⁹⁶⁸ Витгенштейн Л. Заметки по логике. // Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суворцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 230. – 400 с.

представляют конститuentы и соответствуют вещам. Знак «R» в комплексе — это либо имя (конститuent), либо знак для отношений. Знак для отношений может быть конституирован, т.е. принять форму имени. В этом случае он обозначает определенную индивидуальную комбинацию. Например, определенную пропорцию в отношении длин окружности к радиусам в математике обозначают отдельным именем — «числом π ». Назвать то или иное отношение именем, значит, конституировать его. Можно сказать, что в сновидении отношения в комплексах предстают в конститuentной форме, и расширить это понятие до мифологической формы мышления. В научной форме мышления они предстают как компонент. Такое понятия как «мир» в научной форме мышления представлено фактами и отношениями, в философско-мифологической форме как «микрокосм». Полностью проанализированный мир распадается на факты. Неразложимый комплекс, элементы которого проникают друг в друга, представляет собой сложное единство. Таким неразложимым комплексом, например, является представление субъекта в новоевропейской философии — *cogito ergo sum*. В юнгианской психологии в качестве комплексов, имеющих неразложимую далее структуру, предстают архетипы. С научной точки зрения, архетипы — это элементы и отношения, с точки зрения мифологического мышления, — это «даймоны», с точки зрения юнгианской психологии, — это автономные архетипические образы, «фигуры сновидений».

Способ визуального представления данных в форме геометрических или графических фигур, позволяющий оценить соотношение двух или более представляемых величин определяется как диаграмматизация. Диаграмма - форма геометрического представления комплекса. В «Психологических типах» Юнг представил диаграммы четырех функциональных и двух установочных типов. Функциональные типы характеризуются парными функциями, которые не являются противоположностями, но по-разному функционируют. Поэтому способ развития одной не затрагивает развития другой, оставляя ее в «архаичной» стадии развития и функционирования. Функциональное развитие всего психотипа основывается на

законе максимума энтропии⁹⁶⁹. Термин энтропия введен в термодинамику Рудольфом Клаузиусом (1822 – 1888). Энтропия выступает мерой хаоса в системе. Согласно закону роста энтропии, энтропия в эволюции системы стремится к своему максимуму. Состояние с максимумом энтропии соответствует равновесному состоянию системы (буквально диссоциированному на молекулы). Состояние с минимумом энтропии соответствует системе с минимальным хаосом, она соответствует максимально структурированной системе. В функциональной модели Юнга возможно как полная диссоциация (энтропизация) психики, так и полная интеграция (индивидуация). Если энтропизированное состояние представить как броуновское хаотичное движение молекул углерода, то структурированное «нуль-энтропийное» состояние предстанет как мономолекула алмаза. Состояние с минимумом энтропии соответствует цели психического развития. Диаграмматизация Юнга основывалась на законе энтропии⁹⁷⁰, в то время как «топики» (схемы психики) Зигмунда Фрейда базировались на энергетической парадигме (свободная и связанная энергии)⁹⁷¹. Состояние с минимумом энтропии (нуль – энтропийное состояние) не может быть достигнуто в какой-то части системы, и поэтому в диаграмме Юнга чрезмерное развитие одной из функций вызовет взрывную реакцию других частей системы. Это и есть нарушенное, «больное» состояние системы, до появления симптоматики и синдроматики болезни.

В биографии самого Юнга этот «взрыв» произошел в 1913 году, когда он начинает писать параллельное академическим трудам произведение, получившее название «Красная книга» и представляющее дневник его видений. Единственным произведением из этой рукописи, увидевшим свет до 2009 года (год публикации «Красной книги»), является “Septem Sermones ad Mortuos”

⁹⁶⁹ Roeckelein, J. E. Elseviers dictionary of psychological theories. Amsterdam: Elsevier. 2006. P. 329. – 680 p.

⁹⁷⁰ Roeckelein, J. E. Elseviers dictionary of psychological theories. Amsterdam: Elsevier. 2006. P. 594. – 680 p.

⁹⁷¹ Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. Санкт-Петербург – Москва: Центр гуманитарных инициатив. 2010. С. 641. – 751 с.

(«Семь наставлений мертвым»). В “Septem Sermones ad Mortuos”, обсуждая проблему значения дифференциации функций, Юнг пишет: «Не отличая, угодим за пределы своей сущности и низвергнемся в неотличимость, а она есть иное свойство Плеромы. Мы низвергнемся в самую Плерому и перестанем быть Творением, себя обрекая растворению в Ничто. А это Смерть Творению... Оттого-то естественное устремление Творения направлено к отличимости противу изначально опасной тождественности. Имя тому устремлению *PRINZIP-IUM INDIVIDUATIONIS* (лат., принцип индивидуации – В.В.)»⁹⁷².

Сравнивая текст “Septem Sermones ad Mortuos” с «Психологическими типами», комментаторы обращают внимание как на «мистицизм» и «гностицизм» Юнга, так и на сугубо психологическое содержание этой работы. В частности, на понятие «дифференциации». Историческое развитие психики предстает как результат дифференциации функциональной структуры. В «Психологических типах» Юнг замечает: «Дифференциация – означает развитие отличий, выделение частей из целого. <...> Пока одна функция настолько еще слита с другой или несколькими другими функциями, например, мышление с чувством или чувство с ощущением, что не может выступать самостоятельно, она пребывает в *архаическом* состоянии. <...> Недифференцированное мышление не может осуществляться отдельно от других функций, т.е. к нему всегда примешивается ощущение или чувство, или интуиция, точно так же недифференцированное чувство смешивается с ощущениями и фантазиями, как, например, в сексуализации (Фрейд) чувства и мышления при неврозе»⁹⁷³; «архаизм есть плотное слияние психологических функций друг с другом в противовес дифференциации»⁹⁷⁴; «архаизм есть отождествление с объектом – мистическое соучастие»⁹⁷⁵. В философско-гностическом трактате

⁹⁷² Юнг К.Г. Красная книга. Liber novus. Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. М. 2012. С. 328 – 329. – 380 с.

⁹⁷³ Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Хорвест. 2003. С. 446 – 447. – 528 с.

⁹⁷⁴ Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Хорвест. 2003. С. 441. – 528 с.

⁹⁷⁵ Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Хорвест. 2003. С. 441. – 528 с.

“Septem Sermones ad Mortuos” ключевой является идея дифференциации – различения. Персонаж его видений из «Красной книги» Филемон говорит: «Человек отличает потому, что сущность его есть отличимость... А не будем той сущности верны, то и отличим себя недостаточно. Потому нам должно творить отличимость свойств»⁹⁷⁶. Дифференциация здесь, следовательно, – путь к сущности человека.

В «Психологических типах» Юнг говорит о мифологичности и противоречивости архаизмов. Регресс нашего восприятия происходит не в архаику, а в то, что Юнг называет «неразличимостью» или «Плеромой». Эта точка пересечения дифференцированных функций – центр круга. Регресс – путь вниз, дифференциация – путь вверх. В “Septem Sermones ad Mortuos” представлена архаически слитая форма функций в структуре психики в процессе дифференциации, в «Психологических типах» она же представлена в окончательной дифференцированной форме и становится предметом и инструментом рационального анализа.

Из хронологии творчества Юнга мы видим, что видения заканчиваются обращением Юнга к алхимии, о чем он сам пишет в эпилоге к «Красной книге»: «Я работал над этой книгой 16 лет. Мое знакомство с алхимией в 1930 году увело меня от нее. Начало конца наступило в 1928г., когда Вильгельм⁹⁷⁷ прислал мне текст «Золотого Цветка», алхимического трактата. Там содержание данной книги воплотилось в реальность, и я не мог больше продолжать над ней работать»⁹⁷⁸. Следовательно, «Красная книга» – это введение в алхимию Юнга. Путь в алхимию лежал через анализ видений и сновидений.

⁹⁷⁶ Юнг К.Г. Красная книга. Liber novus. Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. М. 2012. С. 328 – 329. – 380 с.

⁹⁷⁷ Рихард Вильгельм немецкий синолог в 1928 г. отправил Юнгу даосский алхимический трактат с просьбой написать психологический комментарий к нему. Позже работа стала известной как «Секрет Золотого Цветка». Юнг К.Г. Относительно символизма мандалы. // Юнг К.Г. О природе психе. Сборник. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2002. С. 95 – 182. – 414 с.

⁹⁷⁸ Юнг К.Г. Красная книга. Liber novus. Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. М. 2012. С. 355. - 380 с.

Типология отражает функциональную структуру видений, и она становится инструментом анализа.

Отправной точкой развития юнгианской психологии стал разрыв с Фрейдом, который спровоцировал разрыв с психоанализом. Деструкция психоаналитического подхода Фрейда и выявила собственный путь развития юнгианской психотерапии, который через семь лет оформился в типологию и функциональный анализ, изложенный в «Психологических типах» (1921). Другая линия вела от анализа сновидений к развитию метода активного воображения, к анализу видений и их персонажей. Странная работа «Семь наставлений мертвым, стала первым следствием этого опыта. Биографы отмечают, что, похоже, Юнг сам не понимал, кто автор этой работы. Он приписал ее Василиду из Александрии. Он отмечал, что ее мог бы написать Филемон – персонаж его видений из «Красной книги»⁹⁷⁹. Однако после публикации «Красной книги» (2009) особенно отдельной (третьей) ее части «Исследования», которая содержит “Septem Sermones ad Mortuos”, этот текст воспринимается в контексте видений Юнга. «Наставления» мертвым в «Красной книге» дает персонаж его видений Филемон, который, кроме того, разъясняет их Юнгу в комментариях. Метод активного воображения вел к исследованию *архетипов* индивидуального и коллективного бессознательного. Эта линия нашла свое развитие в семинарах (1925; 1929 – 1930) и в семинарах «VISIONS» – толкование видений. Наконец, третья линия соединяла анализ видений, архетипическую психологию с алхимией. Лишь в 1935 г. Юнг выступает в асконском отделении „Эраноса» с лекцией о символике сновидений и процессе индивидуации. В этой лекции Юнг сравнивает ряд снов, характеризующих этапы индивидуации, с последовательными операциями *opus alchymicum*.

⁹⁷⁹ См.: Лахман Г. Карл Юнг: между наукой и мистикой. М.: Клуб «Касталия». 2012. С. 124. – 248 с.

И в самой середине творческого пути Юнга появляется, возможно, самая значительная с точки зрения истории психологии работа Юнга «Психологические типы». Типология становится инструментом анализа. Историческое развитие психики предстает как результат дифференциации функциональной структуры и вооружает инструментом анализа – диаграммой психологических типов. Отношение структуры эзотерического комплекса к психологической диаграмме типов означает его редукцию к глубинной психологии. Типология Юнга играет роль философского камня, который преобразовал алхимию видений в психологическую теорию.

Выводы

Рассмотрение принципов показывает, что эзотерическая мысль направлена на синтез религиозных, философских и научных положений через поиск аналогии, то есть она в аристотелевском смысле осуществляет поиск парадигмы, в которой религия, метафизика и наука связаны принципом аналогии. Религиозный и философский постулат о том, что Вселенная разумна, в сочетании с анализом колебательного движения демонстрирует попытку создания нового двухуровневого первообраза эзотерических учений.

Эзотерические и герметические учения занимают место в средневековой системе знания как знания о природе, основанные на Откровении. Эзотерические учения уже в Средние века принимают форму комплекса дисциплин. Эзотерическое знание этически дуально в зависимости от природы Откровения (божественное или демоническое). В целом его классификация опирается на источники знания - Откровение, разум, воображение, эмпирический опыт и эксперимент. В целом оно включает сверхъестественные знания о сверхъестественном, сверхъестественные знания о естественном, естественные знания о естественном и естественные знания о сверхъестественном. На основе каждой из форм были развиты соответствующие практики: молитва, эзотерические искусства (астрология, алхимия, нумерология), естественные науки (астрономия, медицина, химия), а также естественная теология и философия на основе

принципа аналогии.

В XX веке развитие получили тенденции психологизации эзотерических учений. Концепциями психологии, в рамках которых осуществлялся этот процесс, были психоанализ и глубинная психология. В глубинной психологии были переосмыслены все уровни эзотерической и герметической парадигмы, а источники эзотерических учений дополнены исследованиями клинической практики видений. Последнее было установлено только в XXI веке после публикации работ «неизвестного» Юнга и исследований архивных материалов.

Глава VII. ЛЕГИТИМАЦИЯ И САМОЛЕГИТИМАЦИЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

§1. Герменевтика фрагмента «VISIONS» К. Юнга

Предметом параграфа является анализ фрагмента текста семинаров «Visions»⁹⁸⁰, проведенных К.Г. Юнгом (1875 – 1961) в 1930 – 1934 гг., записанных слушателями, то есть данный текст относится к работам, созданным в среде и при участии юнгианцев. Материалы семинаров представляют связующее звено между академическим творчеством Юнга и его собственными экспериментами по развитию активного воображения, изложенными в «Красной книге». При жизни Юнга эти материалы не публиковались и обращались только в частных кругах, а если и продавались, то только определенным людям⁹⁸¹. Участниками семинара были изданы материалы «Visions»⁹⁸² и, как показала работа в юнгианских архивах Илоны Мелкер, в далеко неполном объеме. На сегодняшний день издания полной публикации материалов не существует (на русском языке издан сокращенный перевод текста семинара – «Visions»⁹⁸³), хотя появились частичные материалы неопубликованного архива семинара⁹⁸⁴, предприняты попытки анализа аналогичной серии видений Ли Сандры Дэннис⁹⁸⁵. Аналогичные серии видений обнаружались в частном архиве картин Катерины Санфорд (Katherine M. Sanford), которые создавались в течении тридцати лет первоначально вне клинических опытов активного воображения. Так или иначе ни одну из параллельных серий видений нельзя

⁹⁸⁰ Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. – 316 с. Т. 2. – 365 с.

⁹⁸¹ Ханна Б. Встречи с душой. М.: Клуб Касталия. 2015. С. 158. – 324 с.

⁹⁸² Jung C. G. Douglas C. Visions: Notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997. Vol. 1. – 655p. Vol. 2 – 1379p.

⁹⁸³ Юнг К.Г. VISIONS (Семинары). М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. – 316 с. Т. 2. – 365 с.

⁹⁸⁴ Melker, I. Revisiting the Visions of Christiana Morgan. What was left out of Jung's 'Visions Seminars'. ARAS. (n.d.). – 54p. Retrieved from <https://aras.org/newsletters/aras-connections-image-and-archetype-2016-issue-4>.

⁹⁸⁵ Dennis S. L. Embrace of the daimon: Healing through the subtle energy body: Jungian psychology & the dark feminine. Petaluma, CA.: LC Enterprises. 2013. – 223 p.

признать не зависимой от юнгианского анализа. Все авторы так или иначе испытывали сильное влияние если не самого Юнга, то его текстов и его учеников. Все параллельные серии видений сосредоточены на оброзе Уробороса, но герметические мотивы, сходные с видением «Поймандра», проступают лишь в видениях Катерины Санфорд. На первой картине центральная архетипическая фигура «изображает потенциальную целостность с темными и светлыми элементами, содержащимися в образах, возникающих из головы бессознательной архетипической фигуры Матери. Ни ведьма, ни воспитательница, она заключает в себе противоположности, держа в одной руке хтонического змея, аморальный дух природы, а в другой христианский крест. <...> Эта центральная фигура есть образ изначальной женственности. Она несет в себе атрибуты космической природы. <...> Она добавляет тьму к свету, символизирует иерогамию противоположностей и примиряет природу с духом (июнь 1959)»⁹⁸⁶.

Появляющиеся в сновидениях и видениях образы определяются Юнгом как «автономные фигуры». В сюжетах происходят встречи и диалоги. Если в них одной стороной выступает человек, узнающий и идентифицирующий себя с Я-фигурой сновидения, то другой стороной выступают «автономные фигуры», которые определяются как «разумные другие». Сам реальный человек представляет целостность внешнего и внутреннего, экзотерического и эзотерического человека, только последний здесь выступает как «разумный другой». Этот «разумный другой» может быть проанализирован и с точки зрения функциональной типологии.

В первой лекции семинаров «Visions» Юнг говорит, что предметом семинаров является отслеживание и развитие «трансцендентной функции» из сновидений и образов, наблюдаемых в сновидениях и созданных в процессе активного воображения его пациентки. Ее видения стали материалом

⁹⁸⁶ *Sanford K. M.* The Serpent and the Cross. Healing the Split through Active Imagination. Canada. Surrey: Coral Publishing. 2006. P. 4. – 132p.

толкований на терапевтических сеансах с Юнгом и семинарах со слушателями. В сновидениях и видениях в персонифицированном виде проявляются психические комплексы: «Во время активного воображения Эго, будучи полностью бодрствующим и функциональным, переживает бессознательные содержания (или порождения), которые могут принимать форму образа, голоса, чувства, или даже физических ощущений»⁹⁸⁷.

Как замечено выше, содержанием семинаров является попытка толкования содержаний пассивного и активного воображения одной из пациенток Юнга, проходившей курс психотерапии. Содержанием пассивного воображения являются ее сновидения, содержанием активного воображения – ее видения, сопровождавшие сеансы психотерапии. Структура текстов семинара включает, изложение содержания сновидений и видений, анализ их Юнгом, вопросы и комментарии участников. Имя пациентки по соображениям врачебной этики участникам семинаров не разглашалось, но, тем не менее, оно стало известно, стала известна и ее биография. В семинарах Юнг создал психологический портрет исторической женщины Кристианы Драммонд Морган. Портрет пациентки, созданный Юнгом, и реальная женщина с биографическими данными в ряде деталей не совпадают. Предметом анализа Юнга и участников семинара является как реальная личность, так и ее психологический портрет, который дополнен отсутствующими в реальности чертами биографии. Сновидения и видения толкуются с опорой на смоделированный образ личности. Вопрос о том, насколько подобный подход повлиял или исказил анализ конкретного случая, в данной работе не рассматривается. Следует только отметить, что в психологическом портрете Юнга усилена интеллектуальная составляющая биографии пациентки. Следствием этого стало определение ее мышления

⁹⁸⁷ Рафф Дж. Мистерии воображения: алхимия и психология Юнга. М. Клуб Касталия. 2013. С. 41. – 284 с.

в качестве ведущей (главной, акцепторной) функции в структуре ее психики, а чувства в качестве вытесненной или подавленной функции.

В целом функциональная модель структуры психики пациентки может быть представлена следующей идеограммой:

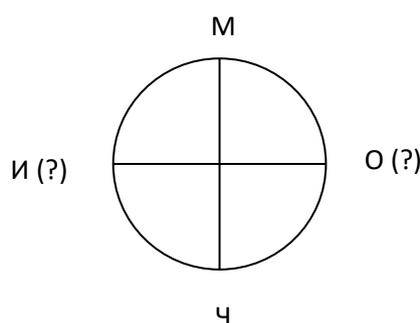


Рис. 13. «Пациентка». О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч – чувство. Распределение горизонтальной оси функций предположительно.

С точки зрения герменевтики, описание видений относится к текстам, содержащим прямой и таинственный смыслы. Прямой смысл представляет рассказ о содержании видения. Таинственный смысл относится к реальности, о которой в видении говорится косвенно: «Например, человек не видит отцовский комплекс как таковой, но наблюдает его в форме мужчины, облаченного в костюм, который подобен его боссу – так и в активном воображении внутреннее содержание не воспринимается непосредственно, но в виде персонафицированного образа»⁹⁸⁸. В видениях и сновидениях повествуется о вещах и событиях, невозможных физически или исторически, о событиях нереальных. В первом случае речь идет о событиях невозможных с точки зрения естественных наук. Следовательно, предложения, которые их утверждают, являются с

⁹⁸⁸ Рафф Дж. Мистерии воображения: алхимия и психология Юнга. М. Клуб Касталия. 2013. С. 48. – 284 с.

научной точки зрения бессмысленными. Таковыми являются сны и видения о философском камне. Во втором случае речь идет о событиях, невозможных не в принципе, но невозможных в данном месте и в данное время. Речь идет в этом случае о событиях не бессмысленных, а ложных. Прямой смысл видения, по мнению Юнга, должен быть всегда ложен. Интерпретация таинственного смысла должна ложный текст представить истинным. В этом случае предметы, относящиеся к прямому содержанию видения, становятся именами для других предметов, которые явным образом в видении не фигурируют. Но в обоих случаях прямой смысл соотносится с событиями, лежащими за пределами объективного мира. Структура видений включает еще один скрытый ряд описаний предметов и событий, а именно: предметов и событий логически невозможных, которые относятся как к самой границе существующего и несуществующего, так и к границе смысла и бессмысленного. Если образ может быть осмыслен, то образ логичен, при этом образ изображает существующее положение вещей или несуществующее – только воображаемое. Видения изображают воображаемое положение вещей, которое, тем не менее, логично. Положение вещей, которое дано через видения и сновидения, является странным. Оно сильно отличается от того положения вещей, которое воспринимается как реальное. Но степень различия может быть разная. Создавать логический образ сновидений и видений означает мыслить этот субъективный воображаемый мир. Создавать логический образ реальности – значит мыслить объективный мир.

В серии семинаров 1925 года Юнг ввел различие между объективной и субъективной интерпретацией сновидений: «Когда я говорю, что сон верно истолкован на субъективном уровне, я имею в виду, что образ в сновидении преимущественно или исключительно относится к самому субъекту; в интерпретации на объективном уровне образ относится к объекту, другому

человеку»⁹⁸⁹. Если снится некто X, который впоследствии трактуется как существующий Y, то это объективная интерпретация фигуры сна. Во сне мы создали образ реальности. В этом случае объективная реальность представляет таинственный смысл сновидения.

Если снится существующий Y, который обозначает фигуру сновидения X, то это субъективная интерпретация сновидения. X в этом случае параллельная сну субъективная реальность мифов воображения. Иными словами, сновидцу снится часть его собственного Я, которая во сне спроецирована на существующего человека Y. Если сновидец не может отличить персону сна (фигуру сновидения X) от реального человека Y, то часть своего Я он переносит в объективный мир, тем самым отделяет ее от себя, проецирует на другого.

Фигура сновидения X обладает автономией по отношению к сознательному Я субъекта, но не по отношению к психическому Я субъекта. Она может представлять личное или, согласно Юнгу, коллективное бессознательное. Но как бы не относиться к коллективному бессознательному фигура сновидения есть результат работы функций. Так же как личность человека, его персона представляет совокупность сыгранных им социальных ролей, каждая из которых, в свою очередь, есть результат выполнения им социальных функций, так и фигура сновидения или видения представляет личность, которая в видении или сновидении выполняет функции и играет роли. Если, например, снится человек, играющий прекрасную музыку, то бессознательное наделило фигуру сновидения ролью музыканта, а сознательное Я выполнило роль слушателя. Сновидение интегрировало сознательную и бессознательную части психики, собрав две фигуры в одном месте. Если музыку исполняет известный музыкант, то сознание наделило его персоной. В случае с пациенткой Юнга сознание как часть психической структуры

⁹⁸⁹ Юнг К.Г. Аналитическая психология. Семинары. 1925 год. М.: Клуб Касталия. 2013. С. 46. – 200 с.

ангажирует мышление, которое выступает слушателем, а бессознательное – чувственность, эмоции, которые выступают музыкантом.

Мы затронем только сновидения и видения пациентки из первой части лекций, прочитанных Юнгом в период с 12 ноября по 9 декабря 1930г.⁹⁹⁰ В сновидении, предшествующем видениям, женщине снится, что она пытается играть на музыкальном инструменте, при этом у нее плохо получается. В своем сне она выходит на террасу, где видит богатого еврея, который берет в руки музыкальный инструмент и начинает играть прекрасную музыку⁹⁹¹. Богатый еврей фигура бессознательного. Бессознательное наделило его функцией чувств и способностью играть на музыкальном инструменте музыку, выражающую чувства пациентки. Во сне пациентка слышала свои собственные переживания, которые воплотились в музыкальную форму. Сознательное Я, которому принадлежит функция мышления, этого делать не может. Бессознательному Я доступна подавленная чувственная функция женщины. В целом же весь эпизод относится к возможному, хотя и очень необычному положению вещей. Он указывает, что чувства женщины оказываются в суггестивной области, в области, где она поддается наибольшему влиянию. В серии видений, следующих за сновидениями, фигура бессознательного предстает в образе индейца. Можно выделить несколько ключевых эпизодов, приключений, пережитых в видениях.

Первый эпизод относится к видению, в котором женщину стремительно атакует баран. Баран натывается на копье индейца, которое разносит ему голову. После стычки с бараном индеец ложится отдыхать рядом с копьем. В

⁹⁹⁰ Jung C. G. Douglas C. Visions: Notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997. Vol. 1. P.96 – 147. – 655p.; Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1.С. 49 – 92. – 316 с.

⁹⁹¹ Jung C. G. Douglas C. Visions: Notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997. Vol. 1. P.9, – 655p.; Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1.С. 10 – 11. – 316 с.

комментарии к видению Юнг говорит, что баран представляет творческий порыв самой женщины, который разрушен индейцем.

Следует учесть, что в первом эпизоде индеец – охотник и воин. Он примитивен, хладнокровен, опытен. Ролевая функция охотника предполагает в качестве ведущей функцию ощущений (сенсорику). Хладнокровие говорит о том, что функция эмоций контролируется мышлением и волей. Мышление – программная вспомогательная функция. Подавленной, суггестивной функцией оказывается интуиция.

В современной психологии типов это сочетание является базой для формирования «сенсорно-волевого типа» личности, для которого характерна «волевая сенсорика». Этот тип основывает свои действия на *силе восприятия* реальности, и он относится к иррациональным типам. Сенсорика – главный, акцепторный канал восприятия реальности. Сенсорный тип, равно как и интуитивный являются, согласно Юнгу, иррациональными, поскольку руководствуются не рациональным основанием, а восприятием, которому придают абсолютное значение. Второй канал отношения с действительностью определяет *стратегию* действия. По Юнгу, эту роль берет на себя вторая, дополняющая функция. Если основная функция иррациональна, то дополняющая рациональна. Но у охотника это не может быть чувство (в современном прочтении «этическая» функция), но только мышление. Этот момент порождает упорное следование намеченной стратегии, плану реальности.

Функция третьего канала альтернативна второй функции и, следовательно, это область желаний и эмоций – функция чувства. Это та функция, которая должна быть поставлена под контроль воли или внешней защиты у охотника. В этнографических описаниях инициации охотников и воинов, принятых у современных примитивных народов, инициационные испытания направлены на взятие под контроль страха и боли. Четвертый канал занимает функция, альтернативная первому. В данном случае это интуиция. Это область

наибольшей суггестии, область, где индивид поддается влиянию, нуждается в помощи и принимает ее.

В целом функциональная модель структуры психики фигуры охотника может быть представлена следующей идеограммой:

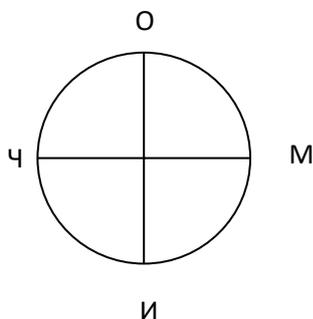


Рис. 14. «Охотник». О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч – чувство.

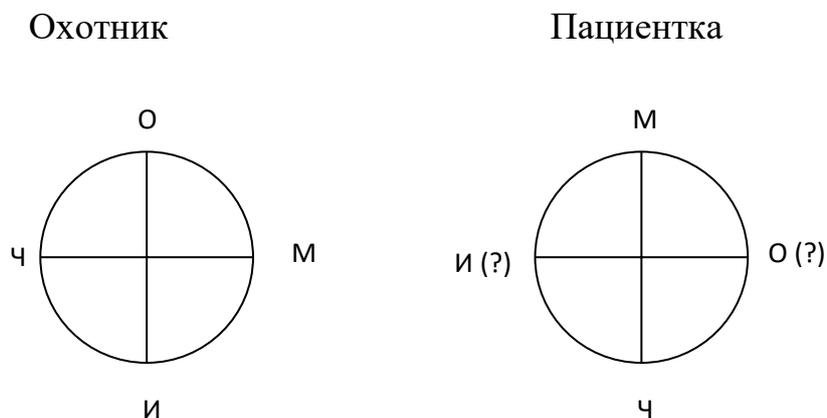


Рис. 15. «Охотник» и «пациентка». Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч – чувство.

Во втором эпизоде видений баран исчезает, вместо него появляется черная лошадь, на которую прыгает индеец, и лошадь мчит его к черному озеру, окруженному черными горами, за которыми садится солнце. Наступают сумерки. Лошадь ложится на берегу озера и умирает. Появляется китаец.

В комментарии Юнг отмечает, что черная лошадь означает хтоническую элементарную силу, напрямую происходящую от силы барана. Черные горы – это черная земля, черный пруд – это глубокая дыра в земле, лоно земли. Черная лошадь – это сила, ведущая индейца ко входу в подземный мир, к пруду, рядом с которым появляется китаец.

Можно добавить, что появление лошади вызывает мгновенную автоматическую реакцию, и индеец, вскакивая на нее, подчиняется импульсу и далее не управляет лошадью, а следует ее движению, лошадь мчит его к черному озеру. Индеец действует бессознательно, инстинктивно и интуитивно.

В третьем эпизоде на берегу пруда появляется китаец, который склоняется до земли три раза. Юнг замечает, что это интуитивное движение. Разум китаец подчинен интуиции. Китаец прикован к земле. Юнг ссылается на то, что китайская раса очень близка земле.

Следует сказать, что отношение индейца и китаец предполагает функциональную перестройку персонажа. Если индеец – охотник, ищущий на земле следы, то китаец в видении – землепоклонник, он трижды склоняется к земле. Если ведущей функцией охотника является ощущение, то ведущей функцией китаец является интуиция.

В четвертом эпизоде индеец и китаец бродят по берегу вокруг озера. Становится понятно, что в этом фрагменте показана не трансформация, а разделение одного персонажа, подобно делению биологической клетки. Однако психологическое разделение отлично от деления клетки. Речь может идти о разделении функций в этом индейско-китайском симбиозе. Они действуют первоначально вместе друг с другом. Китаец – интуитивен и разумен, индеец остался с ощущениями и эмоциями, но чувства он уже разумно не контролирует. Этот момент будет ясен из дальнейшего.

В пятом эпизоде на голову индейца падает белая птица. Он схватил ее швырнул под ноги и начал топтать. Все потемнело, и наступила ночь. Появляется лик Бога, который говорит: «Теперь тебе предстоит скитаться, пока не найдешь убитую белую птицу».

Юнг замечает, что вместе с убийством птицы окончательно уходит свет. То есть дела обстоят так, что птица – источник света. Белая птица – Святой Дух. Появление лика Бога означает, что индеец совершил грех против Святого Духа, он проклят и обречен на скитания подобно Вечному жиду Агасферу.

Если в первом эпизоде мы видели воина и охотника, контролирующего свои эмоции, то здесь вступила в силу ведущая функция ощущений, которая не контролируется более мышлением, его импульсивная жестокость граничит с припадком безумия.

В шестом эпизоде с черной воды озера поднялся лебедь, а за ним рука. Лебедь и индеец смотрят друг на друга. Лебедь сказал: «Вот, я пришел к тебе». Китаец толкает индейца в воду, и «темная вода сомкнулась над ним».

В седьмом эпизоде пруд вытянулся и сузился. На одном берегу стоял китаец, на другом – журавль. В восьмом эпизоде через долгое время появляется индеец на другом берегу озера рядом с журавлем. С него стекает черная вода. Он обхватывает руками голову. Журавль обращается к нему со словами: «Утри слезы». В комментарии на эту фразу Юнг замечает, что «ничего не говорилось о том, чтобы он плакал; словно журавль принял черную воду за слезы»⁹⁹².

Вот в этом можно не согласиться с Юнгом. Именно в толковании этого фрагмента скрыта загадка, скрыта тайна черного озера. Относительно образа черного озера Юнг, очевидно, испытывает трудности. Он говорит о депрессии, о беспросветности, меланхолии и проч. Юнг говорит о черной воде как о психологической метафоре, как о переживаниях индейца. Он не замечает, что журавль не говорит: «Вытри *свои* слезы». Он говорит «вытри слезы» – это и есть «вода черного озера». Терапевтическая функция слез давно известна, слезы помогают справиться с горем. Черное озеро – это озеро слез. В озере растворено горе. Сама идея о том, что вода «впитывает» эмоции очень древняя и отражена в многочисленных малых фольклорных жанрах, а сны, как замечал поздний Фрейд, архаичны⁹⁹³.

⁹⁹² Jung C. G. Douglas C. Visions: Notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997. Vol. 1. P.117 – 118. – 655p.; Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. С. 69 – 70. – 316 с.

⁹⁹³ Freud, S. Some Additional Notes on Dream-Interpretation as a Whole. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923-1925): The Ego and the Id and

Особенное значение в качестве хранителя той или иной информации отдавалось стоячей воде, например, пословица: «в тихом омуте...». Действительно, пройдя сквозь озеро слез, индеец впал в депрессию. Но при этом его функция чувств, которая ранее не проявлялась, теперь проявилась. Это как бы обратная инициация из воина в ребенка, который может не сдерживать эмоций. Структура функций обрела динамику. Новая конфигурация должна выглядеть так:

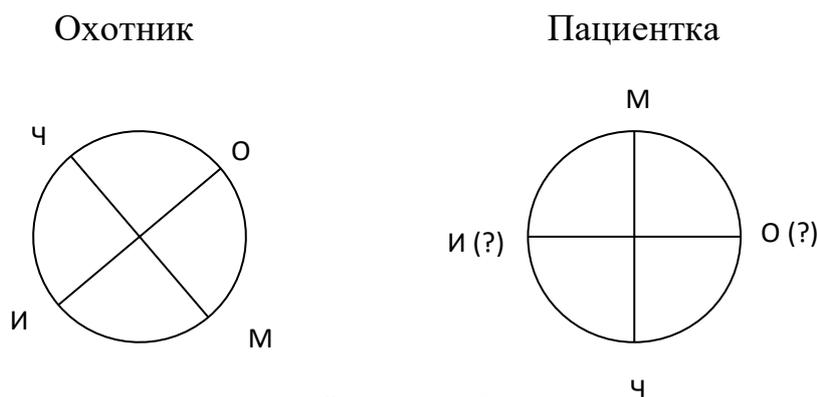


Рис. 16. «Охотник» и «пациентка». Структура функций охотника пришла в движение. Чувственная составляющая конфигурации вошла в сферу сознания. Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч – чувство.

В следующем девятом фрагменте видений к индейцу подошел верблюд, индеец взнуздal его и ускакал в пустыню, вскоре прибыв к вигваму, где он лег спать. На заре он увидел на небе три пылающих креста. Юнг замечает, что индеец прибыл домой, в естественную среду обитания. Путешествие домой существенно отличается от путешествия на черной лошади. Индеец либо управляет верблюдом, либо знает, куда он держит путь. Он не подчиняется порыву, как в случае лошади, а готовится к путешествию. Это сцена подтверждает динамику конфигурации функций. Х.Банцхав, комментируя понимание функции интуиции Юнгом, замечает, что под интуицией Юнг понимает не момент внезапного озарения, а «чуткость и понимание,

позволяющее человеку глубоко внутри переживать и проследить те возможности, которые заложены в том или ином предмете»⁹⁹⁴. Другими словами, интуиция – это способность выбрать из многих возможностей одну. В случае лошади индеец ничего не выбирал, а подчинился инстинкту. Видение крестов на небе, в этом следует согласиться с Юнгом, вводит христианский символизм в сновидения, предлагая путь сострадания.

Все рассмотренные фрагменты обладали одной особенностью. В них не участвовала сама сновидица, она лишь наблюдала за тем, что происходит. Но в определенный момент видений она выходит на сцену разыгрываемой драмы. Она сохраняла свою роль наблюдателя, ее ведущая функция оставалась стационарной.

В десятом фрагменте видений индеец и бык пересекли быстрый горный поток по высокому мосту и углубились в лес. Они забираются в него глубже и глубже. Индеец остановился, чтобы выпить воду из ручья. «Индеец поднял покрывало с моего лица, и мы смотрели друг на друга. Он дал мне выпить воду из источника»⁹⁹⁵.

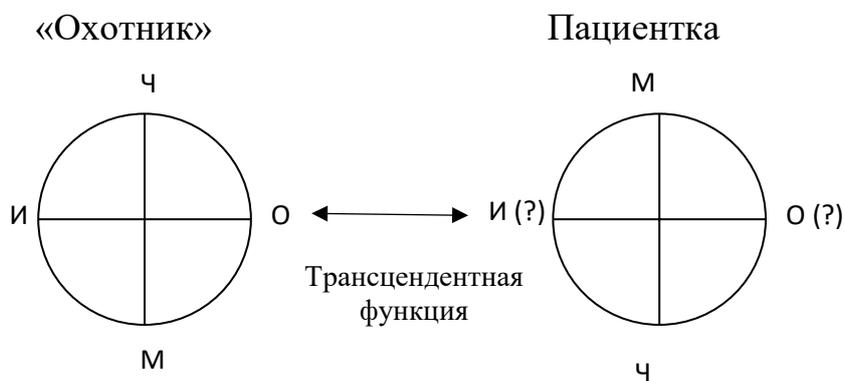


Рис. 17. «Охотник» и «пациентка». Структура функций охотника пришла в движение. Чувственная составляющая конфигурации вошла в сферу сознания и достигла уровня ведущей функции. Образовалась горизонтальная ось симметрии двух структур, и они находятся в зеркальном отражении друг друга. Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч – чувство.

⁹⁹⁴ Банцхав Х. Тайны характера. Человек в зеркале четырех стихий, астрологии и Таро. СПб: Весь. 2006. С. 254. – 272 с.

⁹⁹⁵ Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1.С. 69 – 70. – 316 с.

В комментарии Юнг замечает, что положение под покрывалом означает «невидимость». Она не видит, и сама невидима. Совместное питье воды изменило ситуацию. Вода в данном случае выполнила роль «психологического зеркала». Индеец увидел отраженную в воде свою собственную психическую структуру и, соответственно, скрытый за ней персонаж. «Они смотрели друг на друга» будучи психическим отражением друг друга. Психические структуры пришли в состояние дополнительности и способности компенсаторно действовать совместно. Пациентка обретает возможность работы с психическими комплексами, репрезентированными фигурами видений. Дальнейшее путешествие с индейцем должно преобразовать ее функциональную структуру. Этот анализ позволяет уточнить психологический тип пациентки. Для этого надо добавить вертикальную ось симметрии, что предполагает следующее распределение функций:

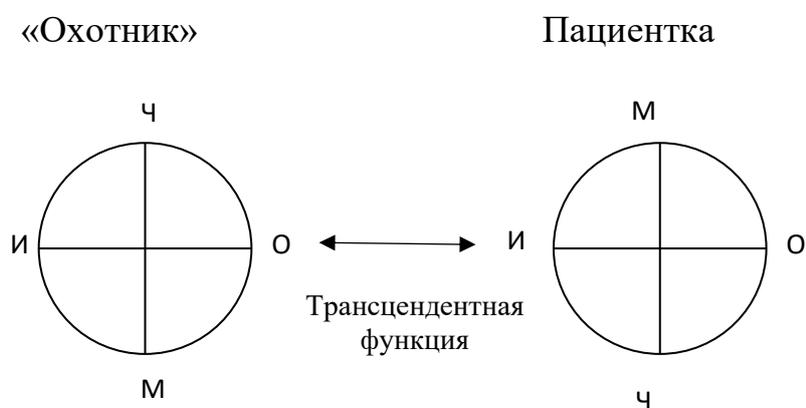


Рис. 18. «Охотник» и «пациентка». Структура функций охотника пришла в движение. Чувственная составляющая конфигурации вошла в сферу сознания и достигла уровня ведущей функции. Добавлена горизонтальная ось симметрии двух структур, и структуры находятся в зеркальном отражении друг друга. Сопоставление психотипов. О – ощущение (сенсор), М – мышление, И – интуиция, Ч – чувство.

Функцию, которая интегрирует две структуры или, по крайней мере, связывает их и определяет взаимодействие, Юнг назвал «трансцендентной функцией». В результате анализа видений пациентки можно сделать вывод, что скрытым за образным и событийными рядами является содержание работы

функций. В бессознательных комплексах они дифференцированы иначе, чем в психическом мире субъекта. Функции определяют способы взаимодействия человека с миром и соответственно его социальные роли. Фигуры видений и сновидений обладают автономией и предстают как персонажи, возможности которых субъект освоить сознательно не может. Он может только интегрироваться с ними и учиться у них. Персонажи видений мерцают, появляются и исчезают, а это признак того, что психическая структура расколота. Согласно Юнгу, за этим расколом скрывается конфликт между рациональным мышлением и первобытной природой. Образ «озера слез» можно отнести к культурному коллективному слою психики. Этот образ встречается в литературных произведениях неоднократно, в частности в «Божественной комедии» Данте Алигьери⁹⁹⁶. Озеро образуют три реки античной преисподней Ахерон (река скорби), Стикс (река ненависти) и Флегетон (река жгучая), которые у Данте стекают в преисподнюю, чтобы образовать «озеро Коцит» – озеро слез. Это слезы скорби, отчаяния, стыда.

Осталось сопоставить психологический портрет типа, сделанный Юнгом, с реальным человеком – субъектом серии видений. Фрагменты личной истории миссис Кристианы Драммонд Морган известны лишь из небольшого Постскриптума Генри А. Мюррея к опубликованному содержанию семинаров «Видений»⁹⁹⁷. Пожалуй, итог психологического портрета реального человека, который можно составить из «Постскриптума» Мюррея, сводится к двум словам подзаголовка – «поразительная женщина». Мы узнаем из фактов биографии немного о ее детстве и о том, что она не имела высшего образования и не была столь интеллектуально развита, как приписывал предмету семинаров Юнг. Здесь нет противоречия, поскольку отсутствие образования не отменяет

⁹⁹⁶ Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. М.: Художественная литература. 1967. С. 135. – 686 с.

⁹⁹⁷ Мюррей Г.А. Постскриптум. Обрывки информации о поразительной женщине, в психике которой зародились описанные видения. // Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 2. С. 352 – 359. – 365 с.

того факта, что человек может осваивать окружающую реальность преимущественно через интеллектуальную функцию. О ее живом интересе к науке свидетельствуют как небольшие фрагментарные отрывки из детства (чрезвычайная любознательность), так и то, что впоследствии она стала работать в Гарвардской Психологической клинике и стала соавтором коллективного научного труда.

Отношения с Юнгом развивались крайне неровно. До семинаров Юнг выражал восхищение и более чем восторг своей пациенткой, по окончании (точнее, после прерывания семинаров) выказывал крайнюю раздражительность. Семинары закончились крайне уничижительным в отношении своей пациентки монологом Юнга. Анализируя последнее видение, в котором пациентка увидела «белых змей», Юнг переходит от анализа содержания видения к сновидению пациентки, в которой ей снилась, так называемая «дубликация жизни», некие другие формы жизни – «ненормальная жизнь мертвых вещей»: «Но вместо того, чтобы спроецировать эту дубликацию жизни на объекты, во сне она сделала это со своим телом. Ей приснилось, что из области шеи вышла белая масса, словно некий туман, и постепенно превратилось в лицо, которое было словно вырезано в этой туманной массе. <...> Это своего рода психологическая экстериоризация змеи, то есть жизни, присущей телу, которая появляется, когда что-то не так, например, когда из окружающей среды ушло слишком много либидо»⁹⁹⁸. Согласно комментарию Юнга, подобные представления один из первых симптомов шизофрении, они показывают, что энергия либидо покинула самого человека, и он проецирует свои представления на окружающих, которых воспринимает как «мертвую жизнь». Иными словами, связь Кристианы Драммонд с реальной жизнью ослабевала, она становилась все более тревожной и пугающей.

⁹⁹⁸ Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 2. С. 350. – 365 с.

Генри Мюррей в своем «Постскриптуме», отвечая на вопрос о шизофрении женщины, говорит о том, что лишь иногда ее посещали странные и опасные фантазии. Д-р Мюррей сообщает, что миссис Морган пережила соматическое расстройство в связи с событиями в Перл-Харборе, связанное с отвращением ее к войне. Ее реакция на войну сопровождалась «головокружительным скачком давления за 200» и «кровоизлиянием в сетчатку». Эта реакция напоминает нам о «Черном озере» слез, как будто женщина оказалась на самом его дне вместе с «индейцем», вместе со своей душой (индеец интерпретируется Юнгом как “анимус” – душа). Оценивая результаты сеансов скептически, Юнг говорил, что видения были всего лишь прозрениями, по-настоящему не ассоциированные с Эго-сознанием и что она была слишком молода, чтобы их вынести. Реальность, по-видимому, опровергает этот вердикт великого аналитика. Мы видим перед собой целостного человека, оставившего глубокий след в памяти коллег. Наиболее точно этот момент передан Робертом Уайтом, одним из коллег Кристианы Морган и Генри Мюррея: «Она сама была естественной, спонтанно бездонной величиной, увенчавшей все предприятие»⁹⁹⁹. Частичная публикация содержания семинаров осуществлялась с 1960 по 1969 гг. и, как сообщает нам издатель в предисловии к публикации материалов отдельной книгой, она стала возможной, прежде всего, «благодаря обширной поддержке друзей Кристианы Морган».

В видениях произошло реальное изменение функциональной структуры психического мира субъекта. Еще Д.М. Угринович, рассматривая иллюзорно – компенсаторную функцию религии, замечал, что компенсация реальна, в то время как средство компенсации – иллюзия¹⁰⁰⁰. Психотерапевтический опыт исцеления душевного переживания через перенос значений с реальности на

⁹⁹⁹ Мюррей Г.А. Постскрипtum. Обрывки информации о поразительной женщине, в психике которой зародились описанные видения. // Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 2. С. 352 – 359. С. 358. – 365 с.

¹⁰⁰⁰ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль.1985. – 270 с.

содержание видений, обсуждаемых на семинаре Юнга, следует признать неудачным. Применение психологической модели алхимии не привело ни к развитию, ни к исцелению.

Относительно научности методологии аналитической психологии следует принять разграничение, утвердившееся в современной науке. Концептуальные построения аналитической психологии разделяются на теоретические и гипотетические. Первые удовлетворяют критериям научной теории и могут быть подтверждены экспериментально, вторые основываются на клинической практике и ее интерпретации, в которой Юнг использует как метод ассоциаций, так и разработанный им метод амплификаций, что порождает гетероархичные структуры дискурса. Последний включает обилие исторических и мифологических источников, но не поддается экспериментальному исследованию¹⁰⁰¹. Границей является метод диаграмматизации, который представляет типологическую и функциональную структуру психики индивида в дифференциальной форме. Если принять последнее, то следует отдавать себе отчет (не ставя под сомнение наличие успехов в клинической терапии глубинной психологии) в том, что метод диаграмматизации недостаточен для вывода о научности метода. Для этого необходима дальнейшая сциентизация глубинной психологии, в которой диаграммы должны обрести форму настоящих функций. Представление комплекса aRb должно принять форму $f(x, y)$, где функция будет представлять алгебраическую или вычислительную форму диаграммы.

§2. Геометрическая модель и логический анализ топологии эзотерического дискурса

Способ визуального представления данных в форме геометрических или графических фигур, позволяющий оценить соотношение двух или более

¹⁰⁰¹ Roেকেlein, J. E. Elseviers dictionary of psychological theories. Amsterdam: Elsevier. 2006. P. 330. – 680 p.

представляемых величин, определяется как *диаграмматизация*, а само визуальное представление определяется как диаграмма. «В XVII веке в математике произошел настоящий прорыв: французы Пьер де Ферма и Рене Декарт независимо друг от друга придумали отличный способ визуализации алгебраических уравнений (равно как и алгебраическую запись геометрических объектов)»¹⁰⁰². Функция описывает местоположение точки с помощью ее проекций в пространстве координат. Визуализация наблюдений за точкой представляет график, а отношение проекций – уравнение.

Если один из нарративов представлен историей, а второй – содержанием видения, то точка их пересечения (точка отождествления) содержит как элемент первого, так и элемент второго, но лишь один из них может быть признан реальным и фактическим, второй же является воображаемым и возможным. Действительность жизненного опыта, представленного легендой, в анализе распадается на реальное и воображаемое. Следовательно, комплекс представлен в форме уравнения:

$R = a + ib$, где i – показатель мнимой компоненты, что соответствует принятой в математике форме представления комплексного числа, но здесь i представляет аббревиатуру от «*illysion*». В более общей форме, включающей переменные: $R = x + iy$.

Если « a » и « b » рассматривать как координаты точки на комплексной плоскости, то уравнение примет векторную форму: $\vec{R} = \vec{a} + i\vec{b}$, где диакритический символ «стрелочка» – показатель вектора. В общей форме переменных: $\vec{R} = \vec{x} + i\vec{y}$.

Существует множество интерпретаций юнгианского психологического наследия в современных школах глубинной психологии¹⁰⁰³. Следует отметить

¹⁰⁰² Бенджамин А. Магия математики: Как найти x и зачем это нужно. М.: Альпина Паблишер. 2020. С. 53. – 342 с.

¹⁰⁰³ Samuels A. Jung and the Post-Jungians. London and New York: Taylor and Francis. 2014. – 241p.

работу Вольфганга Гигериха, который для истолкования творческого наследия Юнга использовал диалектический метод Гегеля¹⁰⁰⁴. Если формализовать последовательность развития предмета в соответствии с диалектикой гегелевского типа, то результатом будет последовательность:

Я – (*i*-Я) – не-Я – (*i*-не-Я) – Я (↑), где наличие символа «*i*» обозначает появление момента отрицания, а символ «(↑)» указывает на переход предмета на новый уровень. Важным представляется выделенный Гегелем момент отрицания. Теория комплексной переменной, примененная к теории комплекса, акцентирует представление о комплексном пространстве. Мнимая величина представляет характеристику пространства, в котором существует предмет, а не характеристику самого предмета. Векторная геометрическая модель движения предмета в комплексном пространстве была разработана французским математиком Леонардом Эйлером (1707 - 1783). Комплексное пространство включает как мнимое, так и действительное измерение, соответственно мнимую и действительную координаты предмета.

$$\vec{R} = \vec{x} + i\vec{y}$$

Если вектора *x* и *y* рассматривать как координаты точки в комплексном пространстве, то можно говорить о четырех топологически различных областях этого пространства.

В этом случае комплексное пространство можно геометрически изобразить единичным кругом в комплексной области, окружность которого пересекает мнимую и действительную оси координат в точках с координатами (*x*; *y*): +1, 0; -1, 0, 0, -1; 0, +1. Цифровая последовательность 1 – 2 – 3 – 4 топологически различных областей или секторов круга задается последовательным движением точки по окружности, против хода часовой стрелки: (I) – область, где обе координаты имеют положительное значение; (II) противоположная

¹⁰⁰⁴ Гигерих В. Логическая жизнь души. На пути к точному понятию психологии. М.: Клуб Касталия. 2018. – 316 с.

область, где обе координаты имеют отрицательное значение; две взаимно противоположные области. Противоположные сектора областей, в которых одна координата имеет положительное значение, а вторая – отрицательное – II и IV. Эти области интерпретируются как области разных отношений компонентов иллюзии и реальности (см. рис. 19). Очевидно, что диаграмма в комплексной области хорошо согласуется с представленной выше формулой П.Г. Носачева, а ее детализация в отношении методологии Джеффри Крайпла, представляет детализацию расположения результирующего вектора. Она также согласуется с конкретизацией и сегментацией диаграммы Фридриха Хайлера в современном религиоведении, что представлено в работах Т.С. Самариной.

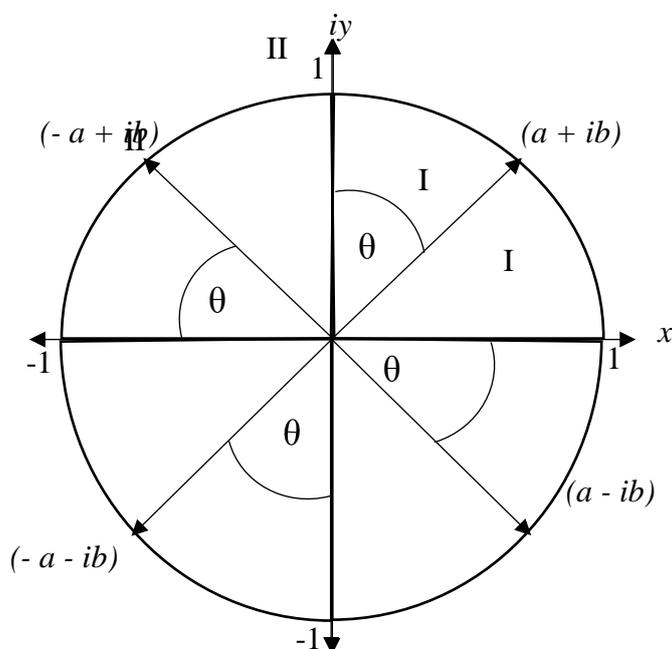


Рис. 19. Структура легенды, представленная диаграммой единичного круга Эйлера в комплексной области. Оси координат – мнимый и действительный компоненты легенды. Вектор R представляет биссектрису угла каждого из секторов, разрезая каждый сектор на две равные половины.

Область I - сектор круга, ограниченный точками с координатами (0,1) – (1,0). Это область, в которой значения векторов «иллюзия» и «реальность» положительны и совместимы. Определив равнодействующий вектор R как биссектрису прямого угла, мы находим линию, где проекции на оси координат вектора R полностью совпадают. Это значит, что ось иллюзий и ось реальных

фактов находятся в точке равновесия. Это точка *полуреальности*. Как отмечено выше, легенда соединяет два нарратива, фантазию и реальность в одном дискурсе. Теперь можно добавить, что это сопряжение максимально достигается в области равновесия векторов x и iy . Сама фигура представляет собой основу для построения аппроксимационной геометрической решетки. Идею аппроксимационной геометрической решетки в анализе языка предложил Д. Скотт (1970), а логическое развитие и ее онтологическую интерпретацию она получила в работе о четырехзначных логиках Н. Белнапа (1976)¹⁰⁰⁵.

Предлагаемая комплексная круговая диаграмма, представляет располагающуюся на окружности точку зрения наблюдателя. Каждая точка окружности есть вершина угла поля зрения, ограниченного отношениями проекции на действительную и мнимую оси. Движение по окружности приводит к увеличению или уменьшению проекций по каждой из осей координат. Проведенный из центра к окружности радиус позволяет разделить действительной и мнимой составляющих восприятия через отношение проекций (например, так может описываться отношение между мифом и реальностью, между «умозрительными» и действительными мирами¹⁰⁰⁶, между мифологической и исторической школами¹⁰⁰⁷).

Для того, чтобы продемонстрировать работу диаграммы, обратимся к произведению Альбрехта Дюрера. Его картины имеют явные и скрытые образы. Возьмем совокупность геометрических точек, образующих картины Дюрера, поскольку он рисовал картины иглой. Образы, созданные на картине, образованы аппроксимацией точек линиями. Дэвид Финкельштайн отмечает: «Самая эффектная демонстрация волшебства Дюрера в создании иллюзии –

¹⁰⁰⁵ Белнап Н. Как нужно рассуждать компьютеру. // Белнап Н., Стил Т. Логика вопросов и ответов. М.: Прогресс. 1981. С. 208 – 239. – 288 с.

¹⁰⁰⁶ Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М. Парадоксы идентичности с $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ и *religio* в религиозно-философских дискуссиях современной России // Вопросы философии. – 2021. – № 9. – С. 152.

¹⁰⁰⁷ См.: Андреев А.В. «Поиск исторического Иисуса»: от Реймаруса до наших дней. М.: Новое литературное обозрение. 2022. – 368 с.

его гравюра под названием “Der Spaziergang” (Прогулка), или “Леди и джентльмен”, или “Молодая пара и смерть”»¹⁰⁰⁸ (ок. 1498). То, «что мы видим, зависит от того, как мы держим голову относительно картины или оттиска»¹⁰⁰⁹. Если мы настраиваем свое восприятие на вертикальную проекцию, то есть находимся прямо перед картиной, то на гравюре Альбрехта Дюрера мы видим мужчину и женщину. Они гуляют. Мы видим смерть, притаившуюся за деревом, в руках фигуры смерти песочные часы, отмеряющие время. Однако, если посмотреть на картину под углом 15 – 30 градусов слева или справа, настраивая свое восприятие на горизонтальную проекцию, то мы увидим мужское лицо. В пределе горизонтальная проекция совпадет с плоскостью картины и изображение полностью исчезнет. Образ мужского лица образуется и нависает над молодой парой. Их головы образуют его глаза, ее рука – его рот. Плюмаж шляпы джентльмена становится бровью лица. Рисовал ли его Дюрер или он возник сам по себе из глубин бессознательного, в данном случае не столь важно. Оба образа созданы одним и тем же порядком геометрических точек. Арифметическая сумма одна и та же, но «геометрическая сумма» разная, поскольку представлена разными образами. Одна картина изображает разные события, разные факты, которые мы видим в зависимости от того, как мы смотрим. В предлагаемой круговой диаграмме этот «поворот головы» отразится перемещением точки вдоль границы окружности.

В феноменологии религии нуминозный опыт определяется как «особый тип восприятия» и как «опыт встречи человека со святым»¹⁰¹⁰. В том же ключе его определяет и Юнг в «Психологии и религии», но ограничивает его областью психологии. Применяя это определение к анализу картины Дюрера, «опыт встречи» можно определить в действительных и мнимых координатах

¹⁰⁰⁸ Finkelstein D. The Melencolia Manifesto. 2016. P. 11. – 38 p. Rtr.: doi:10.1088/978-1-6817-4090-4

¹⁰⁰⁹ Finkelstein D. The Melencolia Manifesto. 2016. P. 10. – 38 p. Rtr.: doi:10.1088/978-1-6817-4090-4

¹⁰¹⁰ Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurt am M.: Büchergilde Gutenberg. 1991. S. 9. – 771 s.

как « $a + ib$ », где первый элемент относится к исторической реальности, а второй к воспоминанию, сновидению или активному воображению.

Нуминозность не является ни атрибутом элемента « ib », ни атрибутом элемента « a », но оба элемента формируют модусы восприятия нуминозного. Полное их отношение представляет комплекс « $a + ib$ » = « aRb ». Для того, чтобы установить смысл комплекса, необходимо соединить оба эти элемента. На картине Дюрера в реальном измерении ее сюжета присутствует мифологическое существо - смерть, притаившаяся за деревом с песочными часами, отмеряющими время. Эта мифологема связывает оба плана картины. Вероятно, кто-то из персонажей умрет. Скрытый план картины показывает лицо пожилого мужчины, а весь явный сюжет «Прогулки» может быть отнесен к его воспоминаниям. Смерть женщины есть то, что связывает явный и неявный смысл картины. Это соединение двух сюжетов и представляет нуминозность восприятия картины.

Для того, чтобы проанализировать логические свойства вектора R , в области I следует сказать, что он располагается в области значений «истина - ложь». Рассказ о сновидении – это образ возможной реальности. Если в рассказе присутствуют фантастические элементы, то этот рассказ не соответствует существующей реальности, но соответствует реальности не существующей, т.е. с точки зрения логики, он не бессмысленен, но ложен. В области I есть возможность сравнения с реальностью и возможность приближения восприятия к истине. В области II такой возможности нет, но есть возможность проекции иллюзии в реальность. Сопротивление проекции в области II значений функции представляет критику реальности. В анализируемом в предыдущем параграфе фрагменте юнгианских семинаров «Visions» движение вектора R как в критическую зону, так и в зону реальности заблокировано самой методикой терапии. С одной стороны, Юнг говорит о «субъективной интерпретации», а с другой, о необходимости принять реальность видений. Единственная возможность движения вектора по окружности – это движение вверх, а это

возможно, с одной стороны, за счет сокращения отношения с реальностью, с другой стороны, за счет отсутствия критики проекций иллюзий в реальность.

Нижняя половина циклической функции представляет зеркальное отражение верхней. Морис О'Друри, вспоминая беседы с Витгенштейном, записал следующее высказывание последнего: «Размышляя о физиологических методах лечения, я думаю, что нет противоречия между этим подходом и подходом Фрейда. Если я вижу сон, он может быть связан с какой-то физической причиной, с тем, что я что-то не то съел за ужином. Но то, что Я вижу в сновидении, может иметь психологическое объяснение. Мне кажется, что мои сны всегда являются выражением моих страхов, а не, как думал Фрейд, моих желаний. Я мог бы создать столь же убедительную интерпретацию снов, как и Фрейд, но с точки зрения подавленных страхов (*repressed fears*)»¹⁰¹¹. Логический анализ высказываний, которые осуществил Витгенштейн, является формой *защиты от тревоги* посредством интеллектуализации тревоги, через проведение границы между ситуацией, которая тревогу вызывает, и миром, в котором ее нет. Такую психологическую форму защитной реакции выделяет и рассматривает Ролло Мэй¹⁰¹².

Тревога, как показывает Ролло Мэй¹⁰¹³, имеет не только индивидуальное, но и культурное основание – вторжение иррационального в рациональную культурную парадигму. Рациональная парадигма представлена Витгенштейном в «Трактате». В контексте работ «позднего Витгенштейна» «Трактат» предстает не только методологией науки, но формой защиты от иррационального элемента жизни. Одной из форм защиты от иррациональности является поиск научного объяснения. Эту форму защиты от тревоги Мэй предлагает называть «интеллектуализацией», что, на наш взгляд, приемлемо. Под

¹⁰¹¹ *Drury M. Conversations with Wittgenstein. // Flowers F. A. Portraits of Wittgenstein. Bristol: Thoemmes Press. 1999. Vol. 3. P. 237. Pp. 188 – 252. – 281p.*

¹⁰¹² *Мэй Р. Смысл тревоги. М.: Институт общегуманитарный исследований. 2016. С. 251.*

¹⁰¹³ *Мэй Р. Смысл тревоги. М.: Институт общегуманитарный исследований. 2016. С. 24.*

интеллектуализацией можно понимать философское, логическое или научное объяснение тревоги. Возможна и другая форма защиты, мифологическое или сказочное объяснение тревоги следует назвать мифологической формой защиты. Эту парадигму пытался реализовать в глубинной психологии Юнг.

§3. Самолегитимация астрологического комплекса: геометрия, психология, миф

Как установлено Робертом Ньютоном, во времена греков от физики требовалось установить истину, а астрономия была призвана «спасти явления». Это значит, что «конечной целью астрономии является описание, а конечная цель физики состоит в установлении истины. <...> Мы выбираем как верную наиболее простую из имеющихся теорий (конечно, если она “спасает явления не хуже других”»¹⁰¹⁴. В такой астрономии речь может идти только о геоцентричной картине мира, о видимом с Земли движении звезд.

Применение астрологии к событиям жизни ставит человека в отношении к звездам и их движениям. Мерой в смысле пространственного комплекса, очевидно, астрология обладает. Астрология использует расчеты знаков зодиака и домов, абсолютные и относительные положения планет – аспекты и вращения (революции) планет – для предсказательных операций. Астрология оперирует планетами и их отношениями как знаками для описания событий жизни. Если рассматривать астрологические знаки вне астрономии, то они предстают как геометрические знаки, а будучи применены, становятся геометрическими символами, которые складываются по правилам грамматики в предложения. Каждая планета представляет саму астрономическую планету, алхимический металл и бога греческого мифа или средневекового ангела или демона. Соединение этих значений формирует смысловой образец. Для

¹⁰¹⁴ *Ньютон Р.Р.* Преступление Клавдия Птолемея. М.: Наука. 1985. – 384 с.

астролога образец является парадигмой, моделью на основе которой он делает предсказания.

Слово – “астрология” лучше всего переводится с греческого как «письмо звезд», а астрономия как «закон звезд». Изображение движения звезд и «письмо звезд» разные вещи. Корнем астрологии является культ звезд, связанный с представлением о богах. В шумерско-вавилонском письме обозначение звезды одновременно является идеограммой Бога. Астрология пытается расшифровать небесные письмена и постичь зависимость человеческой судьбы от движения космических тел. Астрологические знания сведены в систему символов, которые имеют простые универсальные значения и приложимы к огромному количеству фактов. Исходными символами являются круг, полукруг, сегменты областей круга и линии диаметра и хорд. Комбинация символов образует более сложный символ. Каждый из символов имеет основное значение, которое выражается ключевым словом, а комбинация символов — ключевой фразой: круг — дух, полукруг — сознание и душа, линия — сила, крест — алхимический тигль, где материя претерпевает превращение, стрела — движение.

Возвращение планеты в исходную точку эклиптики происходит в соответствии с ее угловой скоростью через определенный промежуток времени. Покровителем астрологии и алхимии считался Сатурн. Поскольку Сатурн являлся самой дальней планетой, видимой невооруженным взглядом с Земли, то именно ему была отдана главная роль в гороскопе. Цикл Сатурна, за время которого он обходит весь небосвод, составляет двадцать девять с небольшим лет. Сатурн соответствовал образу греческого бога Кроноса, планете Сатурн и алхимическому свинцу. Астроном и астролог II века Гигин говорит, что Сатурн известен также как «вторая звезда — Солнце», которую другие называют «звездой Сатурна»¹⁰¹⁵. В Средние века Сатурн именовали «Черное Солнце»,

¹⁰¹⁵ Гигин. Астрономия. Санкт-Петербург: Алетейя. 1997. С. 85. – 222 с.

которое правит Вселенной ночью. Он – «Звезда ночи». Гигин, ссылаясь на Эратосфена, замечает, что Сатурн получил имя от «сына Солнца, Фазтона». В греческой мифологии Фазтон – один из коней богини зари Эос, в римской – он сын Аполлона. Согласно мифу, он без позволения отца управлял солнечной колесницей, но потерял управление, поэтому Юпитер, чтобы предотвратить катастрофу, поразил его молнией. Так он оказался в царстве холода, вдали от Солнца. Отсюда в Средние века он получает имена: «сгоревшее Солнце», «мертвое Солнце», «потухшее Солнце». Сатурн – Солнце «мира мертвых» и «звезда смерти». Под покровительством Сатурна находится искусство астрологии, что отражено в «Божественной комедии» Данте, а также сельскохозяйственные работы, вдохновение поэта и меланхолия художника, созерцательная жизнь, а также воры, менялы и ростовщики, что представлено на гравюре XV века «Дети Сатурна»¹⁰¹⁶.

Предметная интерпретация астрологического знака Сатурна возникает через греческий миф о Кроносе. Полукруг с крестом – это серп, который Гея вручила своему младшему сыну, которым он оскотил отца Урана. Средневековый образ Сатурна – сеятель и жнец. Серп – материализация жеста, которым жнец собирает плоды труда, а зеркальное отражение серпа – материализация жеста средневекового сеятеля. Жнец, собирая жатву, убирает все, что выросло, и лишь потом отделяет зерна от плевел в процессе молотбы. Опыт проживания траектории Сатурна имеет две стороны – изменение тела и формирование души, результат претерпевания материи тела в тигле времени и познание смысла опыта. Замкнутая аппроксимирующая ломаная линия образует углы квадрата, вписанного в круг. Жизнь и смысл жизни соотносятся в образе квадратуры круга.

¹⁰¹⁶ См.: *Батистини М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. Энциклопедия искусства. М.: Омега. 2007. С.95. – 384 с.

Природа Сатурна в астрологии и алхимии глубоко двойственна. Алхимический образ Сатурна – это образ старца, которым ребенок Сатурн стал с рождения, как о том пишет Василий Валентин¹⁰¹⁷. Психологическое восприятие образа Сатурна формирует ослабление привязанности к собственному телу, восприятие его тленности и неценности. В трактате Василия Валентина «О великом Камне древних философов» Сатурн о себе сообщает следующее: «Я, Сатурн, высшая планета на небосводе, сим свидетельствую перед всеми вами, господа, что я среди вас являюсь Негодным и Презираемым. В этой юдоли печали я имею слабое, разрушаемое тело, черный цвет и подвержен массе слабостей. Но, все же я испытываю всех вас, ибо не имею прочного тела, и беру с собой мне подобное. Это моя беда и ничья вина»¹⁰¹⁸. То есть Сатурн забирает следы времени – старость, немощь, болезни и дряхлость. Он – тот, кто «пожирает», на языке алхимии «растворяет» время.

Астрологический символ Сатурна – серп, орудие жнеца. Согласно астрологии, первый возврат Сатурна отсекает человека от того, что дано ему от рождения, теперь важным становится то, что он способен достичь сам. Второй возврат отсекает его от того, что он достиг в социуме, и смерть все туже вплетается в нить жизни. Астрологический смысл последнего транзита заключается в том, что человек должен научиться принимать то, что он не может изменить, научиться принимать смерть, тем самым, освободиться от страха перед ней, в этом и состоит последний урок Сатурна, он учит искусству умирать. Образ жнеца соединяется с образом смерти, с образом скелета с косой. Три цикла Сатурна – три шага героя мифа.

Движение планеты по круговой траектории обозначает жизнь тела и переживания души, а опыт проживания траектории обозначается прямыми

¹⁰¹⁷ *Василий Валентин*. Алхимические Трактаты. К.: Автограф. 2008. С. 155. – 592 с.

¹⁰¹⁸ *Василий Валентин*. Алхимические Трактаты. К.: Автограф. 2008. С. 67. – 592 с.

линиями, соединяющими их точки. «Письмо звезд» – это аппроксимирующая ломанная линия, состоящая из отрезков прямых.

В Средние века крест – рисуночный знак для грамматического союза «и», логической конъюнкции. Соединение событий союзом «и» образует аппроксимирующую ломаную линию событий, расположенных на окружности, через проведение хорд к концам креста. Аппроксимирующий отрезок прямой линии редуцирует отношение между событиями, лежащими на окружности до двух точек, которые она соединяет. Проведенная геометризация существенно упрощает анализ отрезка жизни. Астрологическое отношение принимает форму геометрического комплекса aRb . Замкнутая аппроксимирующая ломанная соединяет точки восхода, зенита, заката и надира планеты, обозначенные концами креста, вписанного в круг. Четверти круга – простые предложения, связанные союзом «и» в составе сложносочиненного предложения. Каждое простое предложение принимает форму логической импликации «если p , то q ».

Каждый цикл Сатурна состоит из четырех четвертей квадрата. Продолжительность каждой четверти составляет семь с небольшим лет. Семь лет – отрезок аппроксимирующей прямой. Каждые семь лет в жизни человека что-то происходит. Первые семь лет ребенок остается ребенком, но через семь лет он начинает учиться, в следующие семь лет ребенок осуществляет половозрастной переход, еще следующие семь лет он проходит этап юности и завершает образование, в следующие семь лет он взрослеет. Когда Сатурн завершает свой цикл, ребенок перестает быть ребенком и становится взрослым. Циклическая траектория в астрологии предполагает наличие точки, в которой осуществляется отождествление и разотождествление субъекта с астрологическим символом. Идя по хордам точек квадрата, человек проходит частичное разотождествление с прежним собой, но в то же время сохраняет тождество: «он – тот, которым был я». Конечное разотождествление связано с тем, что взрослый человек вписывается в другой контекст отношений, чем контекст, в

который вписан ребенок, и в то же время он попадает в точку тождества с собой, в начальную точку траектории в силу своей беспомощности в новых обстоятельствах. Астрология – это картина жизни, но не жизнь. Четыре хорды этой картины – это жесткие прямые линии, которые своими соединениями описывают смысл не того, что произошло в жизни, а что должно было произойти. Это различие между жизнью человека и путем героя мифа. Четыре точки – это точки верификации истории, где в качестве реальности выступает миф.

В этом рассуждении информация, касающаяся возрастных переходов в жизни человека, является интересной и правильной, но информация о циклах Сатурна в связи с процессами взросления является излишней, хотя она сама по себе не является ложной. Соединение того и другого является фантастичным, но при этом в круговой диаграмме Эйлера вполне возможным. Между временным членением цикла Сатурна и возрастными периодами, отражающими развитие ребенка, есть корреляция, но нет никакой другой связи. Наличие корреляции позволяет объединить астрономический и жизненный нарративы в один дискурс.

На семинаре, посвященном анализу детских сновидений, Юнг предложил модель анализа сновидений: «Вот общий план, которому можно следовать: 1. Место действия: место, время, действующие лица. 2. Экспозиция: изображение проблемы. 3. Перипетия: изображение трансформации, возможно, катастрофы. 4. Лизис: результат сна, значимое завершение»¹⁰¹⁹.

В процессе обсуждения содержания сновидений в ходе дискуссий семинара его участники д-р Питч и Ганс Бауманн представили функциональный анализ сновидений, показав, что сновидение представляет тавтологию: «Сон есть сон».

¹⁰¹⁹ Юнг К.Г. Семинары по детским сновидениям. М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. 1936/1939. С. 39.

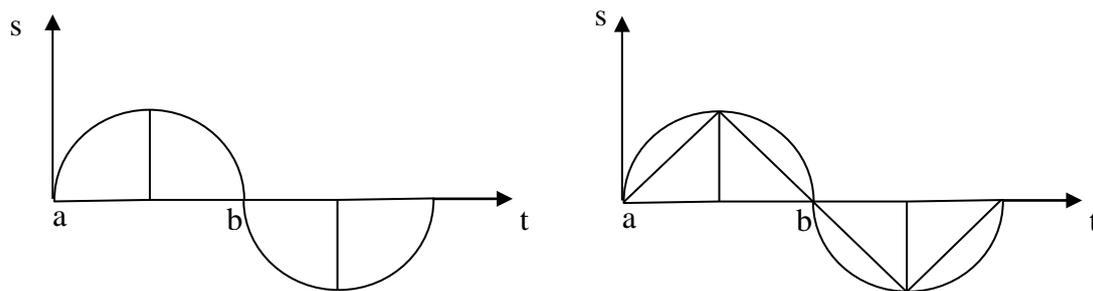


Рис. 20. Слева. Структура сновидения д-ра Питча и Ганса Бауманна, оппонирующая анализу Карла Юнга на «Семинаре по детским сновидениям»¹⁰²⁰. Справа. Аппроксимирующая ломаная линия, проходящая через экстремумы кривой.

Аппроксимирующая ломаная линия представляет, с одной стороны, ab – функцию, с другой стороны, геометрический комплекс – отрезок прямой, с одной стороны, саму траекторию движения, а с другой – меру этой траектории. В примере сновидения она показывает точки экстремумов функции, но не выход в реальность. Участники семинара Юнга совершенно правильно обратили на это внимание Юнга, сказав, что выхода из ситуации конкретных, взятых ими для анализа снов, нет. Комплекс есть мера измерения движения планет, т.е. астрономический комплекс. Для того, чтобы стать астрологическим комплексом, необходимо соединить его с жизнью конкретного человека. Для того, чтобы сновидение имело отношение к реальности, необходим «лизис» – значимое завершение сна, имеющее выход в реальность. А для этого необходима вторая дополняющая первую функция. Если, как в данном случае представлена функция в форме синуса, то она необходимо должна быть дополнена функцией косинуса, которая даст как точки пересечения с синусом, так и точки разотождествления. Для того, чтобы осуществить соотнесение содержания сновидения с реальностью, необходимо найти точки разотождествления сна и реальности. Это предполагается образами сеятеля и жнеца. Астрология начинается с точек отождествления в форме логической импликации: «Если p , то q ».

¹⁰²⁰ Юнг К.Г. Семинары по детским сновидениям. М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. 1936/1939. С. 60, 182 - 183.

Астрологический комплекс выделяется из мифа. Рождение человека представляет эмпирический и одновременно астрономический элемент в астрологической картине. Мифологическим элементом является их связь. Астрономическим элементом является нахождение Сатурна в определенном градусе эклиптики. Через определенный промежуток времени Сатурн вернется в ту же точку эклиптики, что добавит к импликации конъюнкцию: «Если p , то q . И p ». Вывод, который сделает астролог, - следствием будет q . Человек вновь станет беспомощным как ребенок, но в новых обстоятельствах. Сформируем астрологическое предсказание: «[(Если Сатурн находится в точке пересечения эклиптики и горизонта, то обстоятельства будут господствовать над человеком). И Сатурн находится в точке пересечения эклиптики и горизонта]. Следовательно, обстоятельства будут господствовать над человеком». Такие предложения, составлены из простых атомарных предложений, в аналитической логике называются молекулярными.

Логическую структуру «молекулярных предложений» на основе таблиц истинности логики дал Франсуа Шмитц. Астрологическое молекулярное предложение принимает логическую форму. В форме записи в логической символической форме наше «молекулярное» предложение выглядит так: $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$. Данному предложению согласно Франсуа Шмитцу, соответствует следующая таблица истинности.

Таблица истинности «молекулярного предложения»¹⁰²¹

1	2	3	4	5	6	7
$[(p$	\rightarrow	$q)$	\wedge	$p]$	\rightarrow	q
И	И	И	И	И	И	И
И	Л	Л	Л	И	И	Л
Л	И	И	Л	Л	И	И
Л	И	Л	Л	Л	И	Л

¹⁰²¹ Шмитц Ф. Витгенштейн. М.: Группа компаний «Рипол классик». 2019. С. 171. – 255 с.

Истинность первой импликации зависит только от истинности консеквента, от того, что после «то» (столбец 3), при этом антецедент (то, что расположено между «если» и «то», т.е. до «то») может быть как истинным, так и ложным (столбец 1). Истинность импликации определяется столбцом 2. Конъюнкция истинна (столбец 4), только если истинна импликация (столбец 2) и антецедент конъюнкции (столбец 5). Добавляя во вторую конъюнкцию консеквент (столбец 7), мы видим, что результирующий столбец второй импликации (столбец 6) показывает, что молекулярное предложение всегда истинно. Это тавтология и это закон нашего мышления. Это логический образ Уробо-роса.

Норман Малкольм замечает, что нет никакой возможности говорить о самом сновидении. Тот предмет, который мы исследуем – это не сновидение, которое видит спящий человек, а сновидение, которое рассказывает человек после того, как проснулся. Мы имеем дело с двумя дискурсами – психологическим и историческим, которые необходимо разделить. Исторический дискурс будет относиться к реальности, в которой человек живет, второй – к воображаемой реальности, которую он видел, когда спал. Малкольм указывает четыре точки расхождения сновидения и реальности: (1) – появление противоречия психологического и исторического; (2) – отношения с последствиями; (3) – конкретизация обстоятельств; (4) – различие формы фактического высказывания и причинного объяснения событий в фактическом высказывании¹⁰²². Та же процедура должна быть проделана и по отношению к предложениям астрологии. Условием разотождествления, входящих в логический комплекс предложений, является рассмотрение их как эмпирических - они могут быть истинными или ложными с определенной вероятностью. Тогда истинность

¹⁰²² Малкольм Н., Руднев В. Состояние сна. Новая модель сновидения. М.: Академический проект. 2014. – С. 87 – 91. – 212 с.

всей импликации не может превышать возможности истинности самого слабого из предложений, входящих в нее.

Выводы

Алхимическая психология Юнга представляет интересный проект психологической интерпретации алхимии в философском плане, но в силу ее теоретической ненаучности она столь же нереалистична, как и традиционная алхимия в поисках философского камня. Эзотерические практики направлены на уподобление мифологических, астрологических, сновиденческих образов и исторических и физических фактов. Аналитический анализ нацелен на поиск точек расподобления.

Астрологическая модель предсказаний основывается на логике построения «молекулярных предложений», в которых условия истинности составляющих его простых предложений полностью согласуются друг с другом. Полное выражение является тавтологией, которая истинна при любых условиях. Условием разотождествления, входящих в логический комплекс предложений, является рассмотрение их как эмпирических, когда они могут быть истинными или ложными с определенной вероятностью.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ источников эзотерических учений, показывает, что в них несколько нарративов объединены одним дискурсом. Исторической формой дискурса, удовлетворяющим этому условию, является легенда. Любая эзотерическая дисциплина, обращена в сторону «традиции», последняя может пониматься очень широко, включая мифы, предания, суеверия, легенды, притчи. Однако эзотерическая традиция обращена не только в сторону древних мифов, но и в сторону сегодняшнего дня, в сторону науки. Эзотерическая мысль направлена на синтез религиозных, философских и научных положений на основе метафизических и физических принципов через поиск аналогии между ними, то есть в эзотерических учениях в аристотелевском смысле осуществляется поиск парадигмы, в которой религия, метафизика и наука связаны принципом аналогии.

В конце XIX - начале XX веков в эзотерических орденах и школах произошла регрессия исследований и практик в архаику магии и традиционной культуры, которая изменила вектор развития всего эзотерического комплекса. В XX веке результаты этого процесса были беллетризованы и популяризированы в многочисленных работах. В XXI веке они вошли в массовое сознание в нашумевших романах Дэна Брауна и Джоан Роулинг. Эзотерические учения присутствуют сегодня на всех уровнях общественного сознания. Они существуют в той или иной степени отдельно в эзотерических орденах, обществах, нетрадиционных культах, в алхимических лабораториях, в астрологических школах, в индивидуальных и групповых магических практиках. С другой стороны, они переплелись и закрепились в различных формах общественного сознания, во всех сферах общественной жизни и в жизни многих отдельных индивидуумов.

Принцип аналогии в качестве условий истинности может иметь теоретическое, эмпирическое и практическое основания. В первом случае этим основанием является математическая структура, во втором – визуальный опыт,

в третьем – исторически сложившийся образец или парадигма, зафиксированная в структуре языка. В основе эзотерических учений лежит принцип единства макро- и микрокосмоса. Микрокосмос – это субъективный, воспринимаемый, переживаемый и воображаемый мир. Он представлен *картиной* мира, элементами которого являются факты. Макрокосм – это объективный мир. Макро- и микрокосмы связаны в эзотерических учениях принципом аналогии. Строительными кирпичиками миров являются факты, а способом представления фактов является геометрический и логический комплекс. В алхимии, астрологии, нумерологии, тарологии мифы принимают геометрическую и математическую интерпретации, что делает их удобными для применения принципа аналогии.

В современном изучении эзотерических учений отчетливо выделяются следующие подходы и сформировавшиеся на их основе стратегии изучения эзотерических учений: традиционный, традиционалистский, просветительский, научно-просветительский, гипотетическо-научный, исторический, классический, натуралистический, эмпирический, психологический, магико-психологический, герметико-психологический, магико-терапевтический, естественнонаучный, культурологический, эволюционистский, феноменологический, культуролого-феноменологический, социолого-герменевтический, экономико-герменевтический, социолого-психологический, социально-экономический, логико-математический, религиоведческий академический и теологический (конфессиональный).

Класс установленных подходов представляет множество, которое не образует единство. Среди подходов выделяются чистые и смешанные типы. Чистые типы – символические, концептуальные и эмпирические; в качестве оснований принимаются образы, концепции, опыт. Смешанные типы образуются сочетанием и пересечением чистых подходов. Концептуально-практические выводят практику на основе концепции, моделируя ее. В последнем

случае речь идет об эксперименте в отличие от опыта. Эксперимент строится на основе модели, в то время как опыт исходит из восприятия фактов.

Эзотерический комплекс, включающий магию, алхимию, астрологию, каббалу, тарологию, располагается между пространственной и математической формой представления и описания фактов, между императивами «так будет» и «так должно быть» или, на языке Людвиг Витгенштейна, между «безумием» и «разумом». Двумя этими полюсами образована историческая парадигма эзотерических учений, включающая как иррациональные, так и рациональные, как действительные, так и мнимые компоненты.

В эзотерических дисциплинах понятию геометрического комплекса удовлетворяет астрология, а значит, прежде чем говорить об ее истинности или ложности, следует вычленить ее предмет – преобразование восприятия жизни отдельного человека, через восприятие движения планет. Если с этой точки зрения рассмотреть основные понятия и операции астрологии, то мы приходим к базовому геометрическому комплексу восприятия. Предложения астрологии представляют геометрический и логический (но не физический) комплекс и его интерпретацию. Допущение физической связи в форме влияния движения планет на жизнь человека вводит идею судьбы, и геометрический комплекс становится магическим и мистическим. Если такая связь есть, то она лежит вне геометрии и вне предложений астрологии, поскольку именно они выражаются геометрическими отношениями, описываются логическим комплексом. Отношение между жизнью человека и астрологическим предсказанием есть не физическое отношение, а отношение проекции. Астрологическое предложение может быть рассмотрено как форма предметного письма, где планеты являются не физическими объектами, а знаками событий жизни. Если какой-то знак в предложении не имеет значения, то предложение не ложно, а бессмысленно. Если все знаки предложения имеют значения, то истинность или ложность предложения устанавливается эмпирически.

Формой астрологического предсказания является последовательная двойная импликация: « $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ ». Данное предложение является логическим молекулярным предложением при условии, что антецедент импликации является эмпирическим утверждением в составе конъюнкции. Условием истинности молекулярного предложения является комбинация условий истинности элементарных предложений, входящих в него. Используя таблицы истинности доказано, что данное предложение при данных условиях является тавтологией, которая истинна при любых условиях. Условие разотождествления входящих в логический комплекс предложений является рассмотрение их как эмпирических, которые могут быть истинными или ложными с определенной вероятностью. Тогда истинность всей импликации не может превышать возможности истинности самого слабого из предложений, входящих в нее.

Эзотерическим представлениям соответствует особый тип дискурса, ядром которого является легенда, которая соединяет логику воображаемого и логику исторического. Отношение к такому «синтезу» в различных подходах колеблется от неприятия и критики до полной адаптации. В легенде один из нарративов представлен историей, а второй – содержанием видения, следовательно, точка их пересечения (точка отождествления) содержит как элемент первого, так и элемент второго, но лишь один из них может быть признан реальным и фактическим, второй же является воображаемым и возможным. Представление логических предложений в математической форме представляет уравнения. Действительность жизненного опыта, представленного легендой, в анализе распадается на реальное и воображаемое. Следовательно, комплекс представлен в форме функции, разворачивающейся в комплексной области. В качестве последней рассматривается графическая модель единичного круга в комплексной области Леонарда Эйлера.

С исторической точки зрения, основание эзотерических учений находится в герметическом корпусе книг, автором которого считают Гермеса Триждывеличайшего. Гермес Триждывеличайший есть класс и инвариант «трех

Гермесов»: Гермес I, Гермес II, Гермес III. Исторически следы образов «трех Гермесов» обнаруживаются не только в небольшом количестве источников, но в арабской герменевтике текстов и в развитии дисциплин, обозначенных в соответствующем корпусе книг. Инвариант «Трех Гермесов», трех классов дисциплин – это и есть «медиатор» или «философский камень» герметических дисциплин. В «Герметическом корпусе» парадигма «Гермес I» (область «видений» – парадигма «А») представлена текстом «Поймандр», парадигма «Гермес II» (область философии и математики – парадигма «В») – текстом «Изумрудной скрижали», парадигма «Гермес III» (область «наук» и практик – парадигма «С») – текстами, легендами и рецептами по магии, астрологии, алхимии. Однако парадигма «Гермес III» может быть представлена не только текстами, но и культурными артефактами – практическими результатами, полученными герметическими дисциплинами. В качестве артефакта алхимии принимаются материальные свидетельства молекулярно окрашенных стекол, образцы металлов и сплавов и другие артефакты материальной культуры.

Если исключить уровень Герметизма I – принцип «исключения трансцендентного», т.е. редуцировать теорию и практику герметизма до уровня Герметизма II, а Герметизм II редуцировать до формы образного выражения научной теории – уровень гипотез, с последующей редукцией к логической и математической теоретической форме, то мы получим научную теорию. В этом случае Герметизм III трансформируется в экспериментальную науку. Это направление представляет «mainstream» — «основное течение» – в понимании и исследовании герметизма на сегодняшний день.

Геометризация и формирование уровня парадигмы второго уровня (Гермес II) аккумулирует более ранние представления египетских мифов и фиксируется в иероглифах. Возведение эзотерических учений к религии и магии Древнего Египта имеет смысл не только исторический, но, возможно, концептуальный. Понимание «события» как пересечения мифа и науки находит опору и закрепляется в иероглифическом письме, в иероглифическом

изображении «глаза Гора». Иероглиф представляет собой синтез изображения глаза и идеограммы числа. Установление этого факта осуществлено на основе работ по истории письма (И. Е. Гельб) и египтологии (А. Гардинер). В указанных работах показано, что иероглифическое изображение «глаза Гора» представляет, с одной стороны, наглядное изображение мифотемы, с другой стороны – иероглиф дроби. Установлено, что в иероглифе в форме дроби зашифровано приближение числа π ($\sim 3,14$). Данное приближение на порядок превосходит известное на тот момент (3-е тыс. до н.э.) вавилонское приближение ($\sim 3,125$). С учетом критики этих достижений Д. Риттером следует согласиться с тем, что формирования иероглифа дроби происходит много позднее. Его следует отнести к периоду 18 – 20 династий (1567 – 1085 до н.э.). В этом контексте следует понимать фрагмент герметического текста $\text{K}\acute{\omicron}\rho\eta\ \text{k}\acute{\omicron}\beta\mu\upsilon$ (Корэ косму) – Зеница мира (Дева мира). Рассматривая этимологию слова, «алхимия» исследователи приходили к идее, что так называли Египет – «черная земля». В науке принимается факт, что корень в слове алхимия «*khem*» означает чернозем и Черную страну, как называли Древний Египет. Однако Плутарх, именуя Египет, уподобляет название страны черному зрачку глаза *Chēmia* – “Хемиа”.

Геометризация изображения глаза продолжается и позже формирования герметического корпуса текстов. Этот процесс прослеживается в астрологии и алхимии. В астрологии концепция глаза проецируется на космос как «глаз неба». Само же латинское слово *alchimia* представляет скрытую идеограмму приближения числа π (3.1415 или 3.1418). Постепенно формируется концепция «геометрического глаза»: «глаз Бога» – число π – квадратура круга – слово «алхимия». В XX веке без всякой зависимости от этимологии и герметизма, а только на логических и философских основаниях Витгенштейн формирует концепцию геометрического глаза, воспроизводя концепцию субъекта как микрокосма в «Логико-философском трактате» (1921).

Переход от алхимического к химическому мышлению сравнивается Витгенштейном с переходом от «Трактата» к «Исследованиям» и

представляет «сбрасыванием старых одежд». В то же время происходит переход от логики к философии математики и формируется концепция «языковых игр». Витгенштейн одновременно усложняет и модифицирует свои химические конструкции и аналогии. Он обращается не только к атомам и молекулам в концепции атомарных и молекулярных предложений, но и к предложениям, представляющим аналогию к химическим реакциям свободных радикалов. Последние являются инициаторами цепных химических реакций. «Языковые игры» постоянно усложняются, но при этом следуют определенным установленным правилам. На основе представлений о языковых играх и правилах в современной науке формируется представление об алгоритме той или иной «языковой игры». В алхимии этот алгоритм представляет «корневую метафору», которая может быть смоделирована на основе алхимических текстов. Модели алхимии и химии, представляющие алгоритмы «окрашивания» стекла и металлов, рассмотрены в работе.

В свете концептуальных построений Витгенштейна правомерно выделить два типа комплексов – гетерогенный и гомогенный. Оба обладают свойством целостности. Но первый приводит в целостность разнородные объекты, опираясь на внешнюю функцию, а второй – однородные, опираясь на логические связи между элементами. В основе эзотерических учений лежит гетерогенный комплекс – соединение разнородного. В основе гомогенно-целостного комплекса лежит логическое отношение тождества. Основой гетерогенного комплекса выступает – парадигма. Парадигма находит свою основу в естественном языке. Магия, астрология, алхимия и другие дисциплины эзотерического комплекса не являются ни наукой, ни религией – они являются отношениями парадигм и комплексов, содержащими алгоритм поиска результата. Соответственно их можно геометризовать и математизировать. Геометризация представляет картину «факта», в которой переплетены концептуальное и образное, а математизация – его формулу.

Экспликацию фундаментальных принципов эзотерических концепций внутри эзотерической традиции представляет текст «Кибалион». Текст претендует на изложение древних эзотерических принципов, передаваемых через устное Предание, и содержит современные комментарии. Показано, что он не является творением древних мудрецов, а представляет причудливую противоречивую смесь античной метафизики, ньютоновой механики и современной теории поля. Из этого можно сделать вывод, что весь текст создан в конце XIX – нач. XX вв. Он находится на уровне научных представлений того времени. Именно на том уровне развития науки он содержал элементы новизны, косвенно вводя понятия поля и волновой функции. Однако в целом он является исторической подделкой и, как ни странно, именно поэтому действительной эзотерической конструкцией с концепцией «спектрального субъекта», представляющего уровень Гермеса I. В основе тезисов «Кибалиона» лежит нарратив, представляющий суждение: «древние говорили» или то, что в эзотерической традиции получило название «Книга Тота».

В основе эзотерической антропологии также лежат египетские и греческие мифологические представления – египетский миф об Исиде и Осирисе, греческий миф о Дионисе. Мифы связывают теогонию и антропогенез. И в мифе об Осирисе, и в мифе о Дионисе есть одна уникальная и важная черта – божественность связана с *субстратом* человека, в котором оказывается невидимая частица бога. В человеческое тело (египетский вариант) или в субстрат, из которого созданы люди (греческий вариант), попадает часть бессмертной божественной субстанции. Человеческое тело – не однородный материал, а композит, а именно: *compositum oppositorum* (соединение противоположностей). При этом быть *compositum oppositorum* и осуществлять соответствующие этому состоянию возможности может только целостный человек, а не какие-то его отдельные части (разум, душа, рука и т.п.). Эта «божественная часть» становится источником вдохновений, видений (откровений, озарений), возникающих спонтанно образов воображения. Образы воображения

являются функцией состава вещества (*compositum oppositorium*), которая может быть представлена как $F(\xi)$. Учитывая, что аргумент функции включает противоречие, он может быть представлен как утверждением, так и отрицанием. При этом работа функции даст один и тот же результат.

Тексты алхимии показывают различие двух понятий «Камень философов» и «Философский камень». Первый представляет предмет алхимии, второй есть имя для самого искусства, имя для последовательности алхимических операций. Эзотерическая парадигма может сдвигаться как в сторону науки, так и в сторону мифа.

Движение в обе стороны фиксируется в истории жизни алхимиков и легендах о них, в частности, в легенде о Раймоне Луллии и его любви к Амброзии ди Кастелло (имя возлюбленной буквально переводится как «камень бессмертия»). Патриарх Енох благословлен Богом и ему даровано отсутствие переживания смерти, но не вечная жизнь во времени. Алхимия, опираясь на енохианскую традицию, приходит к осознанию того, что искусство алхимии в качестве парадигмы «А» опирается на другой образ, на образ проклятого Агасфера, осужденного на вечные скитания во Вселенной. И через это осознание приходит к острой постановке вопроса, на которую указывает Мирча Элиаде, на вопрос о ценности смерти. Если последняя имеет ценность, то стремление алхимика к бессмертию во времени становится бессмысленным. Парадигма «С» становится ненужной, она разрушает то самое «воссоединение» с утраченным раем. Она не возвращает молодость, а консервирует наличное состояние, запирая вечность во времени. Данное понимание соответствует современному технологическому использованию понятия «герметический сосуд» в качестве «вакуумной» упаковки для консервации продукта во времени. Религиозные идеалы противопоставляются научным, алхимия ставит вопрос о религиозных и этических границах науки и вопрос о смысле смерти.

Сдвиг в сторону мифа в XX веке происходит в психологии алхимии К. Юнга. Карл Юнг, переосмысливший и возродивший алхимию в XX веке, от

создания психологии алхимии перешел к созданию алхимической психологии, реинтерпретировав принцип Альберта Великого, который теперь звучит так: для создания психологии алхимии нужен алхимический психолог. Герметическая парадигма проявляется в анализе сновидений и видений, осуществленном в рамках работ семинаров, которые проводил Юнг. Поставив задачу поиска философского камня как интеграцию «Эго» с автономными фигурами видений и сновидений, он встал на путь отождествления реальности с мифом, в то время как научное исследование в рамках логико-аналитической философии, что намечено в трудах Нормана Малкольма, требует поиска точек разотождествления исторических и мифологических образов, смыслов и персонажей. Этот аспект можно увидеть как в анализе сновидений Вольфганга Паули, так и в историческом столкновении интересов Паули в развитии юнгианства в сторону науки с историческим выбором Цюрихского института психоанализа линии развития в сторону использования мифа. Последнее вело к сакрализации концепции Юнга.

Академическое исследование эзотерической традиции должно включить более детальный анализ составляющих не только текстов, относящихся к герметической традиции, но и культурных артефактов, созданных на основе их понимания. Анализ творчества Дюрера показывает, что в нем предвосхищались проблемы, ставшие предметом анализа как позднего Витгенштейна, так и современной когнитивной психологии.

Пошаговый анализ эзотерического текста показывает, что эзотерический когнитивный комплекс включает сакральное ядро, которое открывается только через структурную регрессию психики индивида. Сама обратимость времени переживается в регрессии или ритуале как соприкосновение с мифом, события которого происходят в ином времени и пространстве (прошлом или будущем), но не в «оном» пространстве-времени. Пространство, с одной стороны, гетерогенно, с другой – гетерогония связана противоречием. Этому соответствует противоречие мифа и истории, одно не может существовать внутри другого,

но они могут соприкоснуться в представлении и переживании через картину реальности. В результате мифологические представления будут наделены значением реальности. Ключевым вопросом эзотерической традиции оказывается не вопрос об истинности мифа, а вопрос об условиях, при которых миф становится частью истории, и вопрос о формах, в которых это происходит.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Абекассис Э.* Сокровище Храма. М.: Издательство АСТ. ЗАО «Ермак». 2003. – 299 с.
2. *Абт Т.* Арабская алхимия // Территория символа. М.: Клуб «Касталия». 2015. С. 245 – 321. – 330 с.
3. *Абт Т.* Введение в интерпретацию изображений // Территория символа. М.: Клуб «Касталия». 2015. С. 3 – 98. – 330 с.
4. *Абт Т. Хорнунг Э.* Знания о загробной жизни. Египетская Книга мертвых – В поисках бессмертия. // Территория символа. М.: Клуб «Касталия». 2015. С. 99 – 244. – 330 с.
5. *Августин А.* Исповедь. М.: Канон+. ОИ «Реабилитация». 2005. – 464 С.
6. *Аверинцев С.С.* Агасфер. // Мифологический словарь. (под ред. Милетинского Е.М.) М.: Советский писатель. 1991. С. 13 – 14. – 672 с.
7. *Агрикола Георгий.* О горном деле и металлургии. В 12-ти кн. – М.: Наука, 1962. – 599 с.
8. *Агриппа Генрих Корнелий.* О божественных именах, их свойствах и достоинствах. (Оккультная философия. Книга III, Глава XI). // ИО Пан. № 1. М.: Информационное обозрение Московской Ложи. Ordo Templi Orientis. «Убежище Пана». 2010. С. 65 - 74 – 122 с.
9. *Агриппа Корнелий.* О гозтии и некромантии. (Из трактата Генриха Корнелия Агриппы «О тщете наук»). // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 374 - 379. – 382 с.
10. *Агриппа Неттесгеймский Корнелиус.* Оккультная философия. Часть четвертая. // Эн-косс (Папюс) Ж. Практическая магия. Книга первая. М.: «Лабиринт- Пресс». 2001. С. 239 – 270. – 624 с.
11. *Агриппа Неттесгеймский.* О тайной философии. // Книга магов. Санкт-Петербург: Амфора. 2009. С. 96 – 309. – 314 с.
12. *Азимов А.* Краткая история химии. М.: Мир. 1983. – 187 с.
13. *Азимов А.* Сами боги. // Азимов А. Конец вечности. Сами боги. М. Изд-во «Правла». 1990. С. 213 – 476. – 480 с.
14. *Айзенстат С.* Дримтендинг: метод исцеления сновидениями. М. : Добросвет. ИД "Городец". 2016. - 240 с.
15. *Аквинский Фома.* О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных. // Книга алхимии. История. Символы. Практика. СПб.: «Амфора». 2006. С. 209 – 233. – 304 с.
16. *Аквинский Фома.* Об искусстве алхимии. // Книга алхимии. История. Символы. Практика. СПб.: «Амфора». 2006. С. 234 – 245. – 304 с.
17. *Александров А. Ф.* Даты и судьбы. Большая книга нумерологии. От нумерологии к цифровому анализу. Полная версия системы Александрова. М.: Рипол Классик. 2006. – 1087 с.
18. Алхимический трактат Эдварда Келли (пер. с англ. Стребкова И.Н.) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2020. С. 23. – 160 с.

19. *Альберт Великий*. Малый алхимический свод. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 345 – 384. – 399 с.
20. Альманах. Статьи по религиоведению. М.: Современные тетради. 2002. – 192 с.
21. *Андерсон Т.* Статистический анализ временных рядов. М.: Мир. 1976. – 756 с.
22. *Андреев А.В.* «Поиск исторического Иисуса»: от Реймаруса до наших дней. М.: Новое литературное обозрение. 2022. – 368 с.
23. *Андрез И.В.* Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. (Пер с нем. Ярин С.В.). С. 15 – 129. М.: Энигма. 2003. – 294 с.
24. *Аникин В.П.* Магия и поэзия. С. 5// Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. (под ред. В.П. Аникина). М.: МГУ. 1998.– С. 5 – 36. – 480 с.
25. Античные гимны. Сост. И общ. Редакция А.А.Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. – 362 с.
26. *Антон Йохан Кирхвегер*. Золотая цепь Гомера, или Описание Начала Природы и природных вещей. К.: ИП Береза С.И. 2009. – 240 С.
27. *Антонов Д.Н. Майзульс М.П.* Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: Форум: Неолит. 2015. – 240с.
28. Апокрифические сказания. (Сост. Витковский В.). СПб.: Амфора. 2005.– 405 с.
29. Апокрифы герметизма. Т. I. Теория и практика ритуальной магии. П.: Золотое сечение. 2012. – 504 с.
30. *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Издательский дом Высшей школы экономики. 2018. – 240 с.
31. *Апулей*. Метаморфозы. (Пер. с лат. Кузьмина М.). С. // Петроний Арбитр. Апулей. М.: Изд-во «Правда». 1991. 153 – 347. – 400 с.
32. *Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М.* Парадоксы идентичности с ἄθεος и religio в религиоведческих дискуссиях современной России // Вопросы философии. – 2021. – № 9. – С. 152-162.
33. *Аристотель*. Метафизика. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 550 с. 00
34. *Аристотель*. Никомахова этика. // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль. 1984. С. 53 – 294. – 830 с.
35. *Аристотель*. Поэтика. // Аристотель и античная литература (Под ред. Гаспарова М.Л.) М.: Наука. 1978. С. 107 – 163. – 232 с.
36. *Арно А., Ласло Кл.* Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. /Пер. с фр., комм. и послесловие Н.Ю. Бокадоровой; Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова/ М.: Прогресс. 1990. – 272 с.
37. *Арнольд де Вилланова*. Объяснение знаменитым Философом Комментария Хортулана. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008. С. 165 – 197. – 224 с.
38. *Артефий*. Артефий древний Философ о тайном искусстве и Камне Философов. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008. С. 7 – 103. – 224 с.

39. Архив Ленинского районного суда г. Н. Новгорода. Дело № 1–63/2013. (Фотокопия материалов уголовного дела А.Ю. Москвина). – 63 с.
40. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М. Высшая школа. 1976. – 544 с.
41. Атом и архетип. Переписка Паули и Юнга, 1932 – 1958. М. : «Клуб Касталия». 2018.– 438с.
42. *Ауэробах Э.* Мимесис.М.: Прогресс. 1976. – 570 с.
43. *Афанасьев Д. П.* Учебное руководство по предмету Священного Писания. М, 1888. – 356 с.
44. *Афонасин Е.В.* «В начале было...». Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. Санкт-Петербург.: Изд-во Олега Абышко. 2002. – 368 с.
45. *Афонасин Е.В.* Гнозис. Фрагменты и свидетельства. СПб: Изд-во С.- Петербургского ун-та. 2008. – 318 С.
46. Бааль Сулам. Ор пними. («Внутренний свет») // *Лайтман М.* Учение десяти сефирот. Часть 1. М.: НФ «ИПИ». 2009. – 416 с.
47. *Бабков В.В.* Между наукой и поэзией: Метабиоз Велимира Хлебникова. // Ж- л Вопросы истории естествознания и техники. М.: Наука. 1987. № 2. С. 136 – 147. – 176 с.
48. *Бадж У.* Египетская религия. Египетская магия. М.: Алетея. 2000. – 392 с.
49. *Бадж Э.А. У.* Амулеты и суеверия. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2001. – 384 с.
50. *Бадж Э.А. У.* Древний Египет: духи, идолы, боги. М.: Центрполиграф. 2009. – 478 с.
51. *Бадж Э.А. У.* Египет времен Тутанхамона. М.: Центрполиграф. 2009. – 156 с.
52. *Бадж Э.А. У.* Легенды о египетских богах. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2001. – 304 с.
53. *Баешко Л.С. Гордиенко А.Н. Гордиенко А.Н.* Большая энциклопедия символов. (Под ред. Парзашкевича О.В.) М.: Эксмо. 2009. – 304 с.
54. *Баешко Л.С. Гордиенко А.Н. Ларионов Д.Г.* Великая книга сакральных знаний. М.: ОЛМА Медиа Групп. 2008. – 479 с.
55. *Баницхав Х.* Акрон. Энциклопедия арканов Таро Кроули. Полная интерпретация карт. СПб: ИГ «Весь». 2006. – 232 с.
56. *Баницхав Х.* Тайны характера. Человек в зеркале четырех стихий, астрологии и Таро. СПб: Весь. 2006. – 272 С.
57. *Баницхав Х.* Таро Райдера – Уэйта. СПб: Весь. 2006. – 208 с.
58. *Баницхав Х., Телер Б.* Таро Тота Алистера Кроули. Ключевые слова. СПб: Весь. 2006. – 242 с.
59. *Барбер Р.* Святой Грааль. Во власти священной тайны. М.: Эксмо. 2006. – 640 с.
60. *Барке У., Нор К.* Кататимно-имагинативная психотерапия: учебное пособие по работе с имагинациями в психодинамической психотерапии. М.: Когито-Центр. 2019. – 397 с.
61. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс. 1989. –616 с.
62. *Бартон Б.* Тайная жизнь сатаниста. Авторизированная биография Антона ЛаВея. М.: Ультра Культура. 2004. – 390 с.

63. Батай Ж. Процесс Жилия де Рэ. Тверь: Kolonna Publications. 2008. – 298 с.
64. *Батистини М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. Энциклопедия искусства. М.: Омега. 2007. – 384 с.
65. *Баччи М.* Реликвии Фаросской Церкви: взгляд с латинского Запада. // Восточнохристианские реликвии. (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2003. С. 247 – 248. – 656 с.
66. *Башляр Г.* Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Изд-во гуманитарной литературы. 1999. – 344 с.
67. *Башляр Г.* Земля и грезы о покое. М.: Изд-во гуманитарной литературы. 2001. – 320 с.
68. *Башляр Г.* Новый рационализм. М.: Прогресс. 1987. – 376 с.
69. *Башляр Г.* Пламя свечи. // Башляр Г. Избранное: поэтика пространства. М. Росспэн. 2004. С. 213 – 278. – 376 с.
70. *Бейджент М., Ли Р., Линкольн Г.* Святая кровь и святой Грааль. М.: Эксмо. 2005. – 496 с.
71. *Бейджент М., Ли Р.* Эликсир и камень. Традиции магии и алхимии. М.: Эксмо. 2004. – 462 с.
72. *Беккер К. А.* Das Aceton. Ацетон (Ацетанол), секретный «винный дух» адептов. /Пер с нем. Г.А. Борисовой; пер. с лат., ред. и коммент. Ю.Ф. Родиченкова; пер. с нем. и лат., коммент. и ред. А. Тесман; посл. Б.К. Двинянинова; под общ. ред. Б.К. Двинянинова. СПб: Академия исследований культуры. 2022. – 140 с.
73. *Беме Я.* О трех божественных принципах. К.: ИП Береза. 2012. – 368 с.
74. *Белнап Н.* Как нужно рассуждать компьютеру. // Белнап Н., Стил Т. Логика вопросов и ответов. М.: Прогресс. 1981. С. 208 – 239. – 288 с.
75. *Бенуас Л.* Знаки, символы и мифы. М.: Астрель: АСТ. 2006. – 158 с.
76. *Беренс Б.* Энциклопедия мудрецов, мистиков и магов: от Адама до Юнга. М.: Издательский дом София, Миф. 2003. – 672 с.
77. Берка К. Измерения. Понятия, теории, проблемы. М.: Прогресс. 1987. – 320 с.
78. *Берлински Д.* Искушение астрологией, или предсказание как искусство. М. : Калибри. 2008. – 448 с.
79. *Бернгард Тревизанский (граф).* Прекрасный особенный Трактат о Камне Философов. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль. 2008. С. 199 – 223. – 224 с.
80. Берт К. Архетипы и мифология в Зодиаке. М.: АСТ: Астрель. 2006. – 318 с.
81. *Бертело М.* Происхождение алхимии. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 530 – 534. – 623с.
82. *Берти Дж., Гонард Т., Алазия С.* Египетское Таро. М.: Фаир – Пресс. 2004. – 149 с.
83. *Берти Дж., Тебани Р.* Таро Гранд Эттейла. Torino: Lo Scarabeo. М.: Авваллон. (не указан). – 20 с.
84. *Бессерман П.* Каббала и еврейский мистицизм. М. ФАИР-ПРЕСС. 2003. – 208 с.
85. *Бехтерева Н.П.* Магия мозга и лабиринты жизни. М. : АСТ; СПб 6 Сова. 2007. – 349 с.

86. Библейская энциклопедия. М.: Терра. 1990. – 902 с.// Репринтное издание. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Труд и издание Архимандрита Никифора. М.: Типография А.И.Снегиревой. 1891. – 902 с.
87. Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. –574 с.
88. *Билли А.* Станислас де Гуайта. М.: Ланселот. 2005. – 283 с.
89. Биографии великих химиков. (Под ред. Хайнинга К.) М.: Мир. 1981. – 386 с.
90. *Блум Дж.* Психоаналитические теории личности. М.: Академический проект. 2009. – 222 с.
91. *Блум Р.Х.* Книга рун. М.: ООО Издательский дом «София». 2005. – 32 с.
92. *Бокановски Т.* Шандор Ференци. М.: Когито-Центр. 2013. – 178 с.
93. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. (Отв. Ред. Телия В.Н.) М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА. 2006. – 784 с.
94. *Бондаренко Ю. Я.* Лики судьбы. Введение в тему (Генезис и эволюция идеи Судьбы в свете проблем детерменизма). М.: Знание. 1999. – 224 с.
95. *Бонус П.* Новая жемчужина неслыханной цены. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. Вклейка с. 192 – 193. – 399 с.
96. *Борунков Ю.Ф.* Структура религиозного сознания. М.: Мысль. 1971. – 176 с.
97. *Браун С.* Астрология глазами медиума. М.: Аст. Астрель. 2006. – 128 с.
98. *Бренан Дж. Х.* Магия для начинающих. М.: Фаир-Пресс. 2005. – 332 с.
99. *Брестед Д., Тураев Б.* История Древнего Египта. М.: АСТ, Мн.: Харвест. 2006. – 576 с.
100. *Будагов Р.А.* Что означает умение «слышать и видеть язык»? // Античная культура и современная наука. М.: Наука 1985. С. 266 – 271. – 344 С.
101. Буддийские притчи. Пенза: Алмазное сердце. 2004. – 120 с.
102. *Бургон Т.Г.* Свет Египта или наука о звездах и о душе. М.: «REFL-book». 1994. – 622 с.
103. *Бурдые П.* Начала. Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos. 1994. – 288 с.
104. *Буркхард Т.* Алхимия. // Алхимия и Нотр-Дам де Пари. (Сост. Головин Е.В.) М.: Эннеагон Пресс. 2007. С. 8 – 82. – 364 с.
105. *Бурмистров К.Ю.* «Ибо он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. [Текст] М.: ИФРАН. 2009. – 295 с.
106. *Бут М.* Жизнь мага. Алистер Кроули. Екатеринбург: Ультра. Культура. 2006. – 668 с.
107. *Бутми Н.А.* Каббала, ереси и тайные общества. С. – Петербург. 1914. – 283 с.
108. *Бутузов Г.А.* Алхимическое наследие. // Юнг К.Г. О природе психе. Сборник. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2002. С. 384 – 402. – 414 с.
109. *Бутузов Г.А.* Алхимия и традиция. М.: Волшебная гора. 2006. – 181 с.

110. *Бутузов Г.А.* Золотые яблоки доктора Майера. // Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества. (Пер. Бутузов Г.) М.: Энигма. 2004. С. 21 – 33. – 400 с.
111. *Бутузов Г.А.* Приношение Гермесу. Москва – Воронеж: Terra Foliateda. 2012. – 216 с.
112. *Бутузов Г.А.* Фламель, алхимия и колесо истории. // Фламель Н. Алхимия. СПб: «Азбука»; «Питербургское востоковедение». 2001. С. 9 – 34. – 384 с.
113. *Бьювел Р., Джилберт Э.* Мистерия Ориона. М. : Эксмо. 2005. – 384 с.
114. *Бэкон Р.* Большое сочинение. Opus maius. // *Бэкон Р.* Избранное. М.: Издательство Францисканцев. 2005. С. 41 – 413. – 474 с.
115. *Бэкон Р.* О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. // *Бэкон Р.* Избранное. М.: Издательство Францисканцев. 2005. С. 414 – 474. – 474 с.
116. *Бэкон Р.* Алхимия, астрология, магия и медицина. (Сборник). СПб: Академия исследований культуры. 2021. – 240 с.
117. *Бэндлер Р. Гриндер Дж.* Большая энциклопедия НЛП. Структура магии. М. : АСТ. 2016. – 445 с.
118. В мире духов и демонов. Антология. М.: Издательский дом «Ганга». 2014. – 512 с.
119. *Ваарденбург Ж.* Религия и религии. Систематическое введение в религиоведение. СПб: Изд-во РХГА. 2016. – 216с.
120. Ваджрадччхедика праджняпарамита сутра, или сутра о совершенной мудрости, рассекающей /тьму невежества/, как удар молнии. С. 120 - 152 // Алмазная сутра. – Джорджи Джодва. – Сутра о совершенной мудрости, рассекающей /тьму невежества/, как удар молнии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 1993. – 158 С.
121. *Вайднер Дж., Бриджес В.* Тайны соборов и пророчество великого Андайского Креста. М.: Эксмо. 2005. – 688 С.
122. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигель рациональности. // Социологос. Вып.1. М.: Прогресс. 1991. С. 39 – 50. – 480 с.
123. *Ван дер Харт О., Нейенхюс Э. Р. С., Стил К.* Призраки прошлого: Структурная диссоциация и терапия последствий хронической психической травмы. М.: Когито-Центр, 2013. – 496 с.
124. *Ванеян С.С.* Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии. М.: Прогресс-Традиция. 2010. – 832 с.
125. *Ванеян С.С.* Храм и Грааль в западном средневековье. // Храм земной и небесный. (составитель Шукуров Ш.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2004. С. 201 – 310. – 584 с.
126. *Василий Валентин.* Алхимические Трактаты. К.: Автограф. 2008. – 592 с.
127. *Василий Валентин.* Двенадцать ключей Василия Валентина. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. с. 224 (вклейка) – 225. – 399 с.
128. *Васильев В.В.* Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12. No 1. С. 150 – 151. С. 144–158.
129. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: Изд-во Моск. ун-та. 1984. – 200 с.

130. *Вевюрко И.С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского ун-та. 2013. – 976 с.
131. *Вевюрко И.С.* Сыны Божии и дщери человеческие. (Бытие 6:1 – 7 в свете Септуагинты). // Точки-Рунта. 2011. №№ 1 – 2, Вып. 10. – 416 с.
132. *Вежбицкая А.* Речевые акты. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. С. 251 – 275 – 501 с.
133. *Вежбицкая А.* Речевые акты. Семантические универсалии и базисные концепции. М.: Языки славянских культур. 2011. – 568 с.
134. *Вейнингер О.* Пол и характер. Принципиальное исследование. М.: Академический проект. 2012. – 392 с.
135. *Веллинг Г. фон.* Opus Mago-Cabbaliticum et Theosophicum (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон). К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2005. – 464 с.
136. *Веркутте Ж.* Загадка Розеттского камня. Курьер ЮНЕСКО. №10. 1988г. – С. 8 – 12. – 40 с.
137. *Вижинар Б., де.* Трактат об Огне и Соли К.: ИП Береза. 2012. – 320 с.
138. *Вирт Г.* Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. (пер. с нем. Кондратьева А.В.) М.: Вече. 2007. – с. 624.
139. *Вирт О.* Таро магов. С - Пб.: Экслибрис. 2002. – 287 с.
140. *Витгенштейн Л.* Голубая книга // *Витгенштейн Л.* Избранные работы. М.: Территория будущего. 2005. – 438 с.
141. *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. – 400 с.
142. *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера (Перевод З. А. Сокулер). // Историко-философский ежегодник. — М: 1990. — С. 251—263. – 378 с.
143. *Витгенштейн Л.* Заметки о философии психологии. М.: Дом интеллектуальной книги. 2001. Т. 1. — 192с.
144. *Витгенштейн Л.* Заметки по логике (сентябрь 1913). // Витгенштейн Л. Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 151 – 176. – 400 с.
145. *Витгенштейн Л.* Замечания по основаниям математики. Раздел VI. // *Хинтиikka Я.* О Витгенштейне. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2013. С. 225 – 271. – 272 с.
146. *Витгенштейн Л.* Избранные работы. М.: Территория будущего. 2005. – 438 с.
147. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. // *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель. 2010. С. 15 – 126. – 250 с.
148. *Витгенштейн Л.* Лекция по этике (1929 или 1930). // *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 330 – 342. – 400 с.
149. *Витгенштейн Л.* Логико – философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. – 134 с.

150. *Витгенштейн Л.* Логико – философский трактат. М.: АСТ: Астрель. 2010. – 179 с.
151. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. // *Витгенштейн Л.* Избранные работы. М.: Территория будущего. 2005. С. 14 – 221. – 438 с.
152. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. = Logisch – Philosophische Abhandlung (1921) = Tractatus logico-philosophicus translated by C.K. Ogden with introduction Bertran Russel. (1st.ed. – 1922; 2nd revised ed. 1933) = Tractatus logico-philosophicus. Eng. translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness (1st.ed. – 1961; 2nd revised ed. 1974). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2008. – 288 с.,s.,p.,p.
153. *Витгенштейн Л.* Некоторые замечания о логической форме (1929). . // *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 321 – 329. – 400 с.
154. *Витгенштейн Л.* О достоверности. // *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. И. : АСТ: Астрель. 2010. С. 126 - 245. – 250 с.
155. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 79 – 128. // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVI. Зарубежная прагматика. М.: Прогресс. 1985. – 501 с.
156. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: Аст: Астрель. 2011. – 347с.
157. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. II. Замечания по основаниям математики М.: «Гнозис». 1994. – 207 с.
158. *Витгенштейн Л.* Заметки, продиктованные Дж.Э. Муру в Норвегии (апрель 1914). // *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) // Людвиг Витгенштейн. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 177 – 195. – 400 с.
159. *Воеводский Л.Ф.* Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. С.- Петербургъ : Типография В.С. Балашева. 1874. – 400 с.
160. Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. – 399 с.
161. Война рыцарей. Алхимические поэмы. К.: Автограф. 2008. – 272 с.
162. *Вольфрам фон Эшенбах.* Титурель. (Пер. В. Микушевича) М.: Энигма. 2009. – 112 с.
163. Восточнохристианские реликвии. (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2003. – 656 с.
164. *Вронский А.С.* Классическая астрология. Т. 1. Введение в астрологию. М.: ВШКА. 2003. – 224 с.
165. *Г. О. М.* Каббалистическое Таро. (Художники. Айвазян С.В. Еремян Ш.Э. Под руководством Еремяна Ш.С.) М.: Энигма. 2006. – 70 с.
166. *Г. О. М.* Курс энциклопедии оккультизма. М.: Энигма. 2003. – 528 с.
167. *Гай П.* Фрейд. (пер. с англ. Ю. Гольдберга). М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус. 2016. – 960 с.
168. *Гайденко П.П. Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в Средние века. М.: Наука. 1989. – 352 с.
169. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. (XVII – XVIII вв.) М.: Наука. 1987. – 448 с.

170. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М.: Наука. 1980. – 568 с.
171. *Гантер Дж.Д.* Мистицизм Алистера Кроули. Посвящение в Эоне Ребенка: путешествие внутрь. М.: Гарпократ. 2011. – 170 с.
172. *Гардинер А.Х.* Тайные камеры святилища Тота. // Бьювел Р. Джилберт Э. Мистерия Ориона. М.: Эксмо. 2005. С. 295 – 300. – 300 с.
173. *Гарднер Дж.* Ведовство сегодня. С. 22 - 196// Гардниеровская книга теней. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 288 с.
174. *Гарднер Дж.* Гардниеровская книга теней. // Гардниеровская книга теней. М.: Изд-во «Ганга». 2010. С. 197 – 286. – 288 с.
175. *Гартман Ф.* Жизнь Парацельса и сущность его учения. М.: Новый Акрополь. 1997. – 272 с.
176. *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит. 1989. – 400 с.
177. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М.: Прогресс. 1987. – 368 с.
178. *Гейштор А.* Мифология славян. М.: Изд-во «Весь мир». 2014. – 384 с.
179. *Гельб И.Е.* Опыт изучения письма. М. 1982. – 366 с.
180. *Гельфер Я.М.* История и методология термодинамики и статистической физики. М.: Высшая шко-ла. 1981. – С. 40 – 42. – 536 с.
181. *Генон Р.* Восток и Запад. М.: Беловодье. 2005. – 240 с.
182. *Генон Р.* Заметки о посвящении. М.: Беловодье. 2010. – 400 с.
183. *Генон Р.* Избранные произведения. Царство количества и знамение времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: Беловодье. 2003. – 480 с.
184. *Генон Р.* Избранные произведения. Человек и его осуществление согласно веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье. 2004. – 256 с.
185. *Генон Р.* Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье. 2012. – 256 с.
186. *Генон Р.* Символы священной науки. М.: Беловодье. 2004. – 480 с.
187. *Генон Р.* Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: Беловодье. 2004. – 304 с.
188. *Генон Р.* Царь мира. // *Генон Р.* Символика креста. М: Прогресс – Традиция. 2003. С. 257 – 354. – 704 с.
189. *Генон Р.* Язык птиц. // Язык птиц. Грасе Д'Орсе: Тайная история Европы. Спб: Изд-во С. – Петерб. ун-та. 2006. С. 328 – 332. – 334 с.
190. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998.– 623с.
191. Гермес Трисмегист. Изумрудная скрижаль. (Пер. с лат. и нем. В. Л. Рабиновича) // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М.: Наука. 1980. С. 187 – 188. – 399 с.

192. Гермес Трисмегист. Изумрудная скрижаль. (Текст, составленный на основе сравнения пер. с арабского и латинского) // *Вайднер Дж. Бриджес В.* Тайны соборов и пророчество великого Андайского Креста. М.: Эксмо. 2005. С. 653 - 654. – 688 с.
193. *Герхард М.* Искусство повествования. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». 1984. – 456 с.
194. *Гессман Г.* Растения в магическом искусстве. К.: ИП Береза. 2012. – 224 с.
195. *Гессман Г.* Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии Средних веков. К.: Изд-во «Пор-Рояль. 2006. – 224 с.
196. *Геттингс Ф.* Марсельское Таро. М.: Энигма. 2010. – 328 С.
197. *Геттингс Ф.* Словарь оккультных, герметических и алхимических сигиллов. М.: Энигма. 2015. – 512 с.
198. *Гигерих В.* Логическая жизнь души. На пути к точному понятию психологии. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 149. – 316 с.
199. *Гигин.* Астрономия. Санкт-Петербург: Алетейя. 1997. – 222 С.
200. *Гилберт Р.А.* Артур Эдвард Уэйт (Искавший Бога). // *Леман Б.* Сен-Мартен. Неизвестный философ. М.: Энигма. 2005. С. 215 – 267. – 272 с.
201. *Гингер С. Гингер А.* Практическое пособие для психотерапевтов. М.: Академический проект. 2016. – 239с.
202. *Глаголев В.С.* Религиозно-идеалистическая культурология: идейные тупики. М.: Мысль, 1985. – 222 с.
203. *Глазерсон М. рав.* Астрология и каббала. Москва - Иерусалим: Гешраим. 1998. – 222 с.
204. *Глазерсон М. рав.* Нумерология, астрология, медитация в еврейской традиции. (Пер. с иврита Спинадель Г.). Москва - Иерусалим: Гешраим. Мосты культуры. 2002. – 182 с.
205. *Годуин Д.* Современная каббалистическая энциклопедия. М. : АСТ Астрель. 2007. – 512 с.
206. *Голан А.* Миф и символ. М.: Русслит. 1993. – 375 с.
207. *Голланд И.И.* Химические трактаты. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: ИП Береза. 2012.– 352 с.
208. *Голландер С.П.* Таро для начинающих. (пер. с англ. Кудряшова А.) М.: Фаир - Пресс. 2004. – 398 С.
209. *Головин Е.В.* Дионис. //Безумие и его бог. (Сост. Головин Е.В.) М.: Эннеагон Пресс. 2007. С. 255 – 276. – 276 с.
210. *Головин Е.В.* Мифомания. СПб: Амфора. ТИД «Амфора». 2010. – 313 с.
211. *Головин Е.В.* Это убьет то. // Алхимия и Нотр-Дам де Пари. (Сост. Головин Е.В.) М.: Эннеагон Пресс. 2007. С. 335 – 363. – 364 с.
212. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М.: Наука. 1987.- 218 с.
213. *Гомер.* Одиссея. М.: Изд-во художественной литературы. 1986. – с. 270.
214. *Гонсалес-Винплер М.* Защитная книга амулетов и талисманов. М.: Рипол Классик. 2005. – 320 с.

215. *Гораполлон Нильский*. Иероглифика. // Нострадамус. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Гораполлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С. 239 – 394. – 415 с.
216. *Горелов Н.* Кто и как судил колдунов и ведьм. // Колдовство в средние века. Подлинная история магии. Санкт-Петербург : Азбука-классика. 2009. С. 341 – 362. – 432 с.
217. *Горский А.* Мир первостихий. Ростов н/Д.: Феникс. Санкт – Петербург: Северо-Запад. 2006. – 320 с.
218. *Горчаков Г.С.* Парацельс – философ огня. Томск: Знамя мира. 1996. 98 с.
219. Гозтия. С предисловием и комментариями Алистера Кроули. // М.: Изд-во «Ганга». 2009. – 224 С.
220. *Грейвс Р.* Белая богиня. Екатеринбург: У-Фактория. 2005. – 656 с.
221. *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М.: Прогресс. 1992. – 620 с.
222. *Грин Л., Саспортас Г.* Светила. Психологическое значение Солнца и Луны в гороскопе. М.: Издатель Федоров. 2007. – 240 с.
223. *Гросс П.* Талисмания и мифология древнего мира. Ростов н/Д.: Феникс. 2007. - 286 с.
224. *Грязнов А.Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М.: Изд-во Московского университета. 1985. С. 60. – 172с.
225. *Гуайта С. де.* Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. (Пер. с фр. Нугатова В.) М.: Ланселот. Т. 1. 2004. – 544 с.
226. *Гудмен Н.* Способы создания миров. М.: "Идеяпресс"- "Праксис", 2001. – 376с.
227. *Гуили Э.Р.* Энциклопедия магии и алхимии. – СПб: Азбука-Аттикус. 2013. – 608 с.
228. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс. 1984. – 398 с.
229. *Д' Альвадейр Сент – Ив.* Археометр – ключ ко всем религиям и всем древним наукам. М.: Амрита – Русь. 2004. – 412 с.
230. *Давыдов И.П.* Великие арканы Таро как метакод «Романа, который никогда не будет окончен». // Аспекты. Выпуск III. М.: Современные тетради. 2005. С. 298 – 312 с.
231. *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.
232. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык. Т. I – IV. Т. IV. 1980. М.: Русский язык. – 683 с.
233. *Дандамаев М.А.* Вавилонские писцы. М.: Наука. Изд-во восточной лит-ры. 1983. – 248 с.
234. Двенадцать ключей Василия Валентина. // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М. : Наука. 1980. С. Вклейка с. 224 – 225. – 399 с.
235. *Двинянинов Б. К.* Феномен осознанных сновидений //Психотехники и измененные состояния сознания, Вторая международная научная конференция, 12–14 декабря 2013 г., Санкт-Петербург. С. 128 – 132.
236. *Дворецкий И. Х.* Латинско – русский словарь. М.: Русский язык. 1976. С. 647. – 1096 с.
237. *Девор Н.* Астрологическая энциклопедия. Томск: Институт Практической Астрологии. 1999 // Астропонорама. Современная астрология. Томск: Институт практической астрологии. Томский астроцентр. 2000. Электронное издание.

238. *Дезгри А.* Тайные знания ордена тамплиеров: книга чудес и откровений. МПб: Евразия. 2006. – 400 с.
239. *Деннинг М., Филлипс О.* Магическая мистерия. М.: Аст. Астрель. 2006. – 399 с.
240. *Джаммария.* Эта неизвестная алхимия. Москва – Воронеж: Terra Foliata. 2010. – 256 с.
241. Джатаки: избранные рассказы о прошлых жизнях Будды. (Пер. с пали Парибок А. Эрман В.) СПб.: МЭОО «Возрождение» - Культурный центр «Уддияна». 2003. – 416 с.
242. *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта. Санкт – Петербург: Изд-во «Андреев и сыновья». 1993. – 418 с.
243. *Джеймс В.* Психология. М.: Педагогика. 1991. – 369 с.
244. *Джексон.Н.Э., Говард М.* Столпы Тувалкаина. М.: Клуб Касталиа. 2012. – 246 с.
245. *Джилберт Э.* Мистерия Ориона. М.: Эксмо. 2005. – 324 с.
246. *Джонсон К.Р.* Феномен Фулканелли. Тайна алхимика XX века. М.: Энигма. 2009. – 368 с.
247. *Джордан М.* Будда. Его жизнь в образах. М.: Арт – Родник. 2004. – 320 с.
248. *Джуа М.* История химии. М.: Мир. 1975. – 478 с.
249. *Ди Дж.* Афористические начала (Пер. с лат., коммент. и вступ. статья Ю.Ф. Родиченкова, А.Ю. Саплина; предисл. Б.К. Двинянинова; послесл. С.В. Пахомова; науч. ред. А.А. Шимбалева). — СПб.: Издательство РХГА, 2021. — 240 с.
250. *Ди Дж., Келли Э.* Видение Круглого Дома. // *Тисон Д.* Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. С. 333 – 343. – 345 с.
251. *Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М.* Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. – 208 с.
252. *Дневник мага.* Волшебная книга. Подлинная история о волшебниках, рассказанная Мерлином. – Китай: Махаон. 2007. – 14 с.
253. *Добин Дж.* Каббалистическая астрология. Священная традиция еврейских мудрецов. М.: «Крон – Пресс». 2000. – 348 с.
254. *Доброхотов А.Л.* Категория Бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета. 1986. – 248 с.
255. *Доброхотов А.Л.* Собеседник ангелов и духов. // *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. (Пер. с лат. Аксакова А.Н.) М.: АО «Мировое древо». 1993. С. 529 – 544. – 555 С.
256. *Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М.: Изд-во Московского университета. 1980. – 54 с.
257. *Доктерс-ван-Леувен О., Доктерс-ван-Леувен Р.* Восстановленное Таро. Теория – история – практика. (Пер. с нидерландск. Колесова Е.) М.: КСП+. 2001. – 509 с.
258. *Долхор А.* Шутливые медитации на медитациях Шута. «Мастер и Маргарита» - Великая Книга Тота. М.: София. 2007. – 424 с.

259. Древнеегипетская Книга мертвых. (Составление, перевод, предисловие и комментарии Шапошникова А.К.). М.: Эксмо. 2006. – 432 с.
260. Древнеиндийская философия. М.: Мысль. 1972. - 271 с.
261. Дроздов А.А., Андреев М.Н. Стекло «золотой рубин» – от позднеантичной нанотехнологии до рецептуры эпохи просвещения. // История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. И.Т. Касавина, Т.Д. Соколовой, А.Ю. Севальникова, А.В. Родиной, Г.Г. Кривошеиной, Е.А. Баум: В 6 томах. Т. 2. [Электронный форма]. – Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2018. С. 85 – 87. – 111 с.
262. Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. М.: Соваминко. 1989. – 280с.
263. Дэвид Р. Древний Египет. Энциклопедический справочник. М.: Вече. 2008. – 464 с.
264. Дэвис О. Гримуары: история магических книг. М.: Гарпократ. 2014. – 490 с.
265. Дэннис С.Л. Принятие даймона. Исцеление через тонкое энергетическое тело: юнгианская психология и темная феминность. М.: Клуб Касталия. 2017. – 238с.
266. Дюбуа Ж. Пир Ф., Тринон А., Клинкенберг Ж.- М., Мэнге Ф., Эдлин Ф. Общая риторика. М.: Прогресс. 1986. – 392 с.
267. Египетская книга мертвых. Папирус Ани Британского музея. Перевод, введение и комментарии Э.А. Уоллеса Баджа. М.: Алетейа, 2003. С. 296 – 297. – 416с.
268. Египетское масонство. (пер. и сост. Кузмишина Е.) М.: Телема. 2008. – 119 с.
269. Египетское Таро. Древние мистические символы впервые описанные Полем Кристианом в 1863 – 1870 гг. и воспроизведенные М.О. Вегенером, «Графом Сен-Жерменом» (Э.Д. Валькур-Вермоном) и Й. Махинкой в 1896 – 1991гг. Не указан:Не указан. – 78 с.
270. Египтология. В поисках гробницы Осириса. Дневник экспедиции мисс Эмили Сэндс. Ноябрь 1926 – Китай: Махаон. 2006. – 60 с.
271. Егоров Б.Е. Заболевания у детей. Часть 3. // Психотерапия. М.: 2013. № 8(128). Вып. 2. С. 15 – 22.
272. Елизар А.Р. Древнее химическое делание. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. – 160 с.
273. Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». М.: Научно-издательский центр «Ладомир». 2005. – 600 с.
274. Ересько М.Н. Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): Монография. Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета. 2007. – 436 с.
275. Жизнь земная и последующая (Сост. П.С. Гуревич, С.Я. Левит). – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. – 415с.
276. Жилински К. История астрологии. М.: Издательский Дом «Профит Стайл». 2007. – 304 с.
277. Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха. 2010. – 336 с.
278. Жирар Р. Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение. 2012. – 256 с.

279. *Жи́рар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение. 2010. – 448 с.
280. *Жи́рар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: Изд-во ББИ. 2015. – 202 с.
281. *Жоливе-Кастело Ф.* Как стать алхимиком. Н. Новгород: Изд-во А.Г. Москвичев. 2020. – 310 с.
282. *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Издательский дом «Московский учебник». 1998. – 207 с.
283. Завещание Соломона. (Пер. Клебановой Н.) // Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. С. 13 – 49. – 574 с.
284. *Заданфаррух аль-Андарзагар.* О годовых гороскопах (Пер. с англ. и араб., коммент. Л.А. Самедовой, В.А. Розова). — СПб.: Академия исследований культуры, 2022. — 150 с.
285. *Заин К.К.* Духовная астрология: истоки астромифологии и религии звезд. (Пер. с англ.) К.: Janus Books, С-Пб: Экслибрис. 2002. – 272 с.
286. *Заин К.К.* Законы оккультизма. Астрологические сигнатуры. (Пер. с англ.) К.: Janus Books, С-Пб: Экслибрис. 2002. – 288 с.
287. *Зайцев Г.* Бездны и выси (I): культурологическое исследование третьего септенера Старшего Аркана Таро. М.: Касталия. 2018. – 382 с.
288. *Зайцев Г.* Лики мистерий. Культурологическое исследование первого септенера Старшего Аркана Таро. М. Клуб Касталия. 2015. – 300 с.
289. *Зайцев Г.* Таинство пути. Культурологическое исследование второго септенера Старшего Аркана Таро. М.: Касталия. 2017. – 412 с.
290. *Зайченко В.* Таро Уэйта. Бронзовая книга для нового поколения. М.: Белые облака. 2004. – 352 с.
291. *Зайченко В.* Таро и мировая мифология. М.: ООО Алврт – сервис. 2005. – 114 с.
292. *Заколдованная жизнь: Т. 9: Русская фантастическая проза второй половины XIX века.* Сост. послесл., примеч. и подбор иллюстраций Ю.М. Медведева. — М.: Русская книга, 1997. — 544 с.
293. *Записки домового: Т. 5: Русская фантастика первой половины XIX века.* Сост., послесл., примеч. и подбор иллюстраций Ю.М. Медведева. — М.: Русская книга, 1996 – 528 с.
294. *Звездочтец: Т. 2. Русская фантастика XVII века.* Сост., послесл. и коммент. Ю.М. Медведева.— М.: Сов. Россия, 1990. — 496 с..
295. *Зелатор А.* Практическое руководство по алхимии. М.: Ганга. 2005. – 194 с.
296. *Зеленский В.* Базовый курс аналитической психологии. Или Юнгианский бревиарий. М.: Когито Центр. 2004. – 256 с.
297. *Зеленский В.* Джеймс Хиллман в зеркале архетипической психологии. // *Хиллман Дж.* Самоубийство и душа. М.: Когито Центр. 2005. С. 5 – 62. – 272 с.
298. *Зеленский В.В.* Психомифология обыденной жизни. // *Юнг К.Г.* Символы трансформации. М.: АСТ. 2008. С. 5 – 30. – 732с.

299. *Зелинский Ф.Ф.* Гермес Трижды-Величайший. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 321 – 367. – 623 с.
300. *Зигуненко С.М.* Знаки и символы. М.: Астрель. Транзиткнига. 2002. – 464 с.
301. *Зильберер Г.* Проблематика алхимии и мистицизма. М.: Клуб Касталия. 2017. – 264 с.
302. Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллект. Традициях I – IV вв. (Сост. И общ. Ред. Касавина И.Т.) М.: Республика. 1996. – 446 с.
303. Зогар. Книга I. (Пер. с арамейского и комментарии Ратушного Я., Шаповала П.) М.: Аст: Восток – Запад. 2006. – 352 с.
304. Зогар. Книга II. (Пер. с арамейского и комментарии Ратушного Я., Шаповала П.) М.: Аст: Восток – Запад. 2007. – 384 с.
305. И – Цзин: Книга перемен. (Пер. с китайского и комментариев Щуцкий Ю.К.). М.: Эксмо; СПб: Митгард. 2007. – 638 с.
306. *Иванов В.В.* Тайна Царства». М.: ООО ИПЦ «Маска». 2103 – 376 с.
307. *Иванов В.В.* Хаос и магия. М.: Не Ук. 2016. – 320 с.
308. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб: Алетейя. 1994. – 344 с.
309. *Идель М.* Каббала: новые перспективы. М. Иерусалим: Мосты культуры. 2010. – 461с.
310. *Иже К.* Новое собрание химических философов: очерки по Великому Деланию по следам лучших авторов: алхимические тексты, в том числе: Премного любопытное разъяснение Загадок и Фигур Иероглифических, изображенных на портале собора Нотр-Дам де Пари, предпринятое господином Эспри де Малуизаном, а также Покинутое Слово, трактат Бернара, графа Тревизанской Марки. М.: Энигма. 2010 – 368 с.
311. ИО Пан. № 1. М.: Информационное обозрение Московской Ложи. Ordo Templi Orientis. «Убежище Пана». 2010. – 122 с.
312. *Иоанн Блаженный Богомил.* Познание доброго Бога или похороны Элогима. М.: Мир Софии. 2014. – 40с.
313. *Иоанн Блаженный.* 10 золотых ключей катарского пути. М.: Мир Софии. 2013. – 68с.
314. *Иоанн Блаженный.* Гуань Минь и Божия Матерь. Энциклопедия богомизма. М.: Мир Софии. 2013. – 256с.
315. *Иоанн Блаженный.* Человек как божество. Новая духовность нового человека. Иоаннова ветвь II. Теогаммы богомизма. М.: Мир Софии. 2014. – 520с.
316. Иоанн Святой чаши. Дивинаментум. Божествование божества в человеке. М.: Местная религиозная организация – Община Православной Церкви Божьей Матери Державная. 2010. – 480с.
317. Иоанн Святой чаши. Миропомажи ближнего своего. М.: Местная религиозная организация – Община Православной Церкви Божьей Матери Державная. 2009. – 688с.
318. *Иоганн Фауст.* Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 1. Магия естественная и противоестественная. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 272 с.
319. *Иоганн Фауст.* Чернокнижие Иоганна Фауста. Т. 2. Гримуары великого чернокнижника. (пер с нем. Харун И.В.). Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2015. – 336 с.

320. *Ирихин В.Ю. Кацнельсон М.И.* Крылья феникса. Введение в квантовую мифофизику. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та. 2003. – 264 с.
321. Истинный гримуар. Красный дракон. М.: Изд-во «Ганга» 2012. – 190 с.
322. История и философия науки в эпоху перемен: сборник научных статей. М.: Русское общество истории и философии науки. 2018. Том 2, с. 85 – 110. – 111с.
323. История учения о химическом процессе. Всеобщая история химии. (Отв. Ред. Соловьев Ю.И.) М.: Наука. 1981. – 448 с.
324. *Ицхак Лурия.* Эц Хаим. (Древо жизни) // *Лайтман М.* Учение десяти сефирот. Часть 1. // М.: НФ «ИПИ». 2009. – 416 с.
325. *Йетс У.Б.* Видение: поэтическое, драматическое, магическое. М.: Логос. 2000. – 768 с.
326. *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. (пер. Г. Дашевского). М.: Новое литературное обозрение. 2000. – 528 с.
327. К истории лабораторий: теория, практика, учебно-образовательная деятельность. Материалы Международной научной конференции, Москва, 20-21 ноября 2017 г. М.: Издательство "Перо". – 152с.
328. Каббалистическое Таро. Г.О.М. (Художники Айвазян С.В., Еремян Ш.С.) М.: Энигма, «ОДДИ-Стиль». 2006. – 70 с.
329. *Каннабих Ю.В.* История психиатрии. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга. 2012. – 426 с.
330. *Кандель Ф.* По стопам «Вечного жида». М.: Мосты культуры. 2011.- 272 с.
331. *Кандель Э.* Век самопознания. Поиски бессознательного в искусстве и науке с начала XX века до наших дней. М.: Изд-во АСТ: CORPUS. 2016 – 720 с.
332. *Кандель Э.* В поисках памяти. Возникновение новой науки о человеческой психике. М.: Изд-во АСТ: CORPUS. 2017 – 736 с.
333. *Канса С.* Звезда полынь: магическая жизнь Марджори Кэмерон. М.: Касталия. 2015. – 286с.
334. *Канселье Э.* Алхимия. Несколько очерков по Герметической символике и Философской практике. (пер. с франц-го Векова К.А.) М.: Энигма. 2002. – 448 с.
335. *Каплан Ст. Р.* Классика Таро. Происхождение, история, гадание. М.: Центрполиграф. 2004. – 208 с.
336. Капра Ф. Дао физики. Санкт – Петербург: Орис. 1994. – 302 с.
337. *Каратини Р.* Катары. М.: Эксмо. 2010. – 400 с.
338. *Карлссон Т.* Каббала, клифот и гоэтическая магия. Воронеж: Terra Foliateda. 2012. – 168 с.
339. *Картер Дж.* Ракета Бабалон. М.: Клуб «Касталия». 2015. – 400 с.
340. *Качанов Ю. М.* Структурирование политической действительности. М.: Ad Marginem. 1995. – 224 с.
341. *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986. – 196 с.
342. *Келли Г.А.* Сатана. Биография. М.: Весь мир. 2011. – 328с.

343. *Кеплер И.* О шестиугольных снежинках. /сост., пер. с лат. Данилова Ю.А. М. 1982. – 192 с.
344. *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир. 2007. – 319 С.
345. *Керлот Х.Э.* Словарь символов. – М.: REFL-book, – 1994. – 604 с.
346. *Кесс Г.* Заупокойные верования древних египтян. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». 2005. –496 с.
347. Киевские ведьмы: Т. 4: Фантастические повести первой трети XIX века / Сост., подгот. текста, послесл., примеч., подбор ил. Ю. М. Медведева— М.: Русская книга, 1996. — 560 с.
348. *Кикхефер Р.* Власть над жизнью и смертью. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013.– 382 с.
349. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль. 1989. – 288 с.
350. *Кин К.* Путь целостности: глубинная психология и западный оккультизм. М.: Клуб Касталия. 2013. (На правах рукописи). – 480 с.
351. *Кин Л.К.* Сравнение Алистера Кроули и К.Г. Юнга. // Касталия. № 3. Весна 2011. М. Клуб Касталия. 2012. С. 84 – 193. – 269 с.
352. *Кинг Ф.* Современная ритуальная магия. М.: Локид. Миф. 1999. – 366 с.
353. *Кларк Р.* Священные традиции Древнего Египта. М.: Фаир - Пресс. 2003. – 448 с.
354. *Клейн Ф.* Лекции о развитии математики в XIX столетии. М.: Наука. Гл. ред физико-математической л-ры. Т.1. 1989. – 456 с.
355. *Клоссовски Ст.* Золотая игра. Алхимические гравюры XVII века. М.: Клуб «Касталия». 2015. – 332 с.
356. *Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука. Изд-во восточной л-ры. 1983. – 208 с.
357. *Ключников С. Ю.* Священная наука чисел: символика, нумерология, психология. М.: Беловодье. 2007. – 224 с.
358. Книга алхимии. История. Символы. Практика. СПб.: «Амфора». 2006. – 302 с.
359. Книга ангела Разиэля. Том I. /Пер. с иврита и арамейского, коммент. Е.В. Кузьмина; предисл. И ред. Б.К. Двинянинова. СПб: Издательство «Академия исследований культуры». 2020. – 264 с.
360. Книга ангела Разиэля. Том II. /Пер. с иврита и арамейского, коммент. Е.В. Кузьмина; предисл. И ред. Б.К. Двинянинова. СПб: Издательство «Академия исследований культуры». 2021. – 512 с.
361. Книга Ангелов: антология христианской ангелологии. (Сост. Дорофеев Д.Ю.) СПб.: Амфора. 2007. – 353 с.
362. Книга апокрифов. СПб.: Амфора. 2007. (Сост. Витковский В.) СПб.: Амфора. 2005. – 432 с.
363. Книга Гарпия. The Temporal Company Plc. 2005. – 22 p.
364. Книга Еноха. // Книга Ангелов: антология христианской ангелологии. (Сост. Дорофеев Д.Ю.) СПб.: Амфора. 2007. С. 41 – 52. – 353 с.

365. Книга загробных видений. СПб.: Амфора. 2006. – 334 с.
366. Книга магов. Санкт-Петербург: Амфора. 2009. – 314 с.
367. Книга небесных дворцов. (Еврейская книга Еноха). (Пер. с иврита И. Тантлевского) // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 105 – 227. – 231 с.
368. Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. – 400 с.
369. Книга Юбилеев или Малое Бытие. С. 27. // Книга апокрифов. СПб.: Амфора. 2007. С. 12 – 168. – 432 с.
370. Книги Сивилл. (Пер с греческого М. Витковской, В. Витковского). М.: Энигма. 1996. – 284 с.
371. *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид (Массовое сознание римского Египта). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». 1988. – 192 с.
372. *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Изд-во Савин С.А. 2007. – 544 с.
373. *Койре А.* Очерки по истории науки. М.: Прогресс. 1985. – 286 с.
374. *Койре А.* Парацельс (1493 – 1541). // Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный : Аллегро – Пресс. 1994. С. 44 – 140. – 172 с.
375. Колдовство в средние века. Подлинная история магии. Санкт-Петербург : Азбука-классика. 2009. – 432 с.
376. *Колесов Е.* 13 врат эзотерики. История эзотерических учений от Адама до наших дней. Пермь: Золотое сечение. 2006. – 244 С.
377. *Колесов Е.* Магика как система. По материалам Герметического Ордена Золотой Зари. М.: Велигор. 2003. – 344 с.
378. *Колесов Е.* Торстен А. Магия рун: Футарк Классический и Арманический. М.: КСП+. 2005. – 272 с.
379. *Коллинз Э., Огилви-Геральд К.* Проклятие Тутанхомона. М.: Эксмо. 2010. – 544 с.
380. *Кондаков Н. И.* Логический словарь. М.: Наука. 1971. – 656 с.
381. *Кондратьев А. В.* Герман Феликс Вирт и «Хроника Ура Линда». // Вирт Г. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. (пер. с нем. Кондратьева А.В.) М.: Вече. 2007. С. 3 – 96. – 624 с.
382. *Корбен А.* История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция. 2010. – 360 с.
383. *Корбен А.* Музыкальный смысл персидского мистицизма. //Корбен А. Свет славы и святой Грааль. // М.: Волшебная гора. 2006. С. 172 – 176. – 224 с.
384. *Корбен А.* Свет славы и святой Грааль. М.: Волшебная гора. 2006. – 224 с.
385. Косморама: Т. 6: Фантастические повести первой половины XIX века /Сост., послесл., примеч. и подбор ил. Ю.М. Медведева. — М.: Русская книга, 1997.— 528 с.
386. Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время [Исследования и переводы]. М.: Прогресс-Традиция. 2010. – 272 с.

387. *Костенко А.* Карты «Висконти – Сфорца» // Таро – Клуб. Альманах. (Под ред. Костенко А. Сост. Котельникова А.А.) К.: София. 2000. С. 147 – 157. – 208 с.
388. *Котрелл М.* Пророчества Тутанхамона. М.: Эксмо, 2006. – 368 с.
389. *Коэтинг Э.А.* Дела тьмы. Руководство по черной магии продвинутого уровня. М.: Клуб Касталия. 2017. – 276 с.
390. *Коэтинг Э.А.* Книга Азazelя. Гримуар проклятого. М.: Клуб Касталия. 2016.– 276 с.
391. *Крамер Д.* Сакральная эмблемата. (Пер. с нем., лат. Эрцен-Глерон В. фон). К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2007. – 240 с.
392. *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск. Б-ка ж-ла «Религиоведение». 2004. – 148 с.
393. *Крата Реноа.* (Пер. с англ. Палец Д.) // Мистерии пирамид. (Под ред. Костенко А.) С-Пб: Экслибрис. 2002. С. 197 – 232. – 240 с.
394. Краткий словарь символов. (Сост. Рошаль В.М.) М.: Эксмо. 2005. – 272 с.
395. *Крейг Д.М.* Таро в практической магии. М.: Энигма. 2011. – 208 с.
396. *Кретьен де Труа.* Персеваль. М.: Эксмо, 2006. – 432 с.
397. *Крикке С. А.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2010. – 256 с.
398. *Кристиан П. (Питуа Ж.-Б.)* Мистерии пирамид (Из книги «История магии») // Мистерии пирамид. (Под ред. Костенко А.) С-Пб: Экслибрис. 2002. С. 17 – 50. – 240 с.
399. *Кристиан П. Венегер О.* Валькур-Верном де. Танинка Й. Египетское Таро. Не указано: Не указан. Не указан. – 78 с.
400. *Крифт П.* Ангелы и демоны. Что мы действительно знаем о них? М.: Изд-во ББИ. 2014. – 163 с.
401. *Крол А.* Египет первых фараонов. М.: Рудомино. 2005. – 224 с.
402. *Кротов В.* Производство в алом. // *Майринк Г.* Производство в алом: Голлем. М.: Энигма. Независимая газета. 2004. С. 5-26. – 616 с.
403. *Кроули А.* (Мастер Тернион) Книга Тота: краткое эссе о Таро египтян. М.: София. 2006. – 272 с.
404. *Кроули А.* 777. Каббала Алистера Кроули. М.: Ланселот. 2006. – 432 с.
405. *Кроули А.* Ecclesia Gnostica Catholica. Гностическая католическая Церковь. Тайное тайных Телемы. М.: Изд-во «Ганга». Творческая группа «Телема». 2008. – 109 с.
406. *Кроули А.* Видение и голос. Книга Еноха. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 384 с.
407. *Кроули А.* Возрождение магии // *Кроули А.* Орден Восточных Тамплиеров. Возрождение магии. – М.: Ганга, 2010. С. 221–250. – 352 с.
408. *Кроули А.* Гематрия. // *Кроули А.* 777. Каббала Алистера Кроули. (). М.: Ланселот. 2006. С. 23 – 101. – 432 с.
409. *Кроули А.* Закон – для всех. С. 181 - 386 // *Кроули А.* Равноденствие богов. Закон – для всех. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 416 С.
410. *Кроули А.* Исповедь. Т.1. М.: Изд-во «Ганга». 2011. – 320с.

411. *Кроули А.* Исповедь. Т.2. М.: Изд-во «Ганга». 2014. – 256с.
412. *Кроули А.* Книга Закона. // *Кроули А.* Книга Закона. Книга Лжей. Пермь: Алмазное сердце. Золотое сечение. 2005. С. 15 – 88. – 300 с.
413. *Кроули А.* Книга Лжей. // *Кроули А.* Книга Закона. Книга Лжей. Пермь: Алмазное сердце. Золотое сечение. 2005. С. 89 — 292. – 300 с.
414. *Кроули А.* Книга Серца, обвитого Змеем млм Книга LXV. М.: Изд-во «Ганга». 2009. – 384 с.
415. *Кроули А.* Книга Тота. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 448 С.
416. *Кроули А.* Книга Четыре: Мистицизм и магия. М.: Изд-во «Ганга». 2008. – 256 с.
417. *Кроули А.* Лунное дитя. Пермь: Алмазное сердце. Золотое сечение. 2005. – 356 с.
418. *Кроули А.* Магическое Дао.: Старклайт. 2003. – 165 с.
419. *Кроули А.* Магия без слез. М.: Старклайт. 2008. – 480 с.
420. *Кроули А.* Магия в теории и на практике. М.: Изд-во «Ганга», 2009. – 672 с.
421. *Кроули А.* Орден Восточных Тамплиеров. Возрождение магии. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 352 с.
422. *Кроули А.* Равноденствие богов. Закон – для всех. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 416 С.
423. *Кроули А.* Сердце мастера. Книга лжей. М.: Изд-во «Ганга», 2009. – 288 с.
424. *Кроули А.* Через пучину. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 416 с.
425. *Крэг Д.М.* Современная магия. Ирпень: Радогост. 2006. – 384 с.
426. *Крюков В.* Воскресающий из пепла. // *Майринк Г.* Зеленый лик. Мастер Леонгард. (Сб. рассказов) М.: Энигма. Независимая газета. 2004. С. 7 – 39. – 640 с.
427. *Крюков В.* Произведение в алом. // *Майринк Г.* Произведение в алом: Голлем. М.: Энигма. Независимая газета. 2004. С. 7 – 26. – 616 с.
428. *Кузанский Н.* О мире в вере. М.: Канон+. ОИ «Реабилитация». 2006. – 208 с.
429. *Кузнецов Б.Г.* Идеи и образы Возрождения. М.: Наука. 1979. – 280 с.
430. *Кулиану Й.П.* Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. (Пер. с фр.; научн. ред. М.М. Фиалко; вступит. ст. О.В. Горшуновой). СПб: Издательство Ивана Лимбаха. 2017. – 592 с.
431. *Куманяева Н.* Подлинное Таро Эттейлы. М.: Рипол Классик. 2006. – 192 с.
432. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс. 1977. – 300 с.
433. *Купер-Уокли.* Граф де Сен-Жермен. Тайна королей. // Сен-Жермен Граф. Пресвятая Тринософия. М.: Сфера. 2002. С. 243 – 364. – 439 с.
434. *Куртик Г.Е.* Звездное небо древней Месопотамии: шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб: Алетейя. 2007. – 744 с.
435. *Кухня ведьм.* Полезные тайны (пер. с лат. Д. Захаровой и Е. Ванеевой). Санкт-Петербург : Азбука-классика. 2009. – 448 с.
436. *Кучер К.* Телега магии. М.: ИНБИ Артстудио. 2001. – 497 с.

437. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. М.: Аст. 2004. – 688 с.
438. *Кэмпбелл Дж.* Пути к блаженству: мифология и трансформация личности. М.: Открытый мир. 2004. – 313 с.
439. *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. М.: Ваклер. Рефл-Бук. Аст. 1997. – 688 с.
440. *Лаврентьева Н.В.* Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта. (Древнее и Среднее Царства). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке. 2012. – 360с.
441. *Лайтман М.* Сборник трудов Бааль Сулама. М.: НФ «ИПИ». 2009. – 360 с.
442. *Лайтман М.* Услышанное. Шамати. М.: НФ «ИПИ». 2009. – 384 с.
443. *Лайтман М.* Учение десяти сефирот. Часть 1. М.: НФ «ИПИ». 2009. – 416 с.
444. *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга 1: Разум вне машины. М.: Гнозис. 2011. – 512 с.
445. *Лао – Цзы.* Дао Де Цзин. Книга о пути и силе. (Пер. с древнекит., комментарии Кувшинов А.В.). Красноярск: Изд-во «Ника». 1998.– 156 с.
446. *Лаоцзы.* Даодэцзин. (Пер. с др.-китайского Семенов И.И.) М.: Республика. 1999. – 448 с.
447. *Лaplани Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. Санкт-Петербург – Москва: Центр гуманитарных инициатив. 2010. – 751 с.
448. *Лаурин М.* Парсифаль и путь к Граалю. М.: Энигма. 2002. – 408 с.
449. *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М.: Энигма. 1996. – 368 с.
450. *Лaхман Г.* Карл Юнг: между наукой и мистикой. М.: Клуб «Касталия». 2012. – 248 с. (На правах рукописи).
451. *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков. М.: Текст. 2012. – 220 с.
452. *Леви Дж.* Тайные общества. Справочник по секретным организациям. М.: Кладезь – Букс. 2011. – 399 с.
453. *Леви Э.* Большие ключи и ключики Соломона. М.: Энигма. 2009. – 128 с.
454. *Леви Э.* История магии. Обряды, ритуалы и таинства. М.: Центрполиграф. 2008. – 383 с.
455. *Леви Э.* Магический ритаул Sanctum Regnum, истолкованный посредством Старших арканов Таро. М.: Энигма. 2012. – 168 с.
456. *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. // *Форчун Д.* Тайное без вымыслов. М.: «REFL-book». 1994. С. 213 – 378. – 378 с.
457. *Леви-Строс К.* Обратная сторона Луны. М.: Текст. 2013. – 157с.
458. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М.: Республика. 1994. – 384 с.
459. *Леви-Строс К.* Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа). // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1985. С. 9 – 34. – 316 с.
460. *Лейбниц.* Соч. в 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль.1982. – 636 с.

461. *Лейбниц*. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль. 1989. – 560 с.
462. *Леман Б. Сен-Мартен*. Неизвестный философ. М.: Энигма. 2005. – 272 с.
463. *Ленен*. Кабалистическая наука и искусство узнавать духов, влияющих на судьбу человека, с описанием их тайных подписей и талисманов и истинного способа их начертаний. Составлено на основании положений древних египетских, арабских и халдейских магов, заимствованных у самых знаменитых авторов Высших Наук. (1823). М.: Энигма. 2013. – 240 с.
464. *Леонардо да Винчи*. Бестиарий. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 85 – 108. – 400 с.
465. *Лермина Ж.* Практическая магия. // *Энокосс (Пантос) Ж.* Практическая магия. Книга первая. М.: «Лабиринт-Пресс». 2001. С. 216 – 238. – 368 с.
466. *Ли Р. Хиндсон Э.* Ангелы обмана. М.: Протестант. 1994. – 240 с.
467. *Линдорф Д.* Юнг и Паули: встреча великих умов. М.: Клуб Касталия. 2013. – 282 с.
468. Личный дневник доктора Джона Ди. (Пер. Ю.Ф. Родиченкова). СПб: Издательство РХГА. 2020. – 256 с.
469. *Ллойд С.* Археология Месопотамии. М.: Наука. Изд-во восточной л-ры. 1984. – 280 с.
470. *Логонов А.В.* Власть и вера. Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Научное изд-во «Большая российская энциклопедия». 2005. – 496с.
471. *Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф. М.: Изд-во Моск. ун-та. 1982 – 480 с.
472. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство. – 1980. – 766 с.
473. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство. 1976. – 367 с.
474. *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии. М.: Мир идей. 1995. – 232 с.
475. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат. 1991.- 525 с.
476. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль. 1982. – 623 с.
477. *Лукер М.* Египетский символизм. М.: Наука. 1998. – 184 с.
478. *Льюи Г.* Астрология для миллионов. М.: София. 2006. – 416 с.
479. *Льюис Дж.К. Оливер И. Д.* Энциклопедия ангелов. Ростов на Дону: Феникс. 1997. – 400 с.
480. *Льюис Дж.К. Оливер И.Д.* Энциклопедия ангелов. Ростов н/Д.: Феникс. 1997. – 400 с.
481. *Льюис Дж.К.* Энциклопедия астрологии. Ростов н/Д.: Феникс. 1997. – 464 с.
482. *Льюис Дж.К.* Энциклопедия сновидений. Ростов н/Д.: Феникс. 1997. – 336 с.
483. *Лэчмен Г.* Темная муза. М.: АСТ: Адаптек. 2008. – 348 с.
484. *Любич Ш. Р. де.* О символе и символическом. // *Бадж Э.А. У.* Легенды о египетских богах. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2001. – С. 197 – 276. – 304 с.

485. *Мёбес Г.О.* Медитации на Арканы Таро. Дополнение к энциклопедии оккультизма: лекции 1921 года (коммент. Еремяна Ш.С.) М.: Энигма. 2007. – 400 с.
486. Магические гримуары. Большой ключ Соломона. Тверь: Kolonna Publications. Творческая группа «Телема». 2005. – 184 с.
487. Магическое Таро «Золотого Рассвета». М.: Фаир - Пресс. 2003. – 70 с.
488. Магия Арбателя. Генрих Корнелий Агриппа (пер. с англ. И. В. Харуна, пер. с франц. А.В. Трояновского) Н. Новгород: А.Г. Москвичев. 2013. – 656 с.
489. Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. (Сост. И общ. ред. И.Т. Касавина). М.: Республика. 1994. – 527 с.
490. *Магомедов М.М. Бедирханов Н.В. Гимбатова Т.М.* Погребаем (хороним) людей... живыми и... миллионами. Махачкала : Кавказский светский институт. ДРОО Академия «Авиценна». 2009. – 47 с.
491. *Магр М.* Сокровище альбигойцев. М.: Энигма. 2009. – 608 с.
492. *Мадоль Ж.* Альбигойская драма и судьбы Франции. (Пер. с франц. Цибулько Г.Ф.) СПб.: Евразия. 2000. – 320 с.
493. *Мазепус В.В.* Conspectus arcanorum. О великих арканах Таро: лекции, прочитанные в Новосибирске в 1995 году. М.: Энигма. 2012. – 216 с.
494. *Мазер М.* Алхимический Меркурий. М.: Клуб Касталия. – 370 с.
495. *Мазуркевич С.А. Таицкая А.И.* Оккультизм и мистика. М.: Эксмо; Донецк: Скиф. 2004. – 352 с.
496. *Майер М.* Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества. (Пер. Бутузов Г.) М.: Энигма. 2004. – 400 с.
497. *Майер П.* Парацельс – врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме. (пер. с нем. Мурзина Е.Б.) М.: Алетейя. 2003. – 560 с.
498. *Майер Р.* В пространстве – время здесь... История Грааля. М.: Энигма. 1997. – 352 с.
499. *Маймонид (Моше бен Маймон).* Путеводитель растерянных. (Пер. и ком. Шнейдера И.А.). М., Иерусалим: Мосты культуры. 2010. – 366 с.
500. *Майоров Г.Г.* Лейбниц как философ науки//Лейбниц. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль. 1982. С. 3 – 40. – 636 с.
501. *Майринк Г.* Ангел западного окна. – СПб.: Азбука–классика, 2006.– 512 с.
502. *Майринк Г.* Вальпургиева ночь. Санкт-Петербург: Азбука – классика. 2006. – 224 с.
503. *Майринк Г.* Зеленый лик. Мастер Леонгард. (Сб. рассказов) М.: Энигма. Независимая газета. 2004. – 640 с.
504. *Майринк Г.* Произведение в алом: Голлем. М.: Энигма. Независимая газета. 2004. – 616 с.
505. *Макгрегор Мазерс С.Л.* Разоблаченная каббала С.Л. Макгрегора Мазерса (Пер. лат пер. Кнорра фон Розенрота, сверенный с оригинальными текстами на халдейском (арамейском) и древнееврейском языках; пер. с англ. А. Блейз). М.: Энигма. 2009. – 400 с.

506. *Макгрегор Мазерс С.Л.* Таро. Краткий трактат по чтению карт. 1888. С. 116 – 144 // Таро – Клуб. Альманах. (Под ред. Костенко А. Сост. Котельникова А.А.) К.: София. 2000. – 208 с.
507. *МакЭлрой М.* Создай свое будущее. (Пер. с англ. Митрошкина И.А.) М.: Мир книги. 2007. – 192 с.
508. *Малкина-Пых И.Г.* Справочник практического психолога. М.: Эксмо. 2008. – 848 с.
509. *Малкольм Н., Руднев В.* Состояние сна. Новая модель сновидения. М.: Академический проект. 2014. – 212 с.
510. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс. 1993. – 352 с.
511. *Манегетти А.* Словарь образов. Л.: Экос, Ассоциация онтопсихологии. 1991 – 112 с.
512. *Манилий М.* Астрономика. (Пер. Е.М. Штаерман). М.: МГУ. 1993. – 140 с.
513. *Манн Т.* Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе. М.: Культурная революция. 2009. – 368 с.
514. *Марлан Ст.* Черное Солнце. Алхимия и искусство темноты. М.: Inverted Tree. Castalia, 2011. – 263 с.
515. *Марног.* Составление заклинаний. // Апокрифы герметизма. Т. I. Теория и практика ритуальной магии. П.: Золотое сечение. 2012. С. 442 – 452. – 504 с.
516. *Марсий б., IC с.* Буквы иврита в магии и таро. М.: Изд-во «Ганга». 2015. – 192 с.
517. Масон без маски или подлинные таинства масонские, изданные со многими подробностями точно и беспристрастно. Санкт-Петербург: Не указано. 1784. – 62 с.
518. *Массиньон Л.* Введение в инвентарь арабской герметической литературы. С. 535 – 541. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 535 – 541. – 623 с.
519. *Матушевский И.* Дьявол в поэзии и история и психология фигур, олицетворяющих зло в изящной словесности всех народов и веков. Этюд по сравнительной истории литературы. М.: Товарищество И.Н. Кушнарев и Ко. 1901. – 282 с.
520. *Матушевский И.* Дьявол в поэзии и история и психология фигур, олицетворяющих зло в изящной словесности всех народов и веков. Этюд по сравнительной истории литературы. М.: Товарищество И.Н. Кушнарев и Ко. 1901. – 284 с.
521. *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное. // Социо-логос. Вып.1. М.: Прогресс. 1991. С. 274 – 283. – 480 с.
522. *Мельникова И.Ю.* Неоплатонизм Ямвлиха и его книга «О египетских мистериях». // Ямвлих. О египетских мистериях. М.: Алетейя. 2004. С. 7 – 17. – 208 с.
523. *Менар Л.* Опыт о происхождении герметических книг. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 368 – 428. – 623 с.
524. *Менделевич В.Д.* Терминологические основы феноменологической диагностики в психиатрии. М.: «Городец». 2016. С. 77. – 128с.
525. *Менделсунд П.* Что мы видим, когда читаем: феноменологическое исследование с иллюстрациями. М.: Изд-во АСТ: CORPUS. 2016. С. 255. – 448 с.

526. *Меркер Р.* Краткая история химии и алхимии. М.: Энигма. 2014. – 240 с.
527. *Мигель де Молинос.* Духовный путеводитель. Духовный путеводитель, служащий отвлечению души от чувственных вещей и ее приведению внутренним путем к совершенному созерцанию и внутреннему миру. Печатается по изданию типографии И Лопухина. М. 1784. М.: Клуб Кастилия. 2016. – 238с.
528. *Милетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1976. – 408 с.
529. *Милль Дж. Ст.* Система логики силлогической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. (Пер. с англ. под ред. Ивановского В.Н.) М.: Изд-е Г.А. Лемана. 1914. – 880 С.
530. *Мингулина Э.И. Масленникова Г.Н. Коровин Н.В. Филиппов Э.Л.* Курс общей химии. М.: Высш. шк., 1990. С. 122. — 446с.
531. *Минделл Э.* Танец Древнего. Как Вселенная решает личные и мировые проблемы. М.: Постум. 2013. – 464 с.
532. *Минковский Э.* Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. М.: ИД «Городец». 2018. – 496 с.
533. Мистерии пирамид. (Под ред. Костенко А.) С-Пб: Экслибрис. 2002. – 240 с.
534. Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистико-эзотерические аспекты современных религий. Сб. материалов Седьмой научной конференции (5 – 7 ноября 2014 г., Екатеринбург). Екатеринбург: Не ук. 2016. – 115с.
535. *Митчелл М.* VIVO: жизнь Густава Майринка. М.: Клуб Кастилия. 2017. С. 42. – 208 с.
536. Мифологический словарь. (под ред. Милетинского Е.М.) М.: Советский писатель. 1991. – 672 с.
537. Мифо-символический словарь. В 3-х т. (Сост.: В. фон Эрцен-Глерон). К.: ИП Береза. 2013.Т. 1. А-Е. – 536 с.
538. *Михельцпахер Ш.* Кабала. // *Михельцпахер Ш.* Кабала. Фаульхаббер Й. Реммелин Й. Sphyngis Victor. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2007. С. 4- 35. – 88 с.
539. *Монте-Сандерс Й., де.* Метаморфозы планет. Об универсальном лекарстве. К.: ИП Береза. 2012. – 256 с.
540. *Мормарко М.* Массонство в прошлом и настоящем. М.: Прогресс. 1990. – 304 с.
541. *Морозов В.Н.* Иоганн Штернхальс и его «Ritter Krieg». // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Научный журнал. 2011. No 2 (Том 2). Философия. С. 50 – 61. – 256 с.
542. *Москалев С.* Словарь эзотерического сленга. М.: Гаятри. 2008. – 288 с.
543. MS 408. Центральная Европа (?), XV — XVI вв. Зашифрованный манускрипт. Текст научного или магического содержания на неизвестном языке, написан шифром, очевидно, основанном на римских минускулах; ряд ученых считает, что текст принадлежит Роджеру Бэкону, поскольку содержание иллюстраций соответствует интересовавшим его темам. Йельский университет. Бейнекская библиотека. Отдел редкой книги. // Факсимиле текста. Черчилль Р. Кеннеди Дж. Загадка магического манускрипта. М.:

- Вече. 2006. – 293 с. + Приложение. Факсимиле текста. Манускрипт Войнича. (?). Листы 1 – 116 об.
544. Музыкальный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия. 1991. – 672с.
545. Мур Б. Такое разное Таро. Предсказание, медитации, магические ритуалы, визуализация образов, и другие способы взаимодействия с Таро. СПб: ИГ «Весь». 2006. – 158 с.
546. Мур Р. Жилетт Д. Король. Воин. Маг. Любовник. Новый взгляд на архетипы зрелого мужчины. М.: Луч. 2014. – 192с.
547. Мур Т. Душа секса. М.: Клуб «Касталия». 2015. – 292 с.
548. Мур Т. Темная сторона эроса. М.: Клуб «Касталия». 2013. – 204 с.
549. Мэй Р. Взывая к мифу. М.: Модерн. 2016. – 368 с.
550. Мэй Р. Любовь и воля. М.: Институт общегуманитарный исследований. 2016. – 408 с.
551. Мэй Р. Смысл тревоги. М.: Институт общегуманитарный исследований. 2016. – 416 с.
552. Мэкси Е.С. Биометеорология как наука. // Импакт. 1982. №№ 1 -2. М.: Прогресс. 1982. С. 99 – 113. – 229 с.
553. Мюррей Г.А. Постскрипtum. Обрывки информации о поразительной женщине, в психике которой зародились описанные видения. // Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 2. С. 352 – 359. – 365 с.
554. Мюррей М. Египетские храмы. М.: Центрполиграф. 2008. – 223 с.
555. Мюшембле Р. Очерки по истории дьявола: XII – XX вв. (пер. с франц. Е.В. Морозовой) М.: Новое литературное обозрение. 2005. – 584 с.
556. Наговицын А.Е. Магия Хеттов. М.: Академический проект. 2004. – 464 с.
557. Нажель Ж. Мистерии Осириса в Древнем Египте. // Бадж Э.А. У. Легенды о египетских богах. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2001. С. 177 – 196. – 304 с.
558. Назаров В.Н. Введение в эзотерику. М.:Гардарика. 2008. –303 с.
559. Назарова Л.М. Изначальная суть космограммы. М.: Велигор. 1999. – 176 с.
560. Назарова Л.М. Искусство прогнозировать. М.: Велигор. 2000. – 376 с.
561. Найт Г. Таро и магия. Образы для ритуалов и астральных путешествий. М.: Энигма. 2013. – 224 с.
562. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс. 1993. – 280 с.
563. Налимов В.В. Спонтанность сознания: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Изд-во «Прометей» МГПИИ им. В.И. Ленина. 1989. – 287 с.
564. Народные поверья о Луне. (Авт.-сост. Купрейчик А.В.) М.: Аст. Донецк: Сталкер. 2003. – 287 с.
565. Неаполитанский С.М. Матвеев С.А. Сакральная геометрия. СПб.: Изд-во института метафизики. 2006. – 632 с.
566. Негативный перенос и перенос негатива. М.: Модерн. 2011. – 128 с.
567. Немировский А.И. Уколова В.И. Свет звезд или последний русский розенкрейцер. М.: Прогресс. 1994. – 413 с.

568. *Немировский А.И.* Этруски. От мифа к истории. М.: Наука. Изд-во вост. л-ры. 1983. – 261 с.
569. *Нести Р.* Флоренция. История. Искусство. Фольклор. Все шедевры. Италия: Бекоччи Эдиторе. Не указан. – 128 с.
570. *Николай Кузанский.* Сочинения в 2-х томах. (Перевод, общая редакция З.А. Тажуризиной). М.: Мысль. Т. 1. 1979. – 488 с., Т. 2. 1980. – 471 с.
571. *Николай Месарит.* Реликвии Церкви Богородицы Фаросской в Константинополе. (Пер. с греч. А.Ю. Никифоровой) С. 198 – 206. // Реликвии в Византии и Древней Руси. (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2006. – 440 с.
572. *Никонов К.И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Изд-во Моск. Ун-та. 1983. – 184 с.
573. *Никулина А.К.* От Витгенштейна до Хайдеггера: философский роман Дэвида Марксона «Любовница Витгенштейна» // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2018. № 51. С. 181. 177 – 188с.
574. *Нинцель Г.* Алхимия. // *Регарди И.* Полная система магии «Золотой Зари». Т. I - XII. М.: Энигма. 2011. С. 177 – 187. – 1432 с.
575. *Нойманн Э.* Человек мистический. // *Нойманн Э.* Человек и миф. «Эранос» 1949 – 1954. М.: Касталия. 2015. Т.1. С. 5 – 49. – 278 с.
576. *Нойманн Э.* Великая мать. М.: «Добросвет». Изд-во КГУ. 2014. – 410 с.
577. *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. С.-Пт.: «Азбука Классик». 2008. – 256 с.
578. *Нойманн Э.* Ребенок. М.: Касталия. 2015. – 230с.
579. *Нойманн Э.* Человек и миф. «Эранос» 1949 – 1954. Т.1. М.: Касталия. 2015. – 278с.
580. *Нойманн Э.* Человек и миф. «Эранос» 1955 – 1959. Т.2. М.: Касталия. 2015. – 238с.
581. *Носачев П. Г.* Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. Докт. диссертация. М. 2018. – 435с.
582. *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. –М.: Изд-во ПСТГУ. 2015. – 336с.
583. *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. –М.: Изд-во ПСТГУ. 2015. – 336с.
584. *Нострадамус.* Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горополлона. М.: Аст. Астрель. 2004. С. 31 – 238. – 415 с.
585. *Нострадамус.* Центурии. Краснодар: РИО МП «Оранта Авто». 1992. – 192 с.
586. *Ньюберг Э.* Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта. М.: Эксмо. 2013. – 320 с.
587. *Ньюел Т.* Мифологическое Таро. М.: КСП+. 1999. – 78 с.
588. *Ньюман Ш.* Подлинная история тамплиеров. М.: Книжный клуб 36.6. 2008. – 496 с.
589. *Ньютон Р.Р.* Преступление Клавдия Птолемея. М.: Наука. 1985. – 384 с.

590. *Нэджи М. К.Г.* Юнг и философия. М.: «Добросвет». Изд-во «КДУ». 2016. – 360с.
591. О тройственном пути души, который есть: Путь Очищения, Путь просвещения, Путь Соединения. М.: Университетская типография. Ч. II. 1819. – 422 с.
592. *Овасон Д.* Тайный зодиак Вашингтона. Масоны и секреты столицы США. М.: Вече. 2007. – 464 с.
593. *Овсяников-Куликовский Д.Н.* Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Одесса: Типогр. П.А. Зеленаго. 1883. – 240 с.
594. *Овузу Х.* Символы Египта. СПб: Диля. 2006. – 288 С.
595. *Огден Д.* Греческая и римская некромантия. Санкт – Петербург: Академия исследований культуры. 2021. – 560 с.
596. *Огден Д.* Традиционные обряды эвокации. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 305 – 361. – 382 с.
597. *Оглоблина И.А.* Эзотерический аспект стоимости. // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистико-эзотерические аспекты современных религий. Сб. материалов Седьмой научной конференции (5 – 7 ноября 2014 г., Екатеринбург). Не ук.: Екатеринбург. 2016. С. 10. С. 10 – 23. – 115 с.
598. *Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М.: Наука. 1988. – 256 с.
599. *Олмедоу Д.* Юнг и Элиаде: священники без рясы? // Касталия. Окультизм. Юнгианство. Нонконформизм. М.: Касталия. № 2. Зима 2010/2011 гг. С. 54 – 86. – 218 с.
600. *Оренбург М.Ю.* Гностический миф: Реконструкция и интерпретация. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2011. – 184 с.
601. *Осипова О.В.* Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения. М.: Не указано. 2007. - 34 с.
602. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс. 1987. – 528 с.
603. *Оствальд В.* Колесо жизни. Физико-химические основы процессов жизни. (Пер. с нем. Елпатьевского В.С.) М.: Книгоиздательство «Наука». 1912. – 100 с.
604. *Отто В.Ф.* Дионис. Миф и культ. М.: Клуб Касталия. 2016. – 224 с.
605. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2008. – 272 с.
606. Охота на ведьм. Заговор, которого не было. Санкт-Петербург : Азбука-классика. 2009. – 512 с.
607. *Павлов М.* Краткий курс научной астрологии. Энергетика планет в знаках. Понятия экзальтации, падения, изгнания // Астропонорама. Современная астрология. Томск: Институт практической астрологии. Томский астрочентр. 2000. Электронное издание.
608. *Падорога В.* Пирамида памяти. С. 463 – 540.// Храм земной и небесный. (составитель Шукуров Ш.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2004. – 584 с.
609. *Паев М.Е.* Решение двух античных проблем. Киев : Наукова Думка. 1987. – 219 с.

610. *Паль Линн, фон.* Тайные общества: тамплиеры, розенкрейцеры, масоны, иллюминаты. М.: Аст; Санкт – Петербург: Сова. 2007. – 352 с.
611. *Панин С.А.* Современное колдовство. Викка – ее место в духовной культуре XX-го – начала XXI-го века. М.: Клуб Касталия. 2014. – 244 с.
612. *Панин С.А.* Учение Герметического ордена Золотой Зари как форма западного эзотеризма и религиозной философии. (Автореф. канд. дисс.) М.: 2015. – 21 с.
613. *Панин С. А.* Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение, 2019.—208 с.
614. *Панова В.Ф. Вахтин Ю.Б.* Жизнь Мухаммеда. М.: Политиздат. 1990. С. 277. – 495с.
615. *Панюс.* Человеческая душа до рождения и после смерти. М.: Типография «Ars Tectonica». 2010. – 72 с.
616. *Парацельс.* Магический архидокс. М.: Сфера. 1997. – 400 с.
617. *Парацельс (?) De secretis creationis.* (О тайнах творения)// *Францискус Г.* Тайна творения от некоторых посвященных магов. М.: Типография И. Лопухина. 1875. С. 183 – 269. – 330 с.
618. *Парацельс.* О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. М.: Изд-во ЭКСМО. 2005.– 400 с.
619. *Паркер Э. С.-Д.* В мире тотемов или свобода быть собой. М.: Эксмо. 2006. – 256 с.
620. *Парсонс Дж.* Избранные эссе. // *Картер Дж.* Ракета Бабалон. М.: Клуб «Касталия». 2015. С. 265 – 393. – 400 с.
621. *Паскуалис, Мартинес де.* Каббала Мартинеса де Паскуалиса: Трактат о реинтеграции существ в их первичных качествах и силах, духов и божеств. (Пер. с франц. В. Ткаченко-Гильдебрандта). М.: Энигма. 2008. – 272 с.
622. *Паули В.* Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера. // *Физические очерки. Сборник статей.* /Отв. ред. и сост. Я. А. Смородинский/. М.: Наука. 1975. С. 187 – 475. – 256 с.
623. *Пернети Д. А. – Ж.* Мифо-герметический словарь. К.: ИП Береза 2012.– 384 с.
624. *Пернети Д. А. – Ж.* Мифы Древнего Египта и Древней Греции. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. – 528 с.
625. *Петрова Т.Н., Петрова Е.В.* Метод определения юнгианского психотипа личности. – Казань: Изд-во Казан. гос. тех. ун-та, 2013. – 172 с.
626. *Петровский Н. С.* Звуковые знаки египетского письма. М. Наука. Изд-во восточной литературы. 1978. – 174 с.
627. *Печенкин А.И.* Изумрудная скрижаль Гермеса. М.: АСТ. 2005. – 448 с.
628. *Пикнетт Л. Принс К.* Леонардо да Винчи и братство Сиона. М.: Эксмо. 2006. С. – 540 с.
629. *Пико дела Мирандола.* Девятьсот тезисов. Тезисы 1 – 400. Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян. (Пер. с лат. Н.Н. Соколовой и Н.В. Миронова. Под ред. Д.С. Курдыбайло). СПб : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии. 2010. – 259 с.

630. *Письме Ф.* Письма к Лилит. // *Хевайц З.* Книга Лилит. М.: Клуб Касталия. Не ук (2012?). (На правах рукописи). С. 223 – 247. – 306 с.
631. *Плансо де (Паланси Ж.О.С.К).* Тайны ада и его обитатели. М.: Типография С. Орлова. 1877. – 113 с.
632. *Платов А.В.* Дорога на Аваллон. М.: София, Гелиос. 2001. – 222 с.
633. *Платон.* Собрание сочинений. М.: Мысль. 1994. Т. 3. – 654 с.
634. *Платон.* Федр. М.: Прогресс. 1989. – 205 с.
635. *Плутарх.* Застольные беседы. (Пер. с др.-греч. Я. Боровского: Вступ. ст. А. Лосева; Коммент. И. Ковалевой, О. Левиской). М.: Мир книги. 2007. – 464 с.
636. *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. // *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. – 464 с.
637. *Повель Л. Бержье Ж.* Утро магов. Введение в фантастический реализм. М.: Вече. 2005. – 484 с.
638. *Полани М.* Личностное знание. М.: Прогресс. 1985. – 344 с.
639. *Поллак Р.* Мудрость Таро. Духовные учения и глубинные значения карт. М.: Энигма. 2011. 512 с.
640. Полная система магии «Золотой Зари». Т. I – XII. М.: Энигма. 2011. – 1432 с.
641. *Поповы А. и В.* Словарь на семи языках. С-Петербург: Русское книжное товарищество «Дьятель». Т.1. Не указан. – 1035 с., Т.2. Не указан. – 1136 с.
642. Послание Нострадамуса. Истолкование иероглифов Горapolлона. Горapolлон Нильский. Иероглифика. . М.: Аст. Астрель. 2004. С. 314. – 416 с.
643. *Прен А. К.* Фреденс. Музыка мозга. Правила гармоничного развития. М.: «Манн, Иванов и Фербер». 2015. – 304 с.
644. Призраки: Т. 8: Русская фантастическая проза второй половины XIX века/Сост., послесл., примеч. и подбор ил. Ю. М. Медведева. — М.: Русская книга, 1997. — 480 с.
645. Притчи Еноха. // Апокрифические сказания. (Сост. Витковский В.). СПб.: Амфора. 2005. С. 213 – 243. – 405 с.
646. *Прокл.* Первоосновы теологии. // *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. (пер. с древнегреч. Сост. А. А. Тахо – Годи). М.: Прогресс, VIA. 1993. – 320 с.
647. *Проскуряков В.* Парацельс. М.: Жургазоб'единение. 1935. – 176 с.
648. Псевдо-Франкенберг (Хирш А). Gemma Magica. (Пер. с нем. Олейник Ю.) К.: ИП Береза. 2012. – 320 с.
649. Психология. Словарь. (Общ. ред. Петровского А.В. Ярошевского М.Г. Сост. Карпенко Л.А.)//Москва: Изд-во полит. л-ры. 1990. – 494 с.
650. Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сб. материалов Первой международной научной конференции (14 – 15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург). СПб: РХГА. 2013. – 337 с.
651. Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Второй международной научной конференции (12 – 14 декабря 2015 г., Санкт-Петербург). СПб: РХГА. 2015. – 310 с.

652. *Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. л-ры. 1983. – 560 с.
653. *Пуансо М.* Полная энциклопедия магии, оккультизма, гадания и ясновидения. (Под ред. Малевина Л.И. Пер. с англ. Ленюк О.Н. Чуняева Н.Ю.) М.: Рипол Классик. 2005. – 764 с.
654. *Пуассон А.* Теории и символы алхимиков. М.: Новый Акрополь. 1995. С. 17 - 141. – 192 с.
655. Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и мистическое мировоззрение от древности до наших дней. Сб. материалов международного научного симпозиума (10 – 13 апреля 2013г.). СПб: РХГА. 2014. – 242с.
656. *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ. 2011- 218 с.
657. *Пьетро де Абано.* Гептамерон или Магические элементы. // Библиотека Гримуаров Алистера Кроули. (пер. Клибанова Н., Остапчук А., Санаров А., Frater Marsias). М.: Велигор. 2003. С. 345 – 381. – 574 с.
658. *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. – М.: Наука, 1979. – 392 с.
659. *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. М.: Изд-во «Правда». 1991. – 768 с.
660. *Райх В.* Психология масс и фашизм. Университетская книга: Санкт-Петербург. 2007. – 380 с.
661. *Райх В.* Характероанализ. Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков. М.: Когито – Центр. 2015. – 368 с.
662. *Райх В.* Эмоциональная чума человечества. Убийство Христа. М.: Канон. 2018. – 352 с.
663. *Рак И.В.* Древний Египет. // Мифы и легенды народов мира. М.: Мир книги. 2006. – 432 с.
664. *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Изд-во полит. л-ры. 1990. – 478 с.
665. *Рассел Б.* Введение. // *Витгенштейн Л.* Логико – философский трактат. М.: Изд-во иностранной литературы. 1958. С. 11 – 26. – 134 с.
666. *Ратушный Я., Шаповал П.* Мистика Зогара. М.: Аст: Восток – Запад. 2007. – 352 с.
667. *Рафф Дж.* Мистерии воображения: алхимия и психология Юнга. М. Клуб Касталия. 2013. – 284 с.
668. *Ребеко Т. А.* Телесные повреждения как компенсаторный путь постижения телесности. // Профессиональная Психотерапевтическая Газета. № 10 (143) октябрь–2014. Официальный орган Профессиональной психотерапевтической лиги. С. 66. – 88 с.
669. *Ребеко Т.А.* Как жить с пустым телом и внутренней пустотой? // Психотерапия. М.: 2015. № 10 (154). С. 43 – 44. – С. 42 – 44. – 100 с.
670. *Регарди И.* Гранатовый сад. С. 9 – 207 // *Регарди И.* Каббала. М.: Энигма. 2005. – 304 с.
671. *Регарди И.* Искусство и значение магии // *Регарди И.* Каббала. – М.: Энигма, 2005. с. С. 209–270. – 304 с.

672. *Регарди И.* Искусство истинного исцеления: бесконечное могущество молитвы и визуализации. (Пер. с англ. Осипова А.) М.: Энигма. 2007. – 109 с.
673. *Регарди И.* Мое розенкрейцеровское приключение – My Rosicrucian Adventure вклад в новейшую историю магии и исследование методов теургии. М.: Энигма. 2011. – 256 с.
674. *Регарди И.* Полная система магии «Золотой Зари». Т. I – XII. М.: Энигма. 2011. – 1432 с.
675. *Регарди И.* Пособие по релаксации для лентяев. (Пер. с англ. Осипова А.) М.: Энигма. 2007. – 112 с.
676. *Регарди И.* Серединный столп. Баланс магии и науки. М. Клуб Касталия. 2015. – 298 с.
677. *Регарди И.* Философский камень М.: Касталия. 2015. – 362с.
678. *Регарди И.* Целительная сила, молитва и релаксация. (Пер. с англ. Осипова А.) М.: Энигма. 2007. – 140 с.
679. *Регарди И.* Церемониальная магия. М. : Энигма. 2009. – 192 с.
680. *Регардые И.* Дерево жизни. М.: Фаир - Пресс. 2003. – 496с.
681. *Режебек Е.Я.* Мифомышление. Когнитивный анализ. М.: Едиториал УРСС. 2012. – 304 с.
682. Резюме конвенции розенкрейцеров, состоявшейся в 1777 году. // *Зелатор А.* Практическое руководство по алхимии. М.: Ганга. 2005. С. 95 – 136. – 194 с.
683. *Религиоведение.* Учебное пособие и Учебный словарь – минимум. М.: Гардарика. 1998. – 536 с.
684. *Реликвии в Византии и Древней Руси.* (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2006. – 440 С.
685. *Ригведа.* Мандалы I – IV. (Пер. с санскр. Елизаренкова Т.Я.) Москва: Наука. 1989. – 768 с.
686. *Рид П.П.* Тамплиеры. М.: АСТ. 2005. – 410 с.
687. *Роббинс Р.Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии. М.: Локид; Миф. 1996. – 560 с.
688. *Робер де Барон.* Роман о Граале. С-Пб: 2005. – 224 с.
689. *Родиченков Ю.Ф.* Двадцать веков алхимии: от псевдо-Демокрита до наших дней. СПб: Изд-во РХГА. 2019. С. 60. – 565с.
690. *Родиченков Ю.Ф.* Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии. (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук). М.: 2009. – 21 с.
691. *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука. 1979. – 486с.
692. *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука. 1988. – 448 с.
693. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука. 1991. – 295 с.
694. *Роллинг Дж. К.* Гарри Поттер и дары смерти: Роман. М.: Росмэн. 2007. – 640 с.

695. *Роллинг Дж. К.* Гарри Поттер и философский камень: Роман. М.: Росмэн. 2001. – 382 с.
696. *Ромейн де Хоге.* Иероглифика или символы мифов и религий древних народов. // К.: ИП Береза С.И. 2009. – 496 С.
697. *Ромэ Ж.* Словарь символики сновидений. М.: Когито-центр. 2016. – 496 с.
698. *Ромэ Ж.* Свободный сон наяву: Новый терапевтический подход. М.: Когито-центр. 2013. – 208 с.
699. *Ростова Н.* Человек обратной перспективы. (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради). М.: МГИУ М. 2008. – 140 С.
700. *Роув Б.* Введение в енохианскую магию. // *Кроули А.* Видение и голос. Книга Еноха. М.: Изд-во «Ганга». 2010. – 380 с.
701. *Рубинштейн Р.И.* Книга мертвых и отношение древних египтян к смерти. // Шампильтон Ж.Ф. и дешифровка египетских иероглифов. (Под ред. Кацнельсона И. С. М.). Наука. Изд-во восточной литературы. 1979. С. 72 – 87. – 138 с.
702. *Рудаков А.* Наследие Константина. М.: Волшебная гора. 2007. – 96 с.
703. *Руднев В. П.* Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры». 2002. – 256 с.
704. *Руднев В. П.* Новая модель бессознательного. М.: Гнозис. 2012. – 288 с.
705. *Руднев В. П.* Новая модель времени. М.: Гнозис. 2015. – 288. с.
706. *Руднев В. П.* Параллельные комментарии (в работе *Витгенштейна Л.* Логико-философский трактат). // *Витгенштейн Л.* Избранные работы. М.: Территория будущего. 2005. С. 14 – 221. – 438 с.
707. *Руднев В. П.* Полифоническое тело. Реальность и шизофрения в культуре XX века. М.: Гнозис. 2010. – 400 с.
708. *Руднев В. П.* Реальность как ошибка. М.: Гнозис. 2011. – 320 с.
709. *Руднев В. П.* Энциклопедический словарь безумия. М.: Гнозис. 2013. – 560 с.
710. *Рудникова Н. П.* Сакральный мистицизм Египта. 22 ступени солнечного пути. М.: Беловодье. 2002. – 376 с.
711. Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. (под ред. В.П. Аникина). М.: МГУ. 1998. – 480 с.
712. *Савельев В.Н.* Символы и образы цивилизации. М.: РАЕН. 2009. – 424 с.
713. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига. 2019 – 1008 с.
714. Сад демонов – *Hortus daemonum*. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. (автор – составитель А.Е. Махов). М.: Intrada. 2007. – 320 с.
715. *Саливан Э.* Транзиты Сатурна. М.: Издатель Федоров. 2007. – 344 с.
716. *Самарина Т. С.* Феноменологическое движение в религиоведении. Автореф. докт. дисс. На правах рукописи. М. 2021. – 33 с.

717. *Самарина Т.С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М.: ИФ РАН, 2019. – 296 с.
718. *Самарина Т. С.* Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера. Автореф. канд. дисс. На правах рукописи. М. 2016. – 28 с.
719. *Самарина Т. С.* Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера. Канд. дисс. На правах рукописи. М. 2016. – 175 с.
720. *Самуэлс Э.* Тайная жизнь политики. (Ред. Зеленский В. В.) М.: Изд-во Городец. 2016. – 256 с.
721. *Самуэлс Э. Шортер Б. Плот Ф.* Словарь аналитической психологии. СПб: Азбука – Классик. 2009. – 288 с.
722. *Санаров А.В.* Магия талисманов. Практическое пособие по составлению и освящению талисманов. М.: Велигор. 2007. – 379 с.
723. *Сандер Ч.Г.* Практическая нумерология (пифагорейская система) и анализ характера. // Числа и судьбы. Пифагорейская, индийская и китайская нумерология. (Составитель Костенко А.) М.: София. 2008. С. 17 – 97. – 240 с.
724. *Саплин А.Ю.* История астрологии с древнейших времен до наших дней. СПб: Издательство РХГА. 2020. – 780 с.
725. *Саплин А.Ю.* Происхождение Зодиака: древнейшая история созвездий. (Под ред. А.А. Шимбалева). СПб: Издательство РХГА. 2022. – 300 с.
726. *Сатаров Г.А.* Институты хаоса: проблема узнавания. // АНО Общественно-политический журнал. Журнал политической философии и социологии политики. «Полития. Анализ. Хроника. Прогноз». М.: Российский общественно-политический центр. № 3. 1908. – С. 45 – 66. – 204 с.
727. *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. (Пер. с лат. Аксакова А.Н.) М.: АО «Мировое древо». 1993. – 555 с.
728. *Свенцицкая И.С.* Изгой Вечного города. Первые христиане в Древнем Риме. М.: Вече. 2006. – 400 с.
729. *Светлов П.Я.* Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии. С.- Петербургъ : Издание книгопродавца И.Л. Тузова. 1897 – 166 с.
730. *Световид В, Световид О.* Магические нападения и их последствия. – 3. Люберцы: ИП Железных В.В. 2005. – 190 с.
731. Свод этнографических понятий и терминов. М. : Наука. 1986. – 240 с.
732. Святейшая Тринософия. М.: Беловодье, Дельфис. 1998. – 608 с.
733. Священная магия Аврамеина / Авраам из Вормса. (Пер. с англ. Блейз А., Кичо А., Клебанова Н., Федорова С.) М.: Изд-во «Ганга» 2007. – 304 с.
734. *Седир П.* Розенкрейцеры: история и учение. Львов : Инициатива; К.: Ника-Центр. 2005. – 240 с.
735. *Селешников С.И.* История календаря и хронология. М.: Наука. 1977. – 224 с.
736. *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука». 1981. – 182 с.

737. Семиотика. М.: Радуга. 1985. – 636 с.
738. *Сен-Жермен Граф*. Пресвятая Тринософия. (Перевод Сухорукова С.Т.) (Текст трактата, исследование и комментарии М.П. Холла). М.: Сфера. 2002. (включает факсимиле рукописи). С. 49 – 89. – 439 с.
739. *Сен-Мартен*. Неизвестный философ. М.: Энигма. 2005. – 272 с.
740. *Сент – Ив Д' Альвадейра*. Археометр – ключ ко всем религиям и всем древним наукам. М.: Амрита – Русь. 2004. – 412 с.
741. *Сеньоль К.* Сказания о дьяволе. М.: Энигма. 2002. – 608 с.
742. *Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики. М.: Гос. Изд-во Иностранной литературы. 1948. – 228 с.
743. Сефер Иецира (Книга Творения). (Пер. с еврейского подлинника Н.А. Переферковича). // *Энкосс (Папюс) Ж.* Каббала. Или наука о Боге, Вселенной и Человеке. С. 317 – 332. – 448 с.
744. Сефер Иецира, пятьдесят врат разума и тридцать два пути мудрости. (Перевод Ж. Энкосса (Папюса) // *Энкосс (Папюс) Ж.* Каббала. Или наука о Боге, Вселенной и Человеке. С. 231 – 271. – 448 с.
745. Сефер Йецира – книга созидания. (Пер. с иврита И. Тантлевского) // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 16 – 39. – 231 с.
746. *Силантьева М.В.* Компаративный анализ ревитализации национально-культурного мифа в религиозном измерении: Россия vs Западная Европа. // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение, 2016, том 16, с. 48-64.
747. *Синасер М.А.* Окружность и прямая. // Импакт. 1982. №№ 1 -2. М.: Прогресс. 1982. С. 139 – 148. – 229 с.
748. Сказания о чудесах: Т. 1. Русская фантастика XI —XVI вв. (Сост., послесл. и коммент. II раздела Ю. М. Медведев). М.: Сов. Россия, 1990. — 528 с.
749. Сказки и повести Древнего Египта. (Пер. и комментарии Лившица И.Г.) Санкт – Петербург: 2004. – 288 с.
750. *Скиннер Ст. Ранкайн Д.* «Книга злых духов или Гоэтия»: происхождение и история // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 15 – 62. – 382 с.
751. Словарь Античности. М.: Прогресс. 1989. – 704 с.
752. Словарь иностранных слов. М.: Русский язык. 1979. – 608 с.
753. Словарь философских терминов. (Науч. ред. Кузнецова В.Г.). М.: Инфра-М. 2004. – XVI + 731 с.
754. *Словик Я.* Трактат о драконах. Трактат о драконах. М.: Livebook, Dodo Magic Bookroom. 2013. – 192 с.
755. *Смирнова И.М.* Тайны магии. М.: Вече. 2004. – 400 с.
756. *Снаффин М.* Практика гоэтической магии. // Демонология и некромантия. М.: «Гарпократ». 2013. С. 276 – 292. – 379 с.

757. Современная западная психология религии: Хрестоматия (ред. – сост. Малевич Т.В.,; под ред. Антонова К.М., Колкуновой К.А.) М.: Изд-во ПСТГУ. 2017. – 704 с.
758. Современная западная философия: Словарь/Сост. Малахов В.С., Филатов В.П. М.: Издательство политической литературы. 1991. – 414 с.
759. *Соколов Г.И.* Искусство древней Греции. М.: Изд.-во "Искусство". 1980. – 271 с.
760. *Сокулер З. А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. — Аллегро-Пресс Долгопрудный, 1994. — 172 с.
761. *Соловьев В.* Толковый словарь сновидений. М.: Эксмо. 2006. – 1488 с.
762. Соломоново прообразование или Ключ Соломона к магии. /Ред., пер., коммент., вступ. и послеслов. И. Бенгальского/. СПб: Академия исследований культуры. 2021. – 332 с.
763. Сонник Алхимика. (Библиотека Себастьяна Алхимика). М.: Эксмо. 2006. – 320 с.
764. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. Политиздат. 1992. – 543 с.
765. *Соссюр Ф. де.* Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс. 1990. – 280 с.
766. *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс. 1977. – 695 с.
767. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. Санкт-Петербург: Алетейя. 2004. – 448 с.
768. *Спилка Б. Лэдд К.Л.* Психология молитвы. Научный подход. Х.: Гуманитарный центр/ Гритчина О.В. 2015. – 356 с.
769. Спираль познания. Мистицизм и йога. Мистика устами мистиков. М.: Прогресс – Культура. 1992. – 448 с.
770. Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии. М.: Наука. 1986. – 512 с.
771. *Стайн М. Хегай Л. Телемский О.* К.Г. Юнг и психология мистицизма. М.: Добросвет. 2010. – 178 с.
772. Становление химии как науки. Всеобщая история химии. (Отв. Ред. Соловьев Ю.И.) М.: Наука. 1983. – 464 с.
773. *Старр М.* Хаос из порядка: единство и конфликт в посткроулианской оккультной среде. // Кроули А. Орден Восточных Тамплиеров. Возрождение магии. М.: Изд-во «Ганга». 2010. С. 162 – 208. – 352 с.
774. *Старшенбаум Г.В.* Психотерапия для начинающих. Самоучитель. М.: Изд-во АСТ. 2016. – 575 с.
775. *Старшенбаум Г.В.* Энциклопедия начинающего психолога. М.: Изд-во АСТ. 2016. – 543 с.
776. Старшие арканы Таро. Энциклопедия герметической мудрости. СПб: Алетейя. 1984. – 734 с.
777. *Степанов О.Г.* Быть с ребенком. Практикум по общению. М. : Независимая фирма «Класс». 2016. – 160 с.
778. *Степанов О.Г.* Общение с новорожденным как с миром. М. : Независимая фирма «Класс». 2015. – 152 с.

779. *Стефанов Ю. С.* Мистики, оккультисты, эзотерики. М.: Вече. 2006. – 478 с.
780. *Стивенсен П. Р.* Легенда об Алистере Кроули. М.: Изд-во «Ганга». 2009. – 352 с.
781. Страшное гадание: Т. 7: Русская фантастика первой половины XIX века (Сост., примеч. и подбор иллюстраций Ю.М. Медведева). М.: Русская книга, 1997. — 448 с.
782. *Суровцев В.А.* Ранний Витгенштейн: материалы к Логико-философскому трактату. // *Витгенштейн Л.* Дневники 1914 – 1916. (Под общей редакцией В.А. Суровцева) М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2009. С. 3 – 28. – 400.
783. *Сухачев Н.А.* Феномен духа и космос Мирчы Элиаде.С. 23. // *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе.М.: Янус – К. 1998. С. 5 – 37. – 604 с.
784. *Тажуризина З.А.* Из истории свободомыслия. Очерки разных лет. М.: Академический проект. 2017 – 523 с.
785. *Тажуризина З.А.* Николай из Кузы. Т. 1. С. 5 – 45 // Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль. 1979. Т. 1. С. 5 – 45. – 488 с.
786. *Тайлор Э. Б.* Заметки о тотемизме, в которых особое внимание уделяется некоторым современным теориям к нему относящимся. // Религиоведческий альманах. № 1 – 2 [5]. М.: Издатель Воробьев А.В. 2019. С. 137 – 156. – 168с.
787. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М.: Изд-во полит. л-ры. 1989. – 573 с.
788. Тайны гаданий. (Библиотека Себастьяна Алхимика). М.: Эксмо. 2005. – 320 с.
789. Тайны египетского таро. (Сост. А. Костенко). М.: София. 2008 – 288 с.
790. Тайны знахарства. (Библиотека Себастьяна Алхимика). М.: Эксмо. 2005. – 320 с.
791. Тайные фигуры розенкрейцеров. XVI – XVII вв. К.: ИП Береза П.И. 2008. – 120 с.
792. *Тантлевский И. Р.* Некоторые религиозно-философские особенности «Книги созидания». // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 7 – 15. – 231 с.
793. Таро Дюрера – Tarot Dürer. М.: Мастерская – Дизайн Студия. 2000. – 23 с.
794. Таро магических символов. (Художник Бутина Е.Б. Консультант Санаров А.В.). М.: Велигор. 2007. – 78 с.
795. Таро Тота. Алистер Кроули. Образы карт леди Фрида Харрис. Санкт – Петербург: Изд-во «Глаз Гора». 2005. – 70 с.
796. Таро Уэйта как система. История, теория и практика. (Сост. А.Костенко). М.: София. 2008. – 432 с.
797. Таро. Теория и практика. Полное описание системы Артура Э. Уэйта. (Под ред. Костенко А.). С-Пб.: Экслибрис. 2003. – 304 с.
798. Таррагонский аноним. «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века. (Пер. с лат. Л.К. Масиеля Санчеса) С. 174 – 189. // Реликвии в Византии и Древней Руси. (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2006. – 440 с.
799. *Татлевский И. Р.* Некоторые религиозно - философские особенности «Книги созидания». // Книги иудейских мудрецов. СПбГУ: Амфора. 2005. С. 7 – 15. – 231 с.
800. *Тафур Перо.* Реликвии Константинополя. (Пер. со староиспанского Л.К. Масиеля Санчеса) С. 243 – 246. // Реликвии в Византии и Древней Руси. (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2006. – 440 с.

801. *Тахо-Годи А.А.* Античная гимнография. Жанр и стиль. // Античные гимны. (Сост. и общ. редакция А.А. Тахо-Годи) М.: Изд-во Московского университета. 1988. С. 5 – 55. – 362 с.
802. *Тексты Пирамид.* (Под общей ред. Четверухина А.С.) Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2000. – 464 с.
803. *Телемский О.* Таро для всех и для никого. Арканология новой эпохи. М.: ООО «София». 2015. – 288 с.
804. *Темпл Р.* Мистерия Сириуса. М.: Эксмо. 2006. – 528 с.
805. *Теофил.* О различных искусствах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 169 – 374. – 400 с.
806. *Тертуллиан К.С.Ф.* Избранные сочинения. М.: Прогресс. 1994. – 448 с.
807. *Тецлаф И.* Граф Сен-Жермен. Свет во тьме. М.: Энигма. 2004. – 448 с.
808. *Тиле П.* Египетская религия. // Религиозные верования. С древнейших времен до наших дней. (Сост. И пер. Тимирязев В.А.). С.-Петербург: Издание А.А. Суворина. 1900. – С. 1 – 9. – 346 с.
809. *Тимофей из Газы.* О животных // Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира. (Пер и исследования А.Г.Юрченко). СПб: Азбука – Классика. 2002. – 400 с.
810. *Тисон Д.* Подлинная магия ангелов. М.: Аст. Астрель. 2005. – 345 с.
811. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М.: Изд-во полит. л-ры. 1986. – 576 с.
812. *Томсинов В.А.* Краткая история египтологии. М.: Зерцало, Издательский дом «Вече». 2004. – 320 с.
813. *Торндайк Л.* История магии и экспериментальной науки. // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис, М.: Алетейя. 1998. С. 542 – 555. – 623 с.
814. *Торп Б.* Нордическая мифология. М.: Вече. 2008. – 560 с.
815. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб: Центр Петербургское Востоковедение. 1998. – 384 с.
816. *Традиционные и синкретичные религии Африки.* М.: Гл. ред. вост. л-ры. 1986. – 588 с.
817. *Три английских трактата об алхимии: Прайс Дж. Эксперименты с ртутью и серебром. Бойль Р. Отчет о деградации золота. Уолл М. О происхождении и давности символов в астрономии и химии* (Пер. с англ., коммент. и предисл. Ю. Ф. Родиченкова). СПб.: Издательство «Академия исследования культуры», 2020. — 164 с.
818. *Три французских трактата об алхимии: Папюс. Философский камень: неопровержимое доказательство его существования. А. Пуассон. Алхимическое посвящение: тринадцать неопубликованных писем о практике великого делания. Э. Делобель. Алхимические доказательства единства материи и её эволюции* (Пер. с фр., коммент. А. Р. Двиняниновой; предисл. А. Р. Двиняниновой; под ред. Б. К. Двинянинова). СПб.: Издательство «Академия исследований культуры». 2021. — 166 с.
819. *Тризна И.* Таро как система анализа и воздействия. Киев: София. 2006. – 320 с.
820. *Трое посвященных. Кибалион.* М.: София. 2001. – 238 с.

821. *Трофимова З.П.* Эволюционный гуманизм Джулиана Хаксли. М.: Социально-политическая мысль. 2008. – 68 с.
822. *Трубецкой Н.С.* Избранные труды по филологии. М.: Прогресс. 1987. – 550 с.
823. *Трухина Н.Н.* Примечания. // *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. М.: Эксмо. 2006. С. 92 – 108. – 464 с.
824. *Ту Л.* Книга о Будде. М.: София. 2006. – 272 с.
825. *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М.: Прогресс. 1984. – 328 с.
826. *Тураев Б.А.* Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. Санкт-Петербург: Журнал «Нева». Летний сад. 2002. – 408 с.
827. *Тэйвас Э.* (Консультант Санаров А.В.). Таро магических символов. М.: Велигор. 2007. – 326 с.
828. *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М.: Мысль. 1985. – 270 с.
829. *Угринович Д.М.* Психология религии. М.: Политиздат. 1986. – 352 с.
830. *Уилсон К.* Оккультное. М.: Эксмо; СПб: Митгард. 2006. – 799 с.
831. *Уилсон Р. А.* Маски иллюминатов. К.: Янус. Санкт-Петербург. Экслибрис. 2002. – 319 с.
832. *Уилсон Р.А.* Секс, магия и психоделики. М.: Клуб Касталия. 2017 – 276 с.
833. *Уоллес Д.Ф.* Бесконечная шутка. М.: Изд-во АСЕ. 2019. – 1280 с.
834. *Успенский Б.А.* Крест и круг. М.: Языки славянских культур. 2006. – 488 с.
835. *Уэйт А. Э.* Иллюстрированный ключ к Таро. М.: София 2000. – 82 с.
836. *Уэйт А. Э.* Таро. (Сост. Костенко А.) М.: София 2006. – 32 с.
837. *Уэйт. А.Э.* Каббала. М.: Центрполиграф. 2011. – 703 с.
838. *Уэйт. А.Э.* Предисловие А.Э. Уэйта к изданию 1895 года. // Истинный гримуар. Красный дракон. М.: Изд-во «Ганга» 2012. С. 135 – 137. – 190 с.
839. *Уэсткотт У.* Лекция по официальной истории «Золотого Рассвета». С. 324 – 331. // *Кинг Ф.* Современная ритуальная магия. М.: Локид. Миф. 1999. – 366 с.
840. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс. 1986 - 1987. Т. I – IV – 864 с.
841. *Фаульхаббер Й.* Реммелин Й. Sphyngis Victor. С. 36 - 86 // *Михельшпахер Ш.* Кабала. *Фаульхаббер Й.* Реммелин Й. Sphyngis Victor. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль. 2007. – 88 с.
842. *Февр А.* Западный эзотеризм. Краткая история. М.: Клуб Касталия. 2018. – 234с.
843. *Фейнман Р. Лейтон Р. Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. Пространство. Время. Движение. М.: Мир. 1965. Т. 2. – 168 с.
844. Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. III международная научная конференция. СПб: РХГА. 2017. – 123с.
845. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. I. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. – 624 с.

846. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. II. Астрология и оккультные знания. М.: ТД Велигор. 2019. – 544 с.
847. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. III. Космический Бог. М.: ТД Велигор. 2020. – 464 с.
848. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. IV. Доктрины души. М.: ТД Велигор. 2020. – 464 с.
849. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. V. Неведомый Бог и гнозис. М.: ТД Велигор. 2021. – 458 с.
850. *Фестюжьер А.-Ж.* Откровение Гермеса Трисмегиста. VI. Теология и теургия Прокла Диадоха. М.: ТД Велигор. 2021. – 488 с.
851. *Филиппов М.М.* Лейбниц. Его жизнь и деятельность: общественная, научная и политическая. С.-Петербург: Типография и хромолитография П.П. Сойкина. 1893. – 96 с.
852. *Филипп Д.* Нумерология и открытие внутреннего «Я». М.: София. 2007. – 256 с.
853. *Филлипс М.* 7 магических законов денег. М.: Эксмо. 2005. – 192 с.
854. *Философский энциклопедический словарь.* (Под ред. Ильичев Л.Ф., Федосеев П.Н., Ковалев С.М., Панов В.Г.) М.: Советская энциклопедия. 1983. – 840 с.
855. *Филострат Ф.* Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука. 1985. – 328 с.
856. *Фламель Н.* Алхимия. СПб: «Азбука»; «Петербургское востоковедение». 2001. – 384 с.
857. *Флурнуа Т.* Принципы религиозной психологии / Пер. с фр. Киев: Издание Киевского религиозно-философского общества, 1913. – 34 с.
858. *Фо Г.* Дело тамплиеров. СПб : Евразия. 2004. – 224 с.
859. *Фокус. Гео. (GeoFocus).* Парапсихология. Колдуны, экстрасенсы, целители и пророки... Почему мы им верим? Грунер+Яр: Hamburg (Germany). № 1 – 2 (25 – 26), январь – февраль 2006. – 84 с.
860. *Фолта Я. Новы Л.* История естествознания в датах. М.: Прогресс. 1987. – 495 с.
861. *Фома Аквинский.* О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных. // Книга алхимии. История. Символы. Практика. СПб.: «Амфора». 2006. 209 – 233. – 304 с.
862. *Фома из Кантинрэ.* Книга о семи металлах. // Книга тайн. Секреты мастерства. (Сост. Горелов Н.) (Пер. с древнегреч. Ванеевой Е., пер. с лат. Захаровой Д., Хмелевских И.) СПб: Азбука-классик. 2007. С. 159 – 166. – 400 с.
863. *Фомин О.В.* Сакральная триада: алхимия, мифология, конспирология. М.: Вече. 2005. – 448 с.
864. *Форчун Д.* Психологическая самозащита. М.: ООО Издательский дом «София». 2004. – 272 с.
865. *Фрагменты ранних греческих философов.* (Подготовлено Лебедев А.В.) М.: Наука. 1989. – 576 с.
866. *Франкенберг А. фон.* Theophrastia Valentiniana. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: ИП Береза. 2012. – 320 с.
867. *Франкенберг А. фон.* Рафаель или Ангел – Целитель. (Пер. с нем. Эрцен-Глерон В. фон) К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2006. – 224 с.

868. *Франц М. – Л., фон.* Алхимия. Введение в символизм и психологию (Пер. В. Зеленского) — М.: Городец. 2017. — 296 с.
869. *Франц М.-Л. фон.* Активное воображение в психологии Карла Густава Юнга. С. // *Ханна Б.* Встречи с душой. М.: Клуб Касталия. 2015. С. 286 – 303. – 324 с.
870. *Франц М.Л., фон, Боа Фр.* Путь сновидения. М. Клуб Касталия. 2015. – 304 с.
871. *Франц М.Л., фон.* Алхимия. М. Клуб Касталия. 2014. – 324 с.
872. *Франц М.Л., фон.* Мотив искупления в волшебных сказках. М. : Добросвет. 2016. – 144 с.
873. *Франц М.Л., фон.* О снах и о смерти. М. Клуб Касталия. 2015. – 232 с.
874. *Франц М.Л., фон.* Проекция и возвращение проекций в юнгианской психологии. М. Клуб Касталия. 2012. – 232 с.
875. *Франц М.Л., фон.* Психотерапия. М. Клуб Касталия. 2016. – 250 с.
876. *Францискус Г.* Тайна творения от некоторых посвященных магов. М.: Типография И. Лопухина. 1875 – 330 с.
877. *Фрезер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Изд-во полит. Л-ры. 1985. – 512 с.
878. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука. 1989.– 455 с.
879. *Фрейд З.* Навязчивость, паранойя и перверсия. С. - Петербург: Азбука. – 320 с.
880. *Фрейд З.* Психоанализ, религия, культура. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2014. – 368с.
881. *Фрейд З.* Психология бессознательного. М.: Просвещение. 1989. – 448 с.
882. *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого «Я». М.: Академический проект. 2014. – 118 с.
883. *Френч Д.* Алхимические трактаты: о дистилляции, сублимации и кальцинации. (Пер. с лат. и ст. англ., коммент. Ю. Ф. Родиченкова, М. Ю. Родыгина; предисл. Б. К. Двинянинова; науч. ред., послесл. М. Ю. Родыгина, под общ. ред. Б. К. Двинянинова) — СПб.: Издательство «Академия исследований культуры», 2022. — 366 с.
884. *Фридрих И.* История письма. М.: Наука. 1979. – 464 с.
885. *Фулканелли.* Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания в сопровождении предисловий к первым трем изданиям, написанных Эженом Консилье и 49 новых фотографических иллюстраций в большинстве своем выполненных Пьером Жаном, а также фронтисписа Жюльена Шампаня. (Пер с франц. Каспарова Вл.) М.: Энигма. 2008. – 384 с.
886. *Фулканелли.* Философские обители. (Пер с франц. Вл. Каспарова). – М.: Энигма, 2004.– 624 с.
887. *Фулканелли.* Циклический Андайский Крест. // *Вайднер Дж. Бриджес В.* Тайны соборов и пророчество великого Андайского Креста. М.: Эксмо. 2005. С. 675 – 682. – 688 с.
888. *Халдейские оракулы.* // *Халдейские оракулы. А Кроули.* Восемь лекций по йоге. М.: Изд-во «Ганга». 2009. С. 191 – 254. – 288 с.

889. *Ханеграаф В.Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М. : Центр книги Рудомино. 2016. – 256 с.
890. *Ханна Б.* Анимус. М.: Клуб Касталия. 2016. – 346 с.
891. *Ханна Б.* Встречи с душой. М.: Клуб Касталия. 2015. – 324 с.
892. *Хансен Х.Т.* Политические устремления Юлиуса Эвола. Москва – Воронеж: Terra Foliata. 2009. – 176 с.
893. *Хардинг Э.* Женские мистерии. М.: Касталия. 2016. – 250 с.
894. *Хардинг Э.* Родительский образ. Травма и восстановление. М.: Касталия. 2015. – 230 с.
895. *Хардинг Э.* Я и не-Я. М.: Касталия. 2016. – 222 с.
896. *Харкнесс Д.* Джон Ди. Диалоги с ангелами. М.: Клуб Касталия. 2017. – 238 с.
897. *Хевайц З.* Книга Лилит. М.: Inverted Tree. Castalia. 2011. – 306 с.
898. *Хеллер С. К.Г.* Юнг и алхимическое возрождение. // Касталия. Оккультизм. Юнгианство. Нонконформизм. М.: Касталия. № 2. Зима 2010/2011 гг. С. 87 – 102. – 218 с.
899. *Хеллер Ст.* Алхимия свободы для современного общества. М.: Клуб Касталия. 2010. – 220 с.
900. *Хеллер Ст.* Гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2011. – 280 с.
901. *Хеллер Ст.* Медитации на таро. М.: Касталия. 2015. – 180с.
902. *Хеллер Ст.* Юнг и утерянные Евангелия. М.: Клуб Касталия. 2011. – 320 с.
903. *Хендерсон Д.* Тень и самость. М.: Клуб Касталия. 2018. – 300 с.
904. *Хиллман Дж.* Архитипическая психология. М.: Когито Центр. 2006. – 351 с.
905. *Хиллман Дж.* Внутренний поиск. М.: Когито Центр. 2004. – 335 с.
906. *Хиллман Дж.* Миф анализа. М.: Когито Центр. 2005. – 352 с.
907. *Хиллман Дж.* Самоубийство и душа. М.: Когито Центр. 2005. – 272 с.
908. *Хиллман Дж.* Чувствующая функция. // Лекции по юнговской психологии. М.: Институт общегуманитарных исследований. 2017. С. 96 – 193. – 196 с.
909. *Хинтиikka Я.* О Витгенштейне. // *Хинтиikka Я.* Из лекций и заметок. /Витгенштейн Л./ (Под общей редакцией В.А. Суворцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2013. С. 7 – 100. – 272 с.
910. *Хлебников В.* Творения. М.: Советский писатель. 1987. – 736 с.
911. *Холл М. П.* Магия коммуникации. Использование структуры и значения языка. СПб: Прайм-Еврознак. 2004. – 352 с.
912. *Холл М. П.* Адепты. Эзотерическая традиция Востока. М.: Сфера. 2001. – 522 с.
913. *Холл М. П.* Адепты. Эзотерическая традиция Запада. М.: Сфера. 2001. – 617 с.
914. *Холл М. П.* Астрология. Ключи к познанию. М.: Сфера. 2004. – 478 с.
915. *Холл М. П.* Мистерия огня. Сборник. М.: Сфера. 2003. – 393 с.
916. *Холл М. П.* Перевоплощение. М.: Сфера. 2001. – 206 с.

917. *Холл М. П.* Священная магия. М.: Сфера. 2003. – 347 с.
918. *Холл М. П.* Ступени посвящения. Сборник. М.: Сфера. 2003. – 269 с.
919. *Холл М. П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: «Астрель». 2005. – 480 с.
920. *Холлис Д.* Под тенью Сатурна. М.: Когито Центр. 2005. – 184 с.
921. *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М.: Прогресс. 1981. С. 41. – 384 с.
922. *Хорт Г.М.* Доктор Джон Ди. Мистика и астрология елизаветинской эпохи // Дибдин Т.Ф., Флетчер У. мл., Хорт Г.М. Доктор Джон Ди (Пер. с англ. и лат., коммент. Ю.Ф. Родиченкова; Предисл. Б.К. Двинянинова; Послесл. В.В. Винокурова; Науч. ред. В.В. Винокурова, под общ. ред. Б.К. Двинянинова). СПб.: Изд-во «Академия исследований культуры», 2021. С. 7–81.
923. *Хортулан (Джон Гарланд Англичанин).* Философская доктрина, Компендиум Алхимии или объяснение с точки зрения химии Изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста. // Герметический венок из роз. К.: Изд-во «Пор-Рояль». 2008. С. 105 – 163. – 224 с.
924. *Хотинский М.С.* Рассказы о темных предметах, о волшебстве, натуральной магии, обманах чувств, суевериях, фокусничестве, колдунах, ведьмах и т.п. С.-Петербург: Типография И. Шумахера. 1861. – 579 с.
925. *Хотинский М.С.* Чародейство и таинственные явления в новейшее время. С.-Петербург: Издание Е.Н. Ахматовой. 1866. – 438 с.
926. *Хоув Э.* Маги Золотой Зари. Документальная история магического ордена, 1887 – 1923. М.: Энигма Одди-Стиль. 2008. – 624 с.
927. *Хофштадтер Д.* Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. — Издательство: Бахрах-М. 2001. — 752 с.
928. *Хофштадтер Д. Деннетт Д.* Глаз разума. Самара: Издательский дом «Бахрах – М», 2003.– 432 с.
929. *Хут В.* Судьбоанализ Леопольда Сонди // Энциклопедия глубинной психологии. Т. IV. Индивидуальная психология. Аналитическая психология (Под ред. Боковикова А.М.). М.: Cogito – MGM. 2004. С. 464 – 503. – 588 с.
930. *Чёртон Т.* Гностическая философия. От древней Персии до наших дней. М.: Рипол классик. 2008. – 464 с.
931. *Челлини Б.* Жизнь Бонвенуто. М.: Худож. Лит. 1987. – 495 с.
932. *Человек.* Философско-энциклопедический словарь. (под общей ред. Фролова И.Т.) М.: Наука. 2000. – 516 с.
933. *Черняк Е.Б.* Невидимые империи. Тайные общества старого и нового времени на Западе. М.: Мысль. 1987. – 271 с.
934. *Черч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. М.: Изд-во иностр. л-ры. 1960. – 485 с.
935. *Черчилль Р. Кеннеди Дж.* Загадка магического манускрипта. М.: Вече. 2006. – 293 с.
936. *Чжоу Цзунхуа.* Дао И-цзина. М.: София. 2004. – 368 с.

937. Числа и судьбы. Пифагорейская, индийская и китайская нумерология. (Составитель Костенко А.) М.: София. 2008. – 240 с.
938. *Чопра Д.* Эффект тени. Как обратить во благо силу темных сторон вашей души. М.: Эксмо. 2010. – 288 с.
939. *Чубова А.П.* Искусство Европы I-IV веков. М.: Изд-во Искусство. 1970. – 279 с.
940. *Шабуров Н.В.* Откровение Гермеса Трисмегиста. // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллект. традициях I – IV вв. (Сост. и общ. ред. Касавина И.Т.) М.: Республика. 1996. С. 26 – 36. – 446 с.
941. *Шакорнак П.* Элифас Леви. Реформатор оккультизма во Франции. (1810 – 1875) М.: Энигма. 2009. – 400 с.
942. Шампильон Ж.Ф. и дешифровка египетских иероглифов. (Под. ред. Кацнельсона И. С.) М.: Наука. Изд-во восточной литературы. 1979. – 138 с.
943. *Шапошников А.К.* Боги древнего Египта. // Древнеегипетская Книга мертвых. М.: Эксмо. 2006. С. 372 – 437. – 437 с.
944. *Шапошников А.К.* Деяние, мысль и слово: древнеегипетский погребальный культ и его духовное оформление. // Древнеегипетская Книга мертвых. М.: Эксмо. 2006. С. 5 – 43. – 437 с.
945. *Шапошников А.К.* Египетские боги. // Древнеегипетская Книга мертвых. М.: Эксмо. 2006. С. 338 – 365. – 437 с.
946. *Шарден Тейяр де П.* Феномен человека. М.: Наука. 1987. – 240 с.
947. *Шарман-Брюк Дж. Грин Л.* Мифологическое Таро. Новый подход к картам Таро. М.: КСП+. 1999. – 432 с.
948. *Шарп Д.* Незримый ворон. Конфликт и трансформация в жизни Франца Кафки. М.: Добросвет. 2016. – 144 с.
949. *Шарп Д.* Типы личности. Юнгианская типологическая модель. СПб: Издательский Дом «Азбука-Классика». 2008. – 288 с.
950. *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2006. – 290 с.
951. *Шварц Ф.* Алхимия и духовная эволюция. С. 5 – 16 // Теории и символы алхимиков. Великое делание. К.: Новый акрополь. 1995. С. 181 – 214. – 288 с.
952. *Шварц - Салант Н.* Пограничная личность. Видение и исцеление. М.: Когито-Центр. – 2016. – 368 с.
953. *Швеллер Дж. Швеллер Б.* Самая могущественная магия. (Пер. с англ. Венюковой В.) М.: Аст: Астрель. 2006. – 237с.
954. *Шенман Дж. Энджел Дж. Э.* Буддистская астрология. М.: Аст: Астрель. 2007. – 383 с.
955. *Шертук Л.* Непознанное в психике человека. М.: «Прогресс». 1982. – 312 с.
956. *Ширм Р.В.* Биоструктурный анализ. Баар: Институт биоструктурного анализа АГ. 1999. С. 123. – 127 с.
957. *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М.: Изд-во полит. л-ры. 1987. – 239 с.

958. Шифрованный манускрипт. // Хоув Э. Маги Золотой Зари. Документальная история магического ордена, 1887 – 1923. М.: Энигма Одди-Стиль. 2008. С. 477 – 596. – 624 с.
959. Шичалин Ю.А. Два варианта платоновского Федра. // Платон. Федр. М.: Прогресс. 1989. С. VIII – LXXIII. – 205 с.
960. Шмаков В. Священная книга Тота. Великие арканы Таро. Киев: София. 1993. – 544 с.
961. Шмитц Ф. Витгенштейн. М.: Группа компаний «Рипол классик». 2019. С. 171. – 255с.
962. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М. Иерусалим: Мосты культуры. 2004. – 310 с.
963. Философия религии: Альманах 2008 – 2009. /Отв. ред. В.К. Шохин/ М.: Языки славянских культур. 2010. – 528 с.
964. Шпренгер Я. Инстиорис Г. Молот ведьм. СПб: Амфора. 2009. – 524 с.
965. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физика? М.: РЕМИС. 2009. – 176 с.
966. Штайнер Р. Рихард Вагнер и новые поиски Грааля. Ереван : Лонгин. 2009. – 184 с.
967. Штеренберг М.И. Биоэволюция. М. : Волшебный фонарь. 2009. – 416 с.
968. Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга: Типография Губернской Земской Управы. 1914. // Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Репринтное воспроизведение издания 1914г. М.: Книга Принтшоп. 1990. – 419 с.
969. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Т. I. Книга Бытия. Т. II. Книга Исход. Т. III. Книги Левит, Чисел и Второзакония. М.: Теривинф. 2003 – 1088 с.
970. Эбелинг Ф. Тайная история Гермеса Трисмегиста: герметизм с древности до наших дней. (Пер. с нем. и англ. А.Р. Двиняниновой). СПб: Издательство РХГА. 2020. – 462 с.
971. Эвола Ю. Герметическая традиция. Москва – Воронеж: Terra Foliata. 2010. – 288 с.
972. Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель. 2007. – 445 с.
973. Эвола Ю. Мистерия Грааля. Воронеж: Terra Foliata. 2013. – 215 с.
974. Эдингер Э. Анатомия души: алхимический символизм в психотерапии. М.: Касталия. 2011. (На правах рукописи). – 300 с.
975. Эдингер Э. Архетип Апокалипсиса. М.: Касталия. 2015. – 234 с.
976. Эдингер Э. Библия и психэ. М.: Касталия. 2013. – 236 с.
977. Эдингер Э. Бог и бессознательное – структура и развитие Самости. М.: Касталия. 2014. – 456 с.
978. Эдингер Э. Душа в античности. М.: Касталия. 2015. – 344 с.
979. Эдингер Э. Интервью с Эдвардом Эдингером (Интервьюер Лоурен Джефф). // Касталия. Оккультизм. Юнгианство. Нонконформизм. М.: Касталия. № 1. 2010. С. 157 – 178. – 247 с.
980. Эдингер Э. Навстречу зону. М.: Касталия. 2015. – 320 с.

981. *Эдингер Э.* Столкновение с самостью. Юнгианский комментарий к гравюрам Уильяма Блейка «Книга Иова». // *Эдингер Э.* Бог и бессознательное – структура и развитие Самости. М.: Касталия. 2014. С. 263 – 307. – 456 с.
982. *Эдингер Э.* Эго и Архетип. М.: Клуб Касталия. 2015. – 344 с.
983. *Эдингер Э.* Юнгианские комментарии. М.: Клуб Касталия. 2015. – 306 с.
984. *Эдингер Э., Файк М.* Душа на сцене. М.: Касталия. 2015. – 266 с.
985. *Эдмондс Д. Айдиноу Дж.* Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М.: Новое литературное обозрение. 2004 – 352 с.
986. *Эзотеризм: Энциклопедия.* (Составление и гл. редакция Грицанов А. А.) Минск: Мир: Интерпрессервис. 2002. – 1040 с.
987. *Эзотерика. Универсальный словарь справочник.* (Автор – составитель Ивасенко А.И.) М.: Амрита – Русь, Белые альвы. 2005. – 384 с.
988. *Эккартсгаузен Г.* Облако над святилищем. Санктпетербург : Императорская типография. 1804. – 154 с.
989. *Элбакян Е.С.* Религии в России. Словарь – справочник. М.: ООО Изд-во «Энциклопедия». 2014. – 464 с.
990. *Элиаде М.* Arcana artis. // Теории и символы алхимиков. Великое делание. К.: Новый акрополь. 1995. С. 181 –214. – 288 с.
991. *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус – К. 1998 – 604 с.
992. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект. 2010. – 251 с.
993. *Элиаде М.* Змей. М.: Критерион. 2003. – 174 с.
994. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Академический проект. 2008. – 676 с.
995. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект. 2008. – 622 с.
996. *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс. 1987. – 312 с.
997. *Элиаде М. Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. М.: Академический проект. 2011. – 352 с.
998. *Элиаде М.* Миф и вечность: исследование мифологии в «Эраносе». М.: Клуб Касталия. 218. – 340 с.
999. *Элиаде М.* Ностальгия по истокам. – М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
1000. *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София; М.: ИД «Гелиос». 2002. – 222 с.
1001. *Элиаде М.* От Магомета до Реформации. М.: Академический проект. 2008. – 622 с.
1002. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. 1999. – 488 с.
1003. *Элиаде М.* Под тенью лилии. М.: Энигма. 1996. – 864 с.
1004. *Элиаде М.* Посулы равноденствия. Мемуары. Т. 1. (1907 – 1937). Жатва солнцеворота. Т. 1. (1937 – 1960). М.: Критериогн. 2008. – 468 с.

1005. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ. 1994. М.: «Рипол Классик Лада». 2004. – 144 с.
1006. *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир. 2015. – 552 с.
1007. *Элленбергер Г.Ф.* Открытие бессознательного -1. История и эволюция динамической психиатрии. От превобитных времен до психологического анализа. М.: Академический проект. 2018.– 550 с.
1008. *Элленбергер Г.Ф.* Открытие бессознательного -2. История и эволюция динамической психиатрии. Психотерапевтические системы конца XIX – первой половины XX века. М.: Академический проект. 2018.– 617 с.
1009. *Эльдемуров Ф.* Арканология. Старшие арканы Таро: аспекты истолкований и соответствий. М.: Энигма. 2011. – 368 с.
1010. *Эльдемуров Ф.* Магия Шутов и Шутки Магов. // Таро – Клуб. Альманах. (Под ред. Костенко А. Сост. Котельникова А.А.) К.: София. 2000. С. 19 – 35. – 208 с.
1011. *Эмото М.* Магическая сила водяных кристаллов. Минск: Поппури. 2006. – 59 с.
1012. *Энкосс (Папюс) Ж.* Каббала. Или наука о Боге, Вселенной и Человеке. – 448 с.
1013. *Энкосс (Папюс) Ж.* Практическая магия. Книга вторая. М.: «Лабиринт- Пресс». 2001. – 624 с.
1014. *Энкосс (Папюс) Ж.* Практическая магия. Книга первая. М.: «Лабиринт- Пресс». 2001. – 368 с.
1015. *Энкосс (Папюс) Ж.* Предсказательное Таро. М.: «Рипол Классик Лада». 2004. – 415 с.
1016. *Энкосс (Папюс) Ж.* Таро и астрология для посвященных. (Сборник). М.: Аст: Астрель. 2006. – 416 с.
1017. Энциклопедия Таро. (Мультимедийное приложение). Версия 7.0. года. Странников В.Ю. (автор разработки) Васильев В. (консультации по программированию) Клюев А.Г. (тарологическая консультация). М.: Таро Клуб. 2006. Электронное издание.
1018. Этимологический словарь русского языка. М.: Изд-во Московского университета. Т. I. Г. – 216 с.
1019. Этимологический словарь славянских языков. (Под ред. Трубочева О.Н.) М.: Наука. Т. 1. 1974 – 214 с., Т. 8. 1981. – 252 с., Т. 9. 1983. – 198 с.
1020. *Эшелман Дж.* Мистико-магическая система АА:А:.. Духовная система Алистера Кроули и Джорджа Сессила Джонса. М.: Гарпократ. 2016. – 370 с.
1021. *Юй, Лу Куань.* Даосская йога и алхимия. (Пер. Торчинов Е.А.). Санкт – Петербург: Орис. 1993. – 368 с.
1022. *Юлиан Император.* Сочинения. (пер. с древнегреч., коммент. Т.Г.Сидаша). – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2007. – 428 с.
1023. *Юлиан.* Тексты. // *Ранович А.Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Изд-во полит. л-ры. 1990. С. 396 – 436. – 479 с.
1024. *Юнг К.Г.* *Mysterium coniunctionis.* Таинство воссоединения. Мн.: Хорвест.2003. – 576 с.
1025. *Юнг К.Г.* VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. – 316 с.

1026. Юнг К.Г. VISIONS (Семинары) М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 2. – 365 с.
1027. Юнг К.Г. Анализ сновидений. Семинары (осень 1928 – лето 1929г.). М.: Клуб Касталия. 2014. – 304 с.
1028. Юнг К.Г. Аналитическая психология. Семинары. 1925 год. М.: Клуб Касталия. 2013. – 200 с.
1029. Юнг К.Г. Аналитическая психология: теория и практика: Тавистокские лекции. СПб: Издательский Дом «Азбука-Классика». 2007. – 240 с.
1030. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2015. – 336с.
1031. Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ. 2019. – 496 с.
1032. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику Алхимии. // Теории и символы алхимии. Великое делание. К.: Новый акрополь. 1995. С. 215 – 272. – 288 с.
1033. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Записано и отредактировано Аниэлой Яффе. Киев: AirLand. 1994. – 406 с.
1034. Юнг К.Г. Дух Меркурий. М.: Канон. 1996. – 384 с.
1035. Юнг К.Г. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014. – 288 с.
1036. Юнг К.Г. Конфликты детской души. М.: Канон+. 2004. – 336 с.
1037. Юнг К.Г. Красная книга. Liber novus. Перевод клуба «Касталия». На правах рукописи. М. 2012. – 380 с.
1038. Юнг К.Г. О природе психе. Сборник. М.: Рефл – Бук, Ваклер. 2002. – 414 с.
1039. Юнг К.Г. Об энергетике души. М.: Академический проект. 2008. – 297 с.
1040. Юнг К.Г. Ответ Иову. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация». 2014. – 352с.
1041. Юнг К.Г. Письма Часть I, 1906 – 1943. М.: Клуб «Касталия» 2017. – 336 с.
1042. Юнг К.Г. Письма Часть II, 1944 – 1951. М.: Клуб «Касталия» 2017. – 292 с.
1043. Юнг К.Г. Письма Часть III, 1952 – 1956. М.: Клуб «Касталия» 2017. – 316 с.
1044. Юнг К.Г. Письма Часть IV, 1957 – 1961. М.: Клуб «Касталия» 2017. – 300 с.
1045. Юнг К.Г. Психологические типы. Мн.: Хорвест. 2003. – 528 с.
1046. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Канон+, 1994. – 320с.
1047. Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.: АСТ. 2008. – 603 с.
1048. Юнг К.Г. Семинары по детским сновидениям. М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 1. 1936/1939. – 270 с.
1049. Юнг К.Г. Семинары по детским сновидениям. М.: Клуб Касталия. 2015. Т. 2. 1939/1941. – 267 с.
1050. Юнг К.Г. Симан Г. Восток и Запад. Западная психология и восточная йога. М.: Клуб Касталия. 2016. – 404 с.
1051. Юнг К.Г. Символы трансформации. М.: АСТ. 2008. – 731 с.
1052. Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. М.: АСТ. 2010. – 347 с.
1053. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. М.: Академический проект. 2007. – 188 с.

1054. Юнг К.Г. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект. 2015. – 328 с.
1055. Юнг К.Г. Эон: исследования о символике самости. М.: Академический проект. 2009. – 340 с.
1056. Юнг Э. Франц М.Л., фон. Легенда о Граале. М.: Клуб Касталия. 2013. – 328 с.
1057. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль. 1979. – 182 с.
1058. Яблоков И.Н. Социология религии. Теоретические проблемы. Монография. М.: МАКС Пресс. 2014. – 260 с.
1059. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы. Монография. М.: РАГС. 2007. – 248 с.
1060. Якобсон Р. Избранные работы. М.: Прогресс. 1985. – 445 с.
1061. Ямвлих Халдейский. Египетские мистерии. Символика Таро: Путь посвящения. М.: София. 2012. – 160 с.
1062. Ямвлих. О египетских мистериях. – М.: Алетейа, 2004. – 208 с.
1063. Янг – Айзендтрат П. Ведьмы и герои. Феминистский подход к психотерапии семейных пар. М.: Когито Центр. 2005. – 268 с.
1064. Яцино Дж. Ф. Популярное кино: взгляд глубинного психолога. М.: Клуб Касталия. 2017. (На правах рукописи) – 246 с.
1065. Collectanea Chemica. Редкие трактаты по герметической медицине и алхимии. (Пер. с англ. и послесл. Г. Д. Иванова; науч. ред. и коммент. К.М. Родыгина, под общ. ред. Б. К. Двинянинова). СПб.: Издательство «Академия исследований культуры», 2022. — 240 с.
1066. Frater U.D. Практическая магия сигил. М.: Клуб Касталия. 2016. – 204 с.
1067. Zvolský F. J. Призраки и легенды старой Праги. Prague: Museum of alchemists and magicians of old Prague. 2012. – 78 с.
1068. Agrippa Cornelius H., Turner R., Tyson, D. Fourth book of occult philosophy: The companion to three books of occult philosophy written by Henry Cornelius Agrippa of Nettesheim. Woodbury, MN: Llewellyn Publications. 2009. – 32p.
1069. Agrippa Cornelius H., Tyson D., Freake J. Three books of occult philosophy. Woodbury, MN: Llewellyn Publications. 2017– 273p.
1070. Alasia S. Alligo P. Nefertari's Tarots. Torino (Italy): LoScarabeo. 1999. – 79 p.
1071. Alchemists and magicians of old Prague or there are many ways to witchcraft, but only one away. Prague: Museum of alchemists and magicians of old Prague. Prague: Museum of Alchemy. 2012. – 72p.
1072. Álvarez Domínguez D. Splicing logics: how to combine hybrid and epistemic logic to formalize human reasoning. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 39. – 540p.
1073. Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958: C.A. Meier. Preface by Beverley Zabriskie. Trs. David Roscoe. London: Routledge, 2001. – 250 p.
1074. Augustine. The confessions of St. Augustine. New York: P.F. Collier & Son, 1909. – 206p.

1075. *Aurora Consurgens: A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy / A Companion Work to C.G. Jung's Mysterium Conjunctionis (Studies in Jungian Psychology) / Ed. by M.-L. von Franz; trans. R.F.C. Hull, A.S.B. Glover.* — Toronto: Inner City Books, 2000. — 555 p.
1076. *Aurum vellus. Rohrschach. 1498. // Trismosin S. Splendor solis: alchemical treatises.* London: Kegan Paul. 1920 (?). 82 – 88 p. – 88 p.
1077. *Bacci M. Relics of the Pharos Chapel: a view from the Latin West. // Восточнохристианские реликвии. (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2003. С.234-246 – 656 с.*
1078. *Baker G. P., Hacker P. M. S., Baker, G. P. Wittgenstein: understanding and meaning.* Oxford: Blackwell. 2005. Vol. of *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Part I: Essays.* – 394p.
1079. *Battistini M. Astrologia, magia e alchimia.* Milano: Mondadori Electa. 2004. – 383 p.
1080. *Bembo B. Visconti Tarots. (reconstruction by Alexander Atanassov). Designer(s), Artist(s): Bonifacio Bembo, Torino (Italy): Lo Scarabeo. 20 p. + 78 p.*
1081. *Bernoulli R. Spiritual Development as Reflected in Alchemy and Related Disciplines [1935]. // Campbell J., Bernoulli R. Spiritual disciplines: Papers from the Eranos yearbooks.* Princeton: Princeton University Press. 1985. P. 305 – 340. – 506 p.
1082. *Bladel K. van. The Arabic Hermes: from pagan sage to prophet of science.* Oxford: Oxford University Press. 2009. – 278 p.
1083. *Boa K. Cults, world religions, and the occult.* USA: SP Publications. 1990. – 280 p.
1084. *Bonifacio Bembo. Visconti Tarots (1460).* Torino: Lo Scarabeo. 2001. – 20 p. + 78 ill.
1085. *Brugnami E. Scientific ways of worldmaking. Considerations on philosophy of biology from Goodman's theory of worlds. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 90 – 91. – 540 p.*
1086. *Bruzati D. Bosch.* Milano: Rizzoli Ed. 1966. Restampo 1977. – 120 p.
1087. *Campbell J., Bernoulli R. Spiritual disciplines: Papers from the Eranos yearbooks.* Princeton: Princeton University Press. 1985. – 506 p.
1088. *Cecil W., 1st Baron Burghley. Lord Burghley's memorial concerning Dr. John Dee's opinion on the reformation of the calendar // A collection of letters illustrative of the progress of science in England from the reign of Queen Elizabeth to that of Charles the Second / Ed. by J.O. Halliwell. L.: Printed for the Society, by R. and J. E. Taylor, Red Lion Court, Fleet Street, 1841. P. 30.*
1089. *Conver N. Ancient Tarot Marselias (1760).* Marsiglia. Torino: Lo Scarabeo. Not specified. – 12 p. + 80 ill.
1090. *Corbin H., Campbell J. Man and time: Papers from the Eranos yearbooks.* London: Routledge & Keegan Paul. 1958. – 366 p.
1091. *Cramer D. Emblematum Sacrorum.* Franckfurt am Mayn: Sumptibus Lucae Jennisi. 1624 – 220 p.
1092. *Crary A. Read R. The new Wittgenstein.* London: Routledge. 2010 – 403 p.

1093. *Crowley A.* Thot Tarot. Swizerland: OTO International AGM. 2006. – 46 p.
1094. *Court de Gébelin A.* Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne. 1781. – 722 p.
1095. *Cuevas-Badallo A., Labrador-Montero D.* How pragmatism can prevent from the abuses of post-truth champions. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. – 540 p.
1096. *Dee J.* A supplication to Q. Mary, by John Dee, for the recovery and preservation of ancient writers and monuments // *Dee J. Autobiographical Tracts of Dr. John Dee.* Warden of the College of Manchester. Manchester: Charles Simms and Co., 1851. P. 46–47. – 136 p.
1097. *Dee J.* Dr. Dee to Queen Elizabeth, from Bohemian Tribau, congratulating her Majesty upon the Defeat of the Spanish Armada, and expressing his obedience to Her Majesty's will, that he and Mr. Kelly, and their families, should return home // *Ellis H. Original letters of eminent literary men of the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries.* L.: printed for the Camden society by John Bowyer and son, 1843. P. 45–46.
1098. *Dee J.* Dr. John Dee to Charles Jackman and Arthur Pett // A collection of letters illustrative of the pro-gress of science in England from the reign of Queen Elizabeth to that of Charles the Second / Ed. by J.O. Halliwell. L.: Printed for the Society, by R. and J.E. Taylor, Red Lion Court, Fleet Street, 1841. P. 20–21.
1099. *Dee J.* Mr. John Dee to the lord treasurer: offering to discover to the queen where treasures of gold, silver, &c. were hidden in the bowels of the earth // *Strype J. Annals of the reformation and estab-lishment of religion, and other various occurrences in the Church of England, during Queen Eliza-beth's happy reign: together with an appendix of original papers of state, records, and letters.* In 2 vols. Vol. II, pt. II. Oxford: Clarendon Press, 1824. P. 558–563.
1100. *Dee J., Halliwell J. O.* In The private diary of Dr. John Dee and the catalogue of his library. Printed for the Camden society. M.DCCC.XLII. New York: Johnson Reprint Corp. 1968. – 136 (101 + 35) p.
1101. *Dennis S. L.* Embrace of the daimon: Healing through the subtle energy body: Jungian psychology & the dark feminine. Petaluma, CA.: LC Enterprises. 2013. – 223 p.
1102. *Drury M.* Conversations with Wittgenstein. // *Flowers F. A. Portraits of Wittgenstein.* Bristol: Thoemmes Press. 1999. Vol. 3. P. 237. Pp. 188 – 252. – 281 p.
1103. *Dubor G., de.* The mysteries of hypnosis (Les mysteres de l'hypnose) / transl. by G. M. Hort / London: William Rider & Son. 1922. – 235 p.
1104. *Eastmond A.* Byzantine Identity and relics of the True Cross in the thirteenth century. P.205 – 225. // *Восточнохристианские реликвии.* (Под ред. Лидова А.М.) М.: Прогресс – Традиция. 2003. – 656 с.
1105. *Egipcios Kier Tarot Deck Based Upon Egiptian Symbolism, Mythology and Legend.* USA:US Games Systems. 1997. – 32 p.
1106. *Egyptian Tarots. (I Tarocchi Egiziani)* by M. O. Wegener and Silvana Alasia. Torino, Italy: Lo Scarabeo. 1996 – 70 p.
1107. *Encyclopedia of psychology and religion.* (Editor David A. Leeming) New York. Heidelberg. Dordrecht. London : Springer. 2014. – 1966 p.

1108. *Etteilla*. Ancient Esoteric Tarot (XIX c.). Torino: Lo Scarabeo. 2000. – 20 p. + 78 ill.
1109. *Etteilla*. Remarkable fortunetelling Tarot “Grand Etteilla”. Belgium: Rey Mundi. 2006. – 32 p. + 80 ill.
1110. *Etteilla*. The book of Thoth. Torino: Lo Scarabeo. A faithful reproduction of the "Grand Jeu de L'Oracle des Dames». Paris: Lo Scarabeo. Torino: Lo Scarabeo. 1870. – 20 p. + 78 ill.
1111. *Etteilla*. Grand Etteilla ou Egyptian Gypsies Tarot. 1977. Torino: Lo Scarabeo. – 20 p. + 78 ill.
1112. *Evans K. L.* “A Rest from Reason: Wittgenstein, Drury, and the Difference Between Madness and Religion”. *Philosophy*. Vol. 85. No. 332, April 2010. – 245 – 258 pp.
1113. *Evans K. L.* “Why the Tractatus, like the Old Testament, Is ‘Nothing but a Book’”. *Philosophy*. Vol. 88 No. 02, 2013, 267–298 pp.
1114. *Evans K. L.* *Whale!* Minnesota: University of Minnesota Press. 2003. P. 151. – 162 p.
1115. *Faivre A. Godwin J.* The eternal Hermes: from Greek god to alchemical magus. Grand Rapids, MI: Phanes Press. 1995. P. 20. – 210 p.
1116. *Ferguson J.* Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris. Glasgow: J. Maclehose and sons. 1906. Vol. 1. – 488 p.
1117. *Ferguson J.* Bibliotheca chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books in the collection of the late James Young of Kelly and Durris. Glasgow: J. Maclehose and sons. 1906. Vol. 2. – 598 p.
1118. *Finkelstein D.* The Melencolia Manifesto. 2016. – 38 p. Rtr.: doi:10.1088/978-1-6817-4090-4
1119. *Frascolla P.* Understanding Wittgensteins Tractatus. London: Routledge. 2010. – 235 p.
1120. *Freud, S.* Some Additional Notes on Dream-Interpretation as a Whole. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923-1925): The Ego and the Id and Other Works, 123-138, Psychoanalytic Electronic Publishing. 2012. This is a document from the site icpla.edu Freud-S.-Some-Additional-Notes-on-Dream-Interpretation-as-a-whole.pdf
1121. *Froud B.* The Faeries Oracle by Brian Froud and Jessica Macbeth, N.Y.: Fireside Books/Simon & Schuster Inc. 2000. – 205 p.
1122. *Fulcanelli.* Alchemy. Christian art and symbolism. Architecture, Medieval. Boulder, CO: Archive Press and Communications. 2000. – 186 p.
1123. *Gardiner A. H.* Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1957.– 646 p.
1124. *Gettings F.* Dictionary of Occult, Hermetic, and Alchemical Sigils. Routledge & Kegan Paul, 1981. – 410 p.
1125. *Glock H.* A Wittgenstein dictionary. Oxford: Blackwell. 1996. – 405 p.
1126. *Goodrick-Clarke N.* The western esoteric traditions: a historical introduction. New York: Oxford University Press Inc. – 286 p.
1127. *Greschat H.-J.* Was ist Religionswissenschaft. Stuttgart: Kohkhammer. 1988. – 141 s.

1128. *Haage B. d.* Alchemy II: Antiquity–12th Century // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Ed. by Wouter Hanegraaff, Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. et al., 2 vols. Leiden: Brill. 2006. Vol. 1. P. 16 – 34. – 1228 p.
1129. *Hakl H. T.* Eranos an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century. Routledge, Taylor & Francis Group. 2014. – 440 p.
1130. *Hall J.* Illustrated dictionary of symbols in eastern and western art. New York: IconEditions. 1996. – 244 p.
1131. *Hanegraaff W. J., Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P.* Dictionary of gnosis & Western esotericism. Leiden: Brill. 2006. – XXIV p. + 1228p.
1132. *Hanegraaff W.* Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury Academic, 2013. – 224 p.
1133. *Heaton J. M.* The Talking Cure: Wittgenstein on Language as Bewitchment and Clarity. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan. 2013. – 227 p.
1134. *Heiler F.* Contemplation in Christian Mysticism. Papers from the Eranos Yearbooks, Eranos 4. Bollingen: Pantheon Books. 1985. – XXI p., 506 p.
1135. *Heiler Fr.* Die Religionen der Menschheit. Frankfurt am M.: Büchergilde Gutenberg. 1991. – 771 s.
1136. *Hooghe R. de, Westerhovius A. H.* Hieroglyphica of merkbeelden der oude volkeren: namentlyk Egyptenaren, Chaldeeuen, Feniciers, Joden, Grieken, Romeynen, enz.; nevens een omstandig Bericht van het verval en voortkruypende verbastering der godsdiensten door verscheyde Eeuwen ; en eyndelyk de hervorming, tot op deze tyden toe vervolgt. Te Amsterdam: By Joris van der Woude. 1735. – 455 p. + LXII p.
1137. *Hooghe R.* Hieroglyphica, oder Denkbilder der alten Völker, namentlich der Aegyptier, Chaldäer, Phönizier, Jüden, Griechen, Römer, u. s. w. nebst einem umständlichen Berichte von dem Verfalle und der eingeschlichenen Verderbniß in den Gottesdiensten, durch verschiedene Jahrhunderte, und endlich die Glaubensverbesserung, bis auf diese Zeit fortgesetzt, in LXIII Capiteln, und so viel Kupfertafeln, beschrieben und vorgestellt. (Übers. Baumgarten S. J.) Amsterdam: Arfstee. 1744. – 425 s.
1138. *Horapollinis Niliaci, Cory A. T.* The Hieroglyphics of Horapollo Nilous. London: W. Pickering. 1840. – 174 p.
1139. *Horapollinis Niliaci, Pauw J. C. de, Hoeschelii D., Caussini N. Merceri J.* Horapollinis Hieroglyphica. Utrecht: M. L. Charlois. Traiecti ad Rhenum. 1727. – 411p.
1140. *Hornby A.C. Cowie A.P.* Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford: Oxford University Press. Vol. II. 1982. – 528 p.
1141. *Hort G.M. Dr.* John Dee: Elizabethan mystic and astrologer. L.: William Rider & Son, 1922. – 72 p.
1142. *Horton W. M.* The Origin and Psychological Function of Religion According to Pierre Janet. // The American Journal of Psychology. 1924. 35(1), p.16–52.
- i. Pbl.: <https://www.jstor.org/stable/1413795>
- ii. Rtr: <https://doi.org/10.2307/1413795>
1143. *Janik A.* Weininger and the Two Wittgensteins. // *Stern D. G., Szabados B.* Wittgenstein reads Weininger. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. – 197 p.

1144. *Janik A., Toulmin S.* Wittgensteins Vienna. New York: Simon and Schuster. 1973. – 313 p.
1145. *Jung C.G.* Psychological types // *Jung C.G., Adler G., Hull R.F.* Collected works of C.G. Jung, V. 6. Princeton: Princeton University Press, 1971. P. 367. – 608 p.
1146. *Jung C. G. (et al.).* The Red Book: Liber Novus. Verona: W. W. Norton & Company, 2009. – 371 p.
1147. *Jung C. G. Douglas C.* Visions: Notes of the seminar given in 1930-1934 by C.G. Jung. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1997. Vol. 1. – 655 p., Vol. 2 – 1379 p.
1148. *Jung C. G. Franz M.-L., von.* Gesammelte Werke. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie; Ergänzungsband "Aurora consurgens", Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemischen Gegensatzproblematik. Ostfildern: Patmos. 2011. – 458 s.
1149. *Jung C. G. Franz, M.-L. von.* Mysterium coniunctionis: Untersuchungen über Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Olten: Walter-Verlag. 1990. – 303s.
1150. *Jung C. G., Adler G., Hull R. F.* Collected Works of C.G. Jung, Volume 16: The practice of psychotherapy: essays on the psychology of the transference and other subjects. Princeton University Press. 1985. – 384 p.
1151. *Jung C. G., Jaffe A.* Memories, dreams, reflections / transl. from the German by R. and C. Winston/. New York: Vintage books. A Division of Random House, Inc. 1989. P. – 378. – 430 p.
1152. *Jung, C. G., Adler, G., & Hull, R. F.* Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: The structure and dynamics of the psyche. Princeton: Princeton University Press. 1975. – 588 p.
1153. *Jung, C. G., Adler, G., Hull, R. F.* Collected Works of C.G. Jung, Volume 1 - 20. Princeton: Princeton University Press. 1975 – 1997.
1154. *Kaegi A.* Benselers Griechisch – Deutsches Wörterbuch. Leipzig: Enzyklopädie. 1981. – 880 S.
1155. *Kircher A.* Jesu Turris Babel, sive Archontologia qua prime priscorum post diluvium hominum vita, mores rerumque gestarum magnitudo secundo turris fabrica civitatumque exstructio, confusio linguarum, & inde gentium transmigratio, cum principalium inde enatum idiomatum historia, multiplici eruditione describuntur & explicantur. Amstelodami: Ex officina Janssonio-Waesbergiana. 1679. – 292 p.
1156. *Kirsten M. Bedigan K. M.* Parodying the Divine: Exploring the Iconography of the Cult of the Kabeiroi in the Ancient Greek World. // *Rowlandson W. Voss A.* Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 43. Pp.43 – 62. – 447 p.
1157. Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch von K.E. Georges. Leipzig. 1985. – 201 s.
1158. *Knoten T. P.* An Analysis of the Motto Adduced by Wittgenstein for the Tractatus Logico-Philosophicus. Theses. № 197. 2010.– 31p. Retr.: <http://irl.umsl.edu/thesis/197>.
1159. *Kraatz M.* Rudolf Otto. Sonderdruck aus Marburger Gelehrte in der erste Hälfte des 20. Jahrhunderts herausgegeben von Ingeborg Schnack. // Lebensbilder aus Hessen Bd. 1. Veröffentlichungen des Historischen Kommission für Hessen 35,1. Marburg. 1977. S.383 – 389.

1160. *Krajicek J.* What is proof complexity? // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 272 - 273. – 540 p.
1161. *Lamarque P. V.* Concise encyclopedia of philosophy of language. Amsterdam: Pergamon. 1998. – 599 p.
1162. *Lampert T.* Theory of formalization: the tractarian view. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 280 – 281. – 540 p.
1163. *Leblanc A.* The Origins of the Concept of Dissociation: Paul Janet, His Nephew Pierre, and the Problem of Post-Hypnotic Suggestion. *History of Science*. 2001. Vol. 39. № 1. p. 57-69. DOI: 10.1177/007327530103900103.
1164. *Leeming D. A., Madden K., Marlan S.* Encyclopedia of psychology and religion. New York: Springer. 2008. – 997 p.
1165. *Lehrich C. I.* The occult mind: Magic in theory and practice. Ithaca: Cornell University Press. 2008.– 246 p.
1166. *Leitgeb H.* What if meaning is indeterminate? Ramsification and semantic indeterminacy. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 83. – 91 – 540 p.
1167. *Livio M.* The golden ratio the story of phi, the world's most astonishing number. New York: Broadway Books. 2003. – 294 p.
1168. *Maier M.* Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Accommodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisis, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auribus et recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duæ ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondent, non absq.; singulari jucunditate vivenda, legenda, meditanda, intelligenda, dijudicanda, canenda et audienda. Oppenheimii: Typographia Hieronymi Galleri, Sumptibus, Job. Thieodori de Bry. 1618. – 214 p.
1169. *Maier M., Godwin J., Streich H.* Atalanta fugiens: An edition of the fugues, emblems and epigrams. Phanes Press: Grand Rapids. 1989. – 150 p.
1170. *MacLean P.D.* A Triune Concept of the Brain and Behaviour // The Hincks Memorial Lectures. Toron-to, 1973. P. 6–66.
1171. *Marlan S., Rosen D. H.* The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness. USA, Texas.: A & M University Press. 2005. – 266 p.
1172. *Martin S.* Alchemy and alchemists. Harpenden, Herts: Pocket Essentials. 2015. – 160 p.
1173. *McElroy M. Lazzarini A.* (Artwork). *Alligo P.* (Graphics). Tarot. Torino (Italy): "Lo Scarabeo". 2007. – 78 p.
1174. *McGuinness B.* Approaches to Wittgenstein: Collected papers. London: Routledge. 2002. – 299 p.
1175. *Mead G. R. S.* Thrice-Greatest Hermes. London and Benares: The Theosophical Publishing Society. Vol I. – Prolegomena. 1906.– 371p.; Vol II. – Sermons. 1906. – 403p.; Vol III. – Sermons. 1906. P. 152.– 371p.

1176. *Melker, I.* Revisiting the Visions of Christiana Morgan. What was left out of Jung's 'Visions Seminars'. ARAS. (n.d.). – 54p. Retrieved from: <https://aras.org/newsletters/aras-connections-image-and-archetype-2016-issue-4>.
1177. *Michaelis Maieri.* Atalanta Fugiens. Recorded in St-Mary Church: Putney (England). 1986 (Engineer: Colin Alvvell) / Digitally restored by Gleb Butuzov. Electric Desert Records studio: Montreal. 2003.
1178. *Monk R.* The Laboratory for Self-Destruction. // *Flowers F. A.* Portraits of Wittgenstein. Bristol: Thoemmes Press. Vol. 1. 1999. Pp. 78 – 98. – 287 p.
1179. *Moore G.* Autobiography. P. 149. // *Flowers, F. A.* Portraits of Wittgenstein. 1999. Bristol: Thoemmes Press. Vol. 1. P. 147. – 287 p.
1180. *Morris M.* Routledge philosophy guidebook to logico-philosophicus. London: Routledge. 2008. – 401 p.
1181. *Mumma J.* The computational effectiveness of geometric diagrams. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 336. – 540 p.
1182. *Nedo M.* Ludwig Wittgenstein: A Chronology // *Flowers, F. A.* Portraits of Wittgenstein. Bristol: Thoemmes Press. 1999. Bd. 1. Pp. 30 – 62. – 287 p.
1183. *Ogden D.* Greek and Roman necromancy. UK: Princeton Univesity Press. 2001. – 313 p.
1184. *Pace G. M.* Pagan Tarot. (Artwork by Luca Raimondo, Cristiano Spandoni) Torino: Lo Scarabeo. 2004. – 78 p.
1185. Paracelsus. 1493 – 1541. “Keines anderen Knecht...” (Hrs. Dopsch H., Goldammer K., Kramml P.F.) Salzburg: Verlag Anton Pustet. 1993. – 396 s.
1186. *Paracelsus.* Bücher Archidoxis. S. 138 – 139. // *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 143. – 232 s.
1187. *Paracelsus.* Bücher der Wundarznei, Bertheonei. // *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 149. – 232 s.
1188. *Paracelsus.* Das Buch von den tartarischen Krankheiten. S. 314. // *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 171. – 232 s.
1189. *Paracelsus.* Die grosse Wundarznei & Entwürfe dazu. S. 91. // *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 143. – 232 s.
1190. *Paracelsus.* Labirintus medicorum errantium. S. // *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. S. 35 – 107. – 232 s.
1191. *Paracelsus.* Vom Licht der Natur und des Geistes. (Unter Mitarbeit von Karl-Heinz Weimann herausgegeben und eingeleitet von Kurt Goldammer). Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1993. – 232 s.

1192. *Peters H.* Aus pharmazeutischer Dorzeit in Bild und Wort. Berlin: Verlag von Julius Springer. 1886. – 224 p.
1193. *Philalethes E., Riplaeus G., Valentinus B., Vaughan Th.* Magnalia Medico-Chymica Continuata, Oder, Fortsetzung der hohen Artzney- und Feuerkunstigen Geheimnissen. /Cardilucius J. H./ Nürnberg: Endter Wolfgang Moritz Vrlg. 1680. - 818 s.
- i. Rtr.: <http://digital.slub-dresden.de/id27790823X>
1194. *Plaisance C. A.* Of Cosmocrators and Cosmic Gods: The Place of the Archons in De mysteriis. // *Rowlandson W., Voss A.* Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 64. Pp.64 – 85. – 447 p.
1195. *Plutarch, Babbitt F. C.* Moralia. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1999. – IX p., 516 p.
1196. Pretiosissimum Donum Dei / British Library MS. Harley 6453. — 11 p. [эл. ресурс, режим доступа: <https://archive.org/details/PretiossissimeDonumDei>, дата последнего обращения 18.08.2020].
1197. Radiant Rieder – Waite Tarot Deck. Drawings by Smit P. C. Designer(s), Artist(s): Arthur Edward Waite, Pamela Coleman Smith. Stanford (USA): U.S. games system ink. Publ. 2006. – 78 p.
1198. Remarkable Fortunetelling Tarot “Grand Ettellia”. Belgium: Rey Mundy. 2001. – 80 p.
1199. *Ripley (?)* MSS HM 30313. The Huntington Library, San Marino, CA.
- i. Rtr.: <https://hdl.huntington.org/digital/collection/p15150coll7/id/30526/>
1200. *Ripley.* HM. 30313. The Huntington Library
- i. Rtr.: <https://hdl.huntington.org/digital/collection/p15150coll7/id/30526/>
1201. *Ritter J.* Closing the Eye of Horus:The Rise and Fall of ‘Horus-eye Fractions’. // Under One Sky Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East. The Encyclopedia of Ancient History. 2012. Steele J. M., Imhausen A. (Hrsg.). Münster:Ugarit-Verlag. P. 298 – 323. – 496 p.
1202. *Roeckelein J. E.* Elseviers dictionary of psychological theories. Amsterdam: Elsevier. 2006. – 680 p.
1203. Rosarium Philosophorum / University of Glasgow Library Special Collections Department 210. — 56 p. [эл. ресурс, режим доступа: <https://archive.org/details/EnglishTranslation-OfTheRosariumPhilosophorum/mode/2up>, дата последнего обращения 18.08.2020].
1204. *Rowlandson W., Voss A.* Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 2013. – P. 1. – 447 p.
1205. *Russel B.* Autobiography. P. 147. // *Flowers, F. A.* Portraits of Wittgenstein. 1999. Bristol: Thoemmes Press. Vol. 1. – 287 p.
1206. *Russell B.* Philosophers and Idiots. // *Flowers, F. A.* Portraits of Wittgenstein. 1999. Bristol: Thoemmes Press. Vol. 1. P. 147 – 148. – 287 p.
1207. *Russell F.* The World of Dürer. 1471 – 1528. Nederland: Time – Life international B. V. 1977. – 183 p.
1208. *Saint-Didier, A. L.* The hermetical triumph: Or, the victorious philosophical stone: A treatise more complete and more intelligible than any yet extant, concerning the hermetical

- magistry. To which is added, the ancient war of the knights; being an alchymistical dialogue betwixt our stone, gold and mercury: Of the true matter, of which those who have traced nature, do prepare the philosophers stone. London: Thomas Harris. 1745. – 224 p.
1209. *Samuels A.* Jung and the Post-Jungians. London and New York: Taylor and Francis. 2014.– 241 p.
1210. *Sandywell B.* Dictionary of Visual Discourse: A Dialectical Lexicon of Terms. Farnham and Burlington, VT: Ashgate. 2012. – 702 p.
1211. *Sanford K. M.* The Serpent and the Cross. Healing the Split through Active Imagination. Canada. Surrey: Coral Publishing. 2006. – 132p.
1212. *Scott T. M.* Egyptian Elements in Hermetic Literatur. Massachusetts: Harvard University Cambridge. 1987. – 262 p. Rtrw.: <http://digitalcommons.auctr.edu/caupubs>
1213. *Scott W., Ferguson A. S.* Hermetica. the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic excerpts of Stobaeus. Edited with english translation and notes by Walter Scott. Oxford: Clarendon Press. Vol. I – Introduction. Texts and Translation. 1924. – 552p., Vol. II – Commentary. 1925.– 482p., Vol. III – Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus. 1926. – 632p.
1214. *Shanker S.* Wittgenstein's remarks on the foundations of AI. N.Y.: Routledge. 1998. – 280 p.
1215. *Sharman-Burke J. Green L. Newell T.* The Mythic Tarot. U.S.A.: Llewellyn. 1986. – 263 p.
1216. *Sheldon W.H.* The Varieties of Human Physique: An Introduction to Constitutional Psychology. — N.Y.,1940. — 347 p.
1217. *Silberer H.* Hidden symbolism of alchemy and the occult arts. (Formerly titled: Problems of Mysticism and Its Symbolism). New York: Dover. 1971. – 451p.
1218. *Sternhals J.* Ritterkrieg : Das ist: Ein Philosophisch-Geschicht, in Form eines gerichtlichen Processes, wie zwey Metallen, nemblich Sol und Mars, durch Klag, Antwort und Beweis, jegliches Natur unn Eigenschaft von ihrem natürlichen Gott und Richter Mercurio gehört, und endlich durch ein wolgegründetes Urtheil, mit ewigwahrender Freundschaft einig zusammen verbunden werden. Hamburg: Wolff. 1680. – 96 c.
1219. *Stoker B.* Post-analytic tractatus. Aldershot: Ashgate. 2004. – 244 p.
1220. *Stratford J.* A dictionary of Western alchemy. Wheaton, IL: Quest Books. 2011. –106 p.
1221. The Hermetical triumph. London: Hanet. 1723. – 227 p.
1222. Three Initiates. The Kybalion a study of the hermetic philosophy of Ancient Egypt and Greece. Chicago: Yogi publication society. 1908. – 223 p.
1223. *Timm L.* Theory of formalization: the tractarian view. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 280 – 281. – 540p.
1224. *Timmermann A.* Verse and transmutation: A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies). Leiden: Brill. 2013. – 374 p.
1225. Toth Tarot (1944). Aleister Crowley. Switzerland: OTO International/AGM. 1962. – 79 p.

1226. *Trismosin S.* Splendor solis: Alchemical treatises. L.: P. Kegan, Trench, Trubner&Co 1920. – 124 p. [эл. ресурс, режим доступа: <https://archive.org/details/splendor-solis00tris/page/n1/mode/2up>, дата последнего обращения 18.08.2020].
1227. *Trnka R.* Creativity, emergence of novelty, and spontaneous symmetry breaking. // SGEM International Multidisciplinary Scientific Conference on social sciences and arts. Sofia, Bulgaria: STEF92 Technology Ltd. Ancience science. Issue 2.1. History, philosophy, medieval & renaissance studies. P. 203 – 210. – 444 p.
1228. *Turba philosophorum* или собрание философов. Киев: ФОП Халиков. 2018. – 277с.
1229. *Ulmannus.* Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit / Bayerische Staatsbibliothek; Münchener Digital-isierungszentrum; Digitale Bibliothek. Cgm 598 [эл. ресурс, режим доступа: <https://app.digitale-sammlung-en.de/bookshelf/bsb00016775/view?currentUrl=%2Fview%2Fbsb00016775%3Fview%3DImageView&manifest=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00016775%2Fmanifest&canvas=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00016775%2Fcanvas%2F7&view=ImageView>; дата последнего обращения 18.08. 2020].
1230. Universal Waite Tarot Deck. Drawings by Smit P. C. Designer(s), Artist(s): Arthur Edward Waite, Pamela Coleman Smith, Mary Hanson-Roberts. Stanford (USA): U.S. games system ink. Publ. 2006. – 78 p.
1231. Visconti Tarots (1460). Torino: Lo Scarabeo. 2001./Visconti Tarots. (reconstruction by Alexander Atanassov). Designer(s), Artist(s): Bonifacio Bembo, A.A. Atanassov. Torinno (Italy):"Lo Scarabeo". 20 p. + 78 p.
1232. *Waite A. E.* The hermetic museum: containing 22 most celebrated chemical tracts. York Beach, Me.: Samuel Weiser. 1999. – 601 p. [Электронное издание]. Rtrw.: <https://archive.org/details/TheHermeticMuseum>
1233. *Waite A. E., Smith P. C.* Radiant Rieder- Waite Tarot Deck. Drawings by Smit P. C. Designer(s), Artist(s). Stanford (USA): U.S. games system ink. Publ. 2006. - 78 p.
1234. *Weaver M.* Pegging levels. // 16th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology. Bridging across academic cultures. 5 – 10 August 2019. Prague: Czech Technical University. 2019. P. 519 – 520. – 540 p.
1235. *Weimann K. Goldammer K.* Paracelsus. Vom Licht der Natur und des Geistes: Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Stuttgart: P. Reclam. 1993. – 232 p.
1236. Western Esotericism. Ed. by Wouter Hanegraaff, Faivre A., Broek R. van den, Brach J.-P. et al., 2 vols. Leiden: Brill. 2006. – 1224 p.
1237. *Wilber K.* Trump and a Post-Truth World. USA: Shamballah. 2017. – 160 p.
1238. *Wittgenstein L. Bosanquet, R. G., Malcolm N., Rhees R., Smythies Y.* Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1939: From the notes of Bosanquet, R. G., Malcolm, N., Rhees, R. and Smythies, Y. Hassocks. Sussex: Harvester Press, ltd. 1976. – 300 p.;
1239. *Wittgenstein L* Philosophical grammar: Part I, The proposition, and its sense, part II, On logic and mathematics. Oxford: Basil Blackwell. 1993 – 499 p.
1240. *Wittgenstein L.* Philosophical remarks. Oxford: Blackwell. 1998. – 361 p.
1241. *Wittgenstein L.* The blue and brown books: Preliminary studies for the "philosophical investigations". Oxford: Basil Blackwell. 1998. – 186 p.

1242. *Wittgenstein L., & Barrett C.* Lectures & conversations on aesthetics, psychology and religious belief. Berkeley: University of California Press. 1967. – 72 p.
1243. *Wittgenstein L., Ambrose A. L., Macdonald M.* Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1932-1935: From the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald. Amherst, NY: Prometheus Books. 2001. – 226 p.
1244. *Wittgenstein L., Anscombe G. E.* Zettel. Oxford: Blackwell. 1998. – 125 p.
1245. *Wittgenstein L., Anscombe G. E., Hacker P. M., Schulte J.* Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations. Chichester: Wiley-Blackwell. 2009. – 591 p.
1246. *Wittgenstein L., Anscombe G. E., Klemke E. D., Wright G. H.* Appendix I. Notes on logic by Ludwig Wittgenstein. 1913. // *Wittgenstein L., Anscombe G. E., Klemke E. D., Wright G. H.* Notebooks 1914-1916. Oxford: Blackwell. 1998. P. 93 – 107. – 133 p.
1247. *Wittgenstein L., Anscombe G. E., Klemke E. D., Wright G. H.* Notebooks 1914-1916. Oxford: Blackwell. 1998. – 133 p.
1248. *Wittgenstein L., Anscombe G. E., Wright G. H.* On certainty. Oxford: Basil Blackwell. 1998. – 90 p.
1249. *Wittgenstein L., Anscombe, G. E., Wright, G. H., & Nyman, H.* Remarks on the philosophy of psychology. Vol. I. Oxford: Blackwell. 1998. – 200 p.
1250. *Wittgenstein L., Anscombe, G. E., Wright, G. H., & Nyman, H.* Remarks on the philosophy of psychology. Vol. II. Oxford: Blackwell. 1998. – 132 p.
1251. *Wittgenstein L., Luckhardt C. G., Aue M. A.* The big typescript TS 213: German-English scholars edition. Oxford: Blackwell. 2005. – 1524 p.
1252. *Wittgenstein L., Pears, D. F., McGuinness, B., & Russell, B.* Tractatus logico-philosophicus. London: Routledge. 2001. – 106 p.
1253. *Wittgenstein L., Wright G. H., Nyman H.* Last writings on the philosophy of psychology. Preliminary studies for Part II of Philosophical investigations. Vol. I. 1998. – 131 p.
1254. *Wittgenstein L., Wright G. H., Nyman H.* Last writings on the philosophy of psychology. Preliminary studies for Part II of Philosophical investigations. Vol. II. 1999. – 97 p.
1255. *Wittgenstein L., Wright G. H., Rhees R., Anscombe G. E.* Remarks on the foundations of mathematics. Oxford: Basil Blackwell. 1998. – 440 p.
1256. *Wittgenstein Ludwig, et al.* Ludwig Wittgenstein: Public and Private Occasions. (German-English). Rowman & Littlefield, 2003. – 420 p.
1257. *Wittgenstein, L., & Anscombe, G. E.* Remarks on colour. Oxford: Blackwell. 1998. – 64 p.
1258. *Wright G. H., Nyman, H.* Ludwig Wittgenstein: Culture and value: A selection from the posthumous remains. Oxford, UK: Blackwell. 1998. – 146 p.
1259. *Yates F. A.* The occult philosophy in the Elizabethan age. Oxfordshire, England: Taylor & Francis e-Library. 2004. – 235 p.