



Йоан Петру Кулиану
(1950-1991)

ЙОАН ПЕТРУ КУЛИАНУ

ОПЫТЫ ЭКСТАЗА

Экстаз, восхождение и визионерский рассказ
от Эллинизма до Средневековья

«Ведь без ветра и без звезды
ничего не может свершиться
в мире земном».

(Парафраз Сима, 27, 26–27).



ТОТЕНБУРГ

МОСКВА 2024

УДК 159.976

ББК 87

К90

*Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена
каким-либо способом без согласования с издателями.*

Перевод с французского — Семен Жаринов.

Кулиану, Й. П.

К90 Опыты экстаза: Экстаз, восхождение и визионерский рассказ от Эллинизма до Средневековья.. — М.: Тотенбург, 2024. — 320 с.

Книга выдающегося историка религии Йоана Кулиану посвящена исследованию феноменов экстаза и восхождения души. Оно охватывает более чем полтора тысячелетний период на огромном географическом и культурном пространстве: от греческих иатромантов, иудео-христианских апокалипсисов и гностицизма до мираджса Мухаммеда и валлийских повестей Мабиногиона. Автор скрупулезно анализирует структуру, специфику и генезис нарративов о восхождении души (психанодии) и ее прохождении через небесные или планетарные сферы, выявляя два особых типа: «греческий» и «еврейский». Сквозной нитью через всю работу проходит полемика автора с устоявшейся теорией об иранском происхождении сюжета об экстатическом путешествии.

УДК 159.976

ББК 87

© Семен Жаринов,
перевод с французского, 2024

© Издательство «Тотенбург», 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ВВЕДЕНИЕ	9
ЗАМЕЧАНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО ЗНАЧЕНИЯ ТЕРМИНА «ЭКСТАЗ»	32
ГЛАВА I. ИАТРОМАНТЫ	37
ГЛАВА II. ДЕМОНИЗАЦИЯ КОСМОСА И ГНОСТИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ.....	71
ГЛАВА III. НЕБЕСНЫЕ ВОЙНЫ И ГНОЗИС	109
ГЛАВА IV. ВОСХОЖДЕНИЕ ДУШИ В МИСТЕРИЯХ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ.....	137
ГЛАВА V. МАГИЧЕСКИЙ ПОЛЕТ	163
ГЛАВА VI. ИНКУБАЦИЯ И КАТАЛЕПСИЯ У ПЛУТАРХА.....	179
ГЛАВА VII. ПОРЯДОК И БЕСПОРЯДОК СФЕР.....	207
ГЛАВА VIII. PONS SUBTILIS	253
ГЛАВА IX. ОТ МИСТИКИ ТРОНА ДО ЛЕГЕНД О МИРАДЖЕ	271
БИБЛИОГРАФИЯ	307
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ	316

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я очень рад иметь возможность представить этот новый труд профессора Йоана Кулиану. На протяжении многих лет я с вниманием и растущим интересом следил за исследованиями и публикациями этого молодого ученого: за его многочисленными статьями по истории и социологии религии, написанными на четырех языках, а также за его объемными и глубокими докладами, свидетельствующими о масштабе и основательности его научной деятельности. Я с большим интересом прочел его первые книги, опубликованные в Италии, Голландии и Франции: критическую монографию о моих работах (Assise, 1978), исследование, объединенные в *Iter in Silvis* (Messine, 1981), написанный в соавторстве том *Religione e potere* (Turin, 1981), первый том *Psychanodia* (Leiden, 1983), наконец, готовящиеся к изданию *Eros et magie dans la pensée de la Renaissance* (Paris, Flammarion, 1984)¹ и *Hans Jonas* (Rome, 1984).

Как и во всех этих книгах, в настоящей работе автор подходит к изучению экстатического восхождения как историк религии. Он ограничивает свое исследование конкретным, хотя и внушительным, культурным пространством, — от греческих *medicine-man*, предшественников Платона, до христианского Средневековья, — однако знаком и с другими формами небесного восхождения, засвидетельствованными в разнообразных вариантах шаманизма в Китае, Ин-

¹ Русский перевод: Кулиану Йоан Петру. *Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484* / Пер. с фр.; Науч. ред. М. М. Фиалко. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. — 592 с., ил. — *Прим. перев.*

дии, Австралии и т. д. Йоан Кулиану анализирует и сравнивает некоторые восточные и западные экстатические традиции с целью обнаружить их структуры и по возможности установить их «историю». При этом данную экзегезу подспудно подкрепляют предварительные знания других техник экстаза, которые здесь не являются (да и не могли бы быть) предметом обсуждения. В истории религии (как, впрочем, и во всех остальных исторических дисциплинах) сравнение позволяет разграничить внешне похожие духовные факты и, более того, выявить глубинное значение их различия.

На протяжении более шестидесяти лет ученые следовали интерпретации Вильгельма Буссе, который в известной брошюре (*Die Himmelsreise der Seele*, Berlin, 1901) отстаивал иранское происхождение практик и *теологуменов*, связанных с восхождением души. Тем не менее, недавние исследователи показали хрупкость иранской гипотезы. Йоан Кулиану напоминает и обсуждает этот богатый и увлекательный вопрос, прежде чем представить свой собственный взгляд на герменевтику и историю экстатических опытов в этом привилегированном регионе, простирающемся от Евфрата до Альп и Дуная. Подобно тому, как это когда-то сделал Вильгельм Анц, он определяет восхождение души в качестве центральной доктрины гностицизма. Что касается истоков и структуры гностицизма, Кулиану выделяет определенные факты, до настоящего времени упускаемые специалистами, и развивает некоторые новые и важные наблюдения.

Согласно автору, восхождение души имеет два особых типа: первый, именуемый им «греческим», предполагает прохождение через семь планетарных

сфер (мы находим его еще у Данте, Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы). Другой тип, названный автором «еврейским», — который, тем не менее, восходит к вавилонским истокам, — равным образом подразумевает восхождение в семь (или, иногда, в три) этапов, но последние никогда не предполагают существования планетарных небес. Этот второй тип восхождения засвидетельствован в многочисленных еврейских и христианских апокалипсисах, мы его находим в рассказах о *мирадже* Мухаммеда.

Нет смысла подчеркивать важность и оригинальность этой работы. Добавим только, что исследования Йоана Кулиану относятся к общей истории религии и религиозной истории Ближнего Востока, восточного Средиземноморья и Поздней Античности.

Мирча Элиаде
Париж, август 1984 г.

ВВЕДЕНИЕ



Вслед за английским изданием¹, в котором предлагалось нанести окончательный удар по теориям *religionsgeschichtliche Schule*² (Анц, Буссе, Райтценштайн, Кюмон и др.) о небесном восхождении души в период Поздней Античности [*Spätantike*], настоящая книга представляет собой позитивное, конструктивное дополнение к нашей критике. Кроме того, последняя, став предметом нескольких других статей³, не будет повторяться в данном контексте, что требует от нас ее краткого изложения в этом введении.

Будучи устаревшими в отношении феноменологии и происхождения мистерий в Поздней Античности (*Spätantike*), теории *religionsgeschichtliche Schule* все еще имели монопольное право на рассказы о небесном восхождении (*Himmelsreise*), которые множились и обретали особую важность в это «тревожное время», характеризующее подъем христиан-

¹ I. P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (EPRO, 99), Leiden 1983.

² *Religionsgeschichtliche Schule* («Школа истории религии») — наименование (с 1902 г.) группы немецких протестантских теологов (в основном из Геттингенского университета), применявших метод истории религии к интерпретации Библии. В эту группу входили: Г. Гункель, В. Буссе, Й. Вайс, Э. Трельч, В. Вреде, Г. Хакман, А. Ральфс. После 1990 года к нему присоединились К. Клемен, Г. Грессман и В. Хайтмюллер. К третьему поколению относят Р. Бульмана и О. Эйфельда. Начавшись внутри богословия, эта школа вышла за его пределы по причине радикальности своего метода. Подробнее см. статью К. Рудольфа *Religionsgeschichtliche Schule* в *Encyclopedia of religion* / Lindsay Jones, editor in chief. — 2nd ed., 2005, pp. 7006–7009. — *Прим. перев.*

³ «*Démonisation*» du cosmos et dualisme gnostique, в *RH R* 3/1979 и *Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco, in Perennitas*. Studi in onore di Angelo Brelich, Rome 1980, они перепечатаны в I. P. Culianu, *Iter in silvis*. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi, vol. I, Messina 1981, pp. 15–76; *Iatroi kai manteis*. Sulle strutture del Festatismo greco, в *Studi Storico-Religiosi* IV/1980, pp. 287–303; *Ordine e disordine delle sfere*, в *Aevum* LV/1981, pp. 96–110; *Le vol magique dans l'antiquité tardive*, в *RHR* CXCVIII/1981, pp. 57–66; *L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères*, в U. Bianchi et M. J. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano* (citè dorénavant comme ACISCO), Leiden 1982, pp. 276–302; *La Visione di Isaia e la tematica della Himmelsreise*, в M. Pesce (éd.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Bologne 1983, pp. 95–116.

ской религии. В своей окончательной формулировке, которая принадлежит Вильгельму Буссе⁴, эти теории, по существу, утверждают, что:

1. небесное восхождение имеет иранское происхождение;

2. согласно этому изначальному типу рассказа, восхождение происходит через *три* неба;

3. позднее под влиянием вавилонской космологии схема с *семью* небесами сменяет первую;

4. в первые века христианской эры на *Himmelsreise* оказывается новое иранское влияние, приносящее с собой *дуализм*, который будет характерен для гностических систем.

Исследования религиозного дуализма, в частности, исследования Уго Бьянки,⁵ неопровержимо доказали, что зороастрийский дуализм принадлежит к отличному от дуализма гностических систем роду, предком которого он не может являться. Остается опровергнуть бинарную оппозицию между схемой с *тремя* небесами и схемой с *семью* небесами, которым Буссе к тому же приписывал разное происхождение, а также представление о том, что Персия была первоначальной родиной восхождения.

Однако В. Анц, предшественник В. Буссе, утверждал, что ассиро-вавилонянам не были известны традиции, связанные с восхождением, что неверно, т. к. мифы об Адапе и об Этане доказывают обратное. Сосредоточившись на первом из них⁶, мы ви-

⁴ W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (1901), reprint, Darmstadt 1971.

⁵ Cp. Ugo Bianchi, *Prometeo Orfeo Adamo*. Tematiche religiose, sul destino, il male, la salvezza, Rome 1976. См. также мою рецензию в «Aevum» LIII/1979, pp. 172b-176b.

⁶ См. S. A. Picchioni, *Il poemetto di Adapa*, Budapest 1981; F.M. Th. de Liagre Bohll, *Die Mythe vom weisen Adapa*, в «Die Welt des Orients» 2/1959, pp. 416-431;

дим, что рыбак Адапа призывается на небо к ответу за свои действия, что он должен проявить свою находчивость, чтобы выйти невредимым из этой ситуации, и что на небе он получит одяение и будет помазан. Так, согласно клинописной табличке из Тель-эль-Амарны, датированной XIV веком до н. э. Тем не менее, уже здесь мы узнаем элементы того, что Гео Виденгрэн назовет «царским восхождением», которому шведский ученый, все же, приписывает иранское происхождение.

Во времена Буссе имело место полное убеждение в существовании связи между семью этажами храма Борсиппы и семью планетами. Вот почему было столь же быстро забыто то, что в вавилонской космологии число небес варьировалось от одного до десяти, за исключением шести. Три этажа были, по правде говоря, не менее приемлемыми, чем семь. Но не было никакой связи между космическими сводами и планетами, по той простой причине, что вавилоняне никогда не приходили к мысли, что планеты могли бы вращаться на различном расстоянии от Земли. Для них траектории планет были *копланарными*. Только греки были теми, кто во времена Платона развивал гипотезу о *расстояниях* планет от Земли на основании соответствующей длительности их обращений. Вот почему не менее возможным было заимствование у Вавилона космологической схемы с *тремя* небесами, чем схемы с *семью* небесами.

Что касается Ирана, то он, похоже, полностью находится за пределами тех традиций, которые оставили нам рассказы о восхождении, начиная с перио-

P. Michalowski, *Adapa and the ritual process*, в «Rocznik Orientalistyczny» 41/1980, pp. 77–82.

да эллинизма до Возрождения. Именно благодаря исследованиям Филиппа Жинью и Герардо Ньюли⁷ мы можем сегодня воссоздать особое положение иранских видений в сравнении с этими традициями. И в то время как *religionsgeschichtliche Schule* основывала на свидетельствах поздних пехлевийских текстов свой вывод о существовании иранских визионерских рассказов в доплатоновские времена, сегодняшние ученые действуют, абсолютно следуя хронологии⁸.

Если и нужно спасти что-нибудь из теории *religionsgeschichtliche Schule*, так это идею Вильгельма Анца о том, что восхождение души представляет собой центральный мотив гностицизма. Действительно, как хорошо заметил Ганс Йонас⁹, восхождение души гностика являлось экзистенциальным результатом гнозиса. Стесненный используемыми им хайдеггеровскими категориями, Ганс Йонас нередко упускал из виду своеобразие гнозиса, которое обнаруживается, прежде всего, в дошедших до нас текстах на коптском языке¹⁰. К сожалению, в документальном подтверждении своей работы Ганс Йонас полностью обязан книге *Hauptprobleme der Gnosis* Вильгельма Буссе¹¹, из чего следует, что гно-

⁷ Ph. Gignoux, «Corps osseux et âme osseuse»: *essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, в «Journal Asiatique» 267/1979, pp. 41–79; Gh. Gnoli, *Lo stato di «taga»*, в «AION» 15/1965, pp. 105–17; id., *Alvavan*. Contributo allò studio del libro di Ardâ Wirâz, в «Iranica», Naples 1979, pp. 387–452; id., *Viaggio estatico e visione nella tradizione zoroastriana*, в M. Pesce (éd.), *Isaia*, op. cit. Недавнее издание *l'Ardâ Wirâz Nâmak*: W. Belardi, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I. Rome 1979.

⁸ См. Gnoli, *Viaggio estatico*, art. cit.

⁹ См. Hans Jonas, *La religion gnostique*, tr. fr., Paris 1978 [Ганс Йонас. *Гностицизм (Гностическая религия)*. — СПб.: Издательство «Лань», 1998]. Ср. I. P. Culianu, *Hans Jonas*, Rome 1984.

¹⁰ См. H. Ch. Puech, *En quête de la gnose*, 2 volumes, Paris 1978.

¹¹ См. мою книгу *Hans Jonas*, Rome 1984.

стические тексты открывают ему, с одной стороны, только то, что они уже открыли Буссе, а с другой — что они «отвечают» на хайдеггеровские вопросы о смысле бытия. Помимо этих двух весьма ограниченных проблесков света, гностические тексты остаются погруженными в почти полный мрак, и ситуация лишь немного улучшилась после гениальной работы Йонаса¹². Однажды нужно будет попытаться раскрыть визионерское и ритуальное значение текстов, чтобы воссоздать гностическую практику в ее наиболее чистой и оригинальной форме. Здесь необходимо показать ее наиболее выдающиеся стороны, непосредственно касающиеся предмета данной работы.

В другом месте мы указывали¹³ на важность внимательного исследования «повествовательных каркасов» (*narrative frameworks*) в оригинальных трактатах на коптском языке. Один из них, в частности, из трактата *Зостриан*¹⁴, является особенно значимым, т. к. описывает путь, ведущий гностического практика к окончательному озарению.

Сначала Зостриан представлен как адепт, который, живя в соответствии со строгими предписаниями своей группы, остается, тем не менее, глубоко неудовлетворенным. Он полностью устранился от мира, созданного *космократором* (творцом космоса), дабы жить лишь интересами общины избранных. Он отделился от темноты плоти, от психического хаоса, или умственного расстройства, и от той губительной страсти, которой является вожделение, желание во всех его формах. Он иссушил в самом себе

¹² См. Giovanni Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Rome-Bari 1983.

¹³ См. Cuiianu, *Hans Jonas*, ch. I; он же, *The Gnostic Revenge*, в J. Taubes (éd.), *Gnosis und Politik*, Paderborn 1984.

¹⁴ Библиотека Наг-Хаммади, Кодекс VIII, 1.

все, что принадлежало «мертвому творению» (т. е. видимому миру). Он обратился к общине с речью о гиперуранийском мире эонов, чистых световых сущностей, образующих гностическую *плерому*. Однако произошло разногласие, приведшее к отлучению Зостриана от секты, в которой он проповедовал. На самом деле, он был чистым интеллектуалом, — и в этом его драма, — в то время как его собратья превозносили ритуальную сторону гнозиса, предаваясь, возможно, какой-то темной сексуальной практике. Кроме того, самого Зостриана беспрестанно посещали присутствия из плероматического мира, и он постоянно размышлял об одном из самых глубоких вопросов того, что можно назвать «сифианским гнозисом»: каково отношение между образцом (сверхнебесным) и копией (космосом), между обособленным существованием эонов, Существования, Формы и Блаженства, и их раздроблением в видимом мире, в индивидуации сущего [*l'étant*]. Надо признать, что вопрос Зостриана был одним из самых серьезных, которые мог сформулировать гностический ум. Но Зостриан вышел за границы и этой проблемы с момента, когда задался фундаментальным вопросом всей метафизики: *почему то, что существует, существует?* Как происходит так, что из неделимого единства Первого Принципа, тем не менее, произошли различные эоны: Существование, Форма и Блаженство? Наряду с *архэ*, началом, которое есть существование [*l'exister*] и бытие-как-такое [*l'être-tel*] того, что существует, Зостриан полагает также *τέλος*, финальность, которая есть третий эон, Блаженство — цель всякого индивидуализированного существа.

Зостриан не прекращает думать обо всем этом день за днем. Несмотря на свою принадлежность к

избранным и свою отделенность от гнусного мира творения, интеллектуал Зостриан неудовлетворен, ибо ему недостает именно *непосредственного опыта* реальностей, о которых он размышлял и о которых он проповедовал. Охваченный отчаянием, он отправляется в пустыню с намерением умереть от голода или найти насильственную смерть. Только этот решительный жест, наконец, провоцирует вмешательство из мира Света, который посылает к нему вестника. Последний его сурово осуждает за попытку самоубийства, которое окончилось бы лишь тем, что он навсегда попал бы в цикл трансмиграций, и приказывает ему вернуться и продолжить проповедовать, дабы укрепить своих избранных братьев в их рвении и знании. Но вестник не только удерживает его самоубийства, но и дает ему нечто гораздо большее: путешествие в духе к миру эонов посредством сияющего облака, быстро пересекающего пространства. Речь идет об облаке гнозиса, своего рода *дайджесте*, или сокращении, лестницы плеромы и, в то же время, о визуализации того интеллектуального семени, которое Зостриан, сам того не ведая, уже нес в себе самом, но которое никогда прежде не проявлялось. Крещенный — т. е. усыновленный — во все следующие друг за другом эоны, визионер поднимается к верховной четверице, получая от великого Ауфрониса, «который властвует на вершине» космоса, ответ на свой вопрос об образце и копии. Другая световая сущность, Эфезеш, дает ему более детальную информацию о структурах и функционировании плеромы.

Гностик, прообразом которого является Зостриан, по-видимому, оказывается на распутье, где он может последовать либо путем *ритуала*, либо путем *интеллектуализма*. Но это — лишь ложная альтер-

натива, поскольку ни один из двух путей ни к чему не ведет, пока сам гностик не будет способен проявить универсальный гнозис, заключенный в нем самом. Быть *истинным* гностиком не значит просто *практиковать* гнозис как ритуальный процесс или как интенсивную медитацию. Все это бесполезно до тех пор, пока мы не достигли непосредственного опыта того, что мы ищем, т. е. того, что мы уже *знаем*, в силу того что мы уже *есть* это. Это не значит, что общинная практика или анахоретический аскетизм являются излишними, и что освобождение может быть достигнуто через самоубийство. Однако образцовая история Зостриана учит нас, что гнозис является живой сущностью и что усилия гностика относительноны. Что имеет значение, так это основополагающая встреча с собственным трансцендентальным Я [*Soi*], с тем сияющим облаком, которое парадоксальным образом является одновременно и бесконечностью генезиса миров, и бесконечно малой искрой духа, заключенной в человеке.

Система трактата *Зостриан*, как и система *Парафраза Сима*, где зоны, пройденные визионером, предстают в виде цветных облаков, обе принадлежат к одной форме гностического умозрения, которую ересиолог Ипполит Римский приписывает группе, называемой «сифианами».

Сифиане Ипполита постулируют существование трех принципов: свет, тьма, а между ними дух, или пневма. Эти принципы не открываются непосредственному восприятию, но лишь через ступенчатую медитацию, которая похожа на обучение искусству. В соответствии с гностической концепцией пневмы, обычно определяемой как «роса», «окропление», или «аромат», или еще как «увлажнение»

света, сифиане также понимают пневму как лучащиеся повсюду «духи». Что касается тьмы, она сформирована из неразумной воды (хотя и не лишенной саморефлексии), которая волнительно желает контакта с пневмой и светом, чтобы не остаться «одинокой, невидимой, темной, бессильной и бездеятельной, слабой». Вот почему она использует все свои способности, чтобы удержать в себе великолепие света и благоухание пневмы.

Три принципа заключают в себе неисчислимые силы вечно сталкивающихся атомов. От их движения и контакта возникают образцы или слепки, формы, воздействующие на субстанции, подобно печатям. Эти формы представляют собой идеи различных живых организмов, т. е. всех существ, которые будут актуализированы в творении. В частности, именно из первоначального столкновения атомарных сил трех принципов возник слепок неба и земли, представляющий собой своего рода матку, сходную всего лишь с материнской маткой. Действительно, как раз медитируя на форму женской вульвы, можно воспринять или, точнее, *визуализировать* образ космической матки. Все вещи вышли из такого влагилица, в которой запечатлена форма каждого индивидуального существа. Когда матки породили творения, над ними распространилось благоухание пневмы, носитель [véhicule] высшего света.

Движение темных вод было произведено первым принципом, страшным ветром, поднявшим огромную волну в низшей, женской, жидкой стихии. Эта волна-матка была оплодотворена пневмой, носителем света; после чего она породила первоначального человека по имени Нус (Интеллект), который был совершенным антропоморфным богом, но

в то же время рабом тьмы. Свет жаждет его спасти, освободить его от темного тела. Вот почему он приводит в движение механизм спасения с целью возвратить Нус, — механизм, который, в каком-то смысле, накладывается на события *КнигиБытия*, толкуемые умозрительным образом. Луч пневмы, пропитанной светом, намерено дать заточить себя во тьме: это дух, плывущий по водам (*Быт.* 1:2), волнуемый ветром в образе змея (аллюзия на библейского змея). Эта драма разрешается в создании нового Человека, в Логосе, являющемся Христом, который «проникает в отвратительные тайны материнской матки», чтобы спасти заключенный во тьме Нус¹⁵.

Одна из фундаментальных ошибок экзегетов гностицизма состояла в том, что они не уловили прямой связи между умозрительным содержанием подобного рода и гностической практикой. Таким образом, характер *пережитого опыта*, каковой гнозис должен был иметь для своих адептов, был редуцирован к чистому обобщению [généralité]. Мы увидим в дальнейшем, что гностики имели в своем распоряжении руководства, содержащие утомительное описание мест, или *то́ло*, где обитают небесные силы [puissances], их имена и пароли. Восхождение души гностика должно было происходить по этим эсхатологическим картам. Однако «интеллектуалистский» гнозис, противоположный «ритуалистскому», не должен был заключаться в простом абстрактном запоминании схем такого рода. Весьма вероятно, что гностические техники медитации предполагали визуализацию и фантастические сценарии, о которых мы сегодня можем иметь лишь очень

¹⁵ Hippol. V, 9, 1–21.

смутное представление. Живое гностическое воображение, способное порождать такие описания, которые, будучи транспонированы в образы, могли бы происходить из фантазии Иеронима Босха, не могло удовлетвориться практиками *абстрактного запоминания*, поскольку мнемотехника подобного рода существовала только с весьма недавнего времени¹⁶. Здесь будет достаточно напомнить, что когда сифиане Ипполита¹⁷ рекомендовали медитировать на состав глазных зрачков и влагалища, это, вполне возможно, указывало на упражнение, которое адепт *действительно* должен был практиковать. Используемые в таких упражнениях образы явно упоминаются в *Парафразе Сима*, где господствующая стихия сформирована из неисчислимых маток, наделенных глазами, из ветров-маток и из цветных облаков, представляющих небесные зоны.

Можно воссоздать лишь ничтожную часть того, что должно было составлять пережитый опыт гнозиса и техники медитации, используемые небольшими гностическими группами Поздней Античности. Было бы ошибочно полагать, что они проводили свой день, заучивая наизусть теоретическое содержание гнозиса, переданное нам такими руководствами, как *Книги Иеу* и *Пистис София*. Конечно, помнить топографию каждого места потустороннего мира, имена и формулы каждого *архонта* (небесного князя), пароли и сопровождающие их мелодические заклинания, должно быть, было непросто, даже когда число «таможен» — *τόποι* или *τάξεις* — было не

¹⁶ Ср. I. P. Culianu, *Eros et Magie à la Renaissance*, Paris 1984 [Издание на русском: Кулиану Й. *Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484*. — СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 2017].

¹⁷ Hippol. V, 19,7 и 11.

365, а 60 и меньше. Но *точный способ*, каким все это усваивали гностики, — и несомненно, что некоторые из них это делали, — навсегда останется неизвестным для нас.

Нам известно, тем не менее, что их упражнения не могли быть абстрактными. Они должны были заключаться в ментальном изобретении, внутренней *визуализации*, касающейся, наряду с этапами восхождения, некоторых иных содержаний гнозиса (подобных, к примеру, тем космическим вульвам, являющимся идеальными матками всех вещей).

Одно из этих упражнений, практикуемое гностиками, известными, как ператы, возможно, выполнялось путем фиксации взгляда на участке неба. Посредством модификации фокусной перспективы или медитации на форму облаков (или того и другого сразу) можно было получить образ змея:

Если, созерцая, встретить милость, увидишь, подняв глаза к небу, прекрасный образ Змея, свернутого у начала неба, и то, как он становится принципом всякого движения для всех существ, что рождаются. Именно тогда поймут, что ни на небе, ни на земле, ни в преисподней нет бытия, появившегося без Змея...¹⁸

Ипполит является ересиологом, несомненно, более всех заботящимся о достоверной передаче учений своих соперников. Возможно, именно поэтому он остается единственным, кто признавал определенную важность такой странной практики. Мы знаем нечто аналогичное лишь в гнозисе исмаилитов или карматов — исламской секты, возникшей в Ираке в IX веке¹⁹:

¹⁸ Hippol. V, 16.

¹⁹ Cp. Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiya*, Wiesbaden 1978.

Тот, кто остается бодрствующим в ночь *кадр* (ночь откровения Мухаммеда), — говорится в их текстах, — увидит..., если он посмотрит на рассвете в расщелину луны, образ Мухаммеда²⁰.

Опыт гнозиса можно понять, только максимально упражняясь в своих поэтических способностях, как метко заметил Жиль Киспель²¹. В действительности, техники медитации, сновидения и экстазы были чем-то совершенно отличным от поэзии. И все же, чтобы их понять, у нас нет более подходящего инструмента, нежели поэзия и поэтическое воображение. Ведь даже самый изощренный концептуальный аппарат не может нам дать даже представления о том, что *действительно* происходило в гностических кругах. Для этого следует попытаться проникнуть в густые дебри образов, представленных в оригинальных текстах, и даже в их изложение у ересиологов. Мы привели несколько примеров, которые можно было бы легко умножить.

К сожалению, мы не можем узнать четкие этапы, которые должны были вести гностика к обретению интимного опыта гнозиса, опыта, который, будучи ментально или ритуально реализован, в любом случае был эквивалентен экстатическому восхождению, благодаря которому адепт имел видение эонов в форме цветных облаков или геометрических толо, где сплетались причудливые фигуры с такими же странными именами. Так или иначе, этот опыт не может быть реконструирован на основании крайне фрагментарных сведений, располагаемых нами, и ничто не указывает на то, что эта ситуация может когда-

²⁰ Ср. R. Strothmann, *Gnosis-Texten der Ismailiten*, Göttingen 1948, p. 23.

²¹ Gilles Quispel, *Gnosis*, в М. J. Vermaseren (éd.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981.

нибудь измениться. Все теоретические потуги изобразить даже приблизительный экстатический опыт гностиков обречены оставаться лишь гипотезой.

Гностицизм является всего лишь одним из многих религиозных течений Поздней Античности, в которых психанодия — экстатическое или эсхатологическое восхождение души — представляет собой одновременно и цель, и глубочайшую надежду. Описанная в парадигматических визионерских рассказах, относящихся к эллинистической и римской, иудейской и иудео-христианской апокалиптике, психанодия в опыте адепта должна перейти от теоретического состояния к практическому. Мистерии имперской эпохи — подобно гнозису и неоплатонизму Поздней империи — пытались через видение или другие методы осуществить интимный контакт между посвященным и божеством. По крайней мере, в некоторых мистериях кажется, что видению сопутствует восхождение.

В последние годы связанные с психанодией проблемы привлекли внимание нескольких ученых. Они подошли к ним с совершенно новой точки зрения, которая была бы невозможной во времена Вильгельма Буссе, пытаясь, в частности, детально проанализировать отношения между *религией* и *наукой* в период Поздней Античности. Поскольку мы сами принадлежим к этому направлению, чье влияние на работу над этой книгой мы признаем, необходимо сделать краткий обзор некоторых особенно важных трудов в области восхождения души.

Начнем с Жака Фламана, автора огромной монографии о Макробии²², которая пробудила в нем желание несколько раз вернуться к изнуряющей проблеме порядка планет во вселенной, согласно религии и науки той эпохи. О его трудах будет упомянуто, когда мы сами столкнемся с этой темой. В последней статье, опубликованной в сборнике Материалов международного семинара в Риме (24–28 сентября 1979 г.) о «Сотериологии восточных культов в Римской империи»²³, Жак Фламан сделал несколько пронизательных наблюдений, главные из которых мы воспроизведем.

Древние, пораженные феноменом *издромии* нижних планет (Меркурия и Венеры), попытались объяснить его несколькими способами²⁴. Так или иначе, были сохранены два порядка планет космоса в зависимости от положения Меркурия и Венеры выше («египетский» порядок) или ниже («халдейский» порядок) Солнца. Однако индивидуальная эсхатология Поздней Античности часто строится согласно следующей схеме:

Душа, чтобы воплотиться в посюстороннем мире, спускается с небес через планетарные сферы, которые она, возвращаясь, пройдет в обратном порядке²⁵.

²² J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Leiden 1977; ср. также мою рецензию в *Aevum* LUI/1979, pp. 190a–193b.

²³ J. Flamant, *Sotériologie et systèmes planétaires*, в *ACISCO*, 223–242; см. мою рецензию в *Aevum* LVIII/1983, pp. 172–173.

²⁴ Недавнее исследование: Н. В. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980, pp. 58–87. Готшалк, который еще не был знаком со статьей Фламана, вышедшей в 1978 году, так же исходит из взгляда, что гелиосателлитную теорию следует приписать Гераклиду Понтийскому.

²⁵ Flamant, *Sotériologie*, p. 225.

Приписывая системам «с тремя небесами» и «с семью небесами» далекое иранское и вавилонское происхождение, соответственно, Ж. Фламан, тем не менее, замечает:

На самом деле, именно на рубеже третьего и второго веков множатся свидетельства, касающиеся: 1) усложнения и усовершенствования астрономических гипотез, все из которых принимают семь планетарных этажей (системы с эпициклами или эксцентриками, являющиеся лишь усовершенствованиями, привнесенными в систему семи этажей); 2) создания истинной «научной» астрологии, комбинирующей халдейские и египетские догмы с новой греческой наукой; 3) религиозных учений, понимающих возвращение души на небо как восхождение через 7/8 небесных сфер (хотя в последнем случае свидетельства являются более поздними, чем в первом и втором; их количество возрастает, прежде всего, в преддверии христианской эры). Это означает, что астрономическая и астрологическая науки греков уже были хорошо развиты, когда появляются свидетельства, относящиеся к *Himmelsreise* через семь сфер; мы находимся в период разгара синкретизма, и определение принадлежности того или иного учения халдеям, грекам или египтянам становится очень сложным, если не произвольным²⁶.

И Фламан заключает:

В этой концепции небесного рая, дожившей до наших дней хотя бы в своей образной ценности, именно эллинистическая наука зафиксировала рамки путешествия души. Так, Хрущев, заставив первого человека, отправленного в космос, несколько поспешно заявить, что тот не встретил Бога, совершил грубую ошибку: в *перигеях*, где плыл космонавт, самое большее, что он мог бы встретить — это несколько душ, спешащих достичь луны, дабы начать оттуда свое восхождение через небеса...²⁷

²⁶ Ibid., pp. 227–228.

²⁷ Ibid., p. 237.

Данное направление, проиллюстрированное Жаком Фламаном, который аккуратно увязывает распространенные тогда религиозные представления с историей науки той эпохи, дало очень важные результаты в случае мистерий Митры, которые будут нас занимать в ходе этой книги. Такие ученые, как А. Босани, Р. Бек, Р. Л. Гордон, М. Гуардуччи и С. Инслер, показали, как нам кажется, неоспоримо, что порой весьма изощренные астрологические умозрения определяли как строительство, так и иконографию *митреумов*, или мест митраистского культа²⁸. Против этой гипотезы неоднократно выступал М. Ж. Вермасерен, согласно которому митраистский символизм обязательно должен был остаться доступным необразованным верующим²⁹. Однако, как мы отмечали в другом месте³⁰, вероятно, что иерархия мистерий Митры придавала большое значение астрологическим расчетам. Мы увидим, все же, что эти соображения не облегчают понимания митраистской психанодии, если допустить, что такой опыт был включен в ритуал. В любом случае, там, где практикуется астрология, становятся более вероятными мистериософские умозрения, подобные тем, что приписывают культу Митры «переход через планетарные сферы». Задачей нескольких глав этой книги является анализ этих свидетельств, который опирается на методологический подход, в значительной мере находящийся под влиянием исследований, совмещающих историю религии и историю науки.

²⁸ См. прежде всего Ugo Bianchi (éd.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, и мою рецензию в «Aevum» LV/1981, pp. 169a-172b.

²⁹ См. M. J. Vermaseren, *Mithriaca III. The Mithraeum at Marino*, Leiden 1982, и мою рецензию в «Aevum» LVII/1983, pp. 171a-172a.

³⁰ Ср. мои указанные выше рецензии, примечания 28 и 29.

Труды Вильгельма Анца и Вильгельма Буссе вошли в историю благодаря простоте, если не сказать упрощению, заключений этих двух ученых. При нынешнем уровне исследований можем ли мы противопоставить им столь же ясные и эффективные знания? Это является маловероятным, что не составляет для нас повода для беспокойства. Во времена, когда — как прекрасно показал Карстен Кольпе в двух работах, сохраняющих всю свою ценность и по сей день³¹ — наша информация, относящаяся к нескольким типам визионерского восхождения, становится все более точной, больше невозможно излагать теорию в столь простых терминах. И все же, даже если наши выводы более не оставляют места проблеме окончательного происхождения идеи восхождения или небесных схем, то их, скорее всего, стоит попытаться кратко изложить, прежде чем приступить к порой сложному материалу этой работы.

Психанодия, или небесное путешествие души, от досократиков до наших дней представляет собой один из самых распространенных экстатических или эсхатологических опытов в ряде религий или религиозных течений всего мира. Сосредотачиваясь исключительно на традициях, оказавших влияние на западный мир, мы установили существование некоторой преемственности в визионерских рассказах от Платона до христианского Средневековья, от Нумения из Апамеи и Юлиана Теурга до Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандолы.

³¹ Carsten Colpe, *Die «Himmelsreise der Seele» ausserhalb und innerhalb der Gnosis*, в U. Bianchi (éd.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 429–445; он же, *Die «Himmelsreise der Seele» als philosophie-und religionsgeschichtliches Problem*, в E. Fries (éd.), *Festschrift J. Klein*, Göttingen 1967, pp. 85–104.

Идея восточного влияния — и, прежде всего, иранского — на греческие рассказы о восхождении на небо является излишней, если задуматься о существовании «шаманов» в Греции до Сократа. Во времена Платона эти рассказы способствуют созданию эсхатологических верований, все более согласующихся с научными гипотезами, что под влиянием астрологии приводит к более или менее одинаковому сценарию восхождения, которое разворачивается через семь планетарных сфер, в соответствии с «халдейским» или «египетским» порядком. Мы назовем этот тип психанодии *греческим типом*, с которым мы встретимся у гностиков и герметиков, у Нумения, Макробия, Данте Алигьери, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандолы и др.

Напротив, в еврейско-эллинистической среде, возможно, под вавилонским влиянием, развивается иной сценарий восхождения (назовем его *еврейским*) через три или семь небес, *которые никогда не являются планетарными небесами*. Свидетельства, связанные с еврейским типом, более многочисленны, чем те, что относятся к греческому типу. Действительно, вся еврейская и иудео-христианская апокалиптика, мистика Меркавы, или колесницы, несущей божественный трон в видении Иезекииля, исламские рассказы о *мирадже* Мухаммеда, христианские и еврейские средневековые апокалипсисы принадлежат к этому типу, который можно описать как наиболее простой и пафосный, и определенно наименее строгий с точки зрения содержащейся в нем научной информации.

Все это усложняется тем фактом, что многочисленные типично греческие апокалипсисы, подобные мифу об Эре в *Государстве* Платона или тем, что включены в великие эсхатологические мифы

Плутарха, не относятся к «греческому» типу, как мы его определили выше. Они будут иметь, однако, определяющее влияние на «еврейский» тип в христианскую эпоху. Таким образом, ярлыки «греческий» и «еврейский» можно будет сохранить, учитывая тот факт, что они не обязательно стремятся указать на «греческое» или «еврейское» происхождение исследуемых материалов. Но можно ли говорить о «смешанном типе»?

Многочисленные конвергенции между греческим и еврейским типами психанодии никогда не приводят к снятию их сущностных различий. Хотя это и правда, как очень верно заметил Жак Фламан, что, когда греческие теории планетарной психанодии добрались до халдейских теологов, последние «смогли лишь порадоваться открытию космографии, которая так хорошо вписывалась в их древнюю теологию»³², речь идет, тем не менее, о встрече, опасной для идентичности халдеев. Действительно, все те, кто принимает греческую модель восхождения, сразу превращаются в представителей греческого типа. Однако остается странным, что, хотя эти две модели нередко крайне сближаются (к примеру, в рассказах о мирадже или в средневековых апокалипсисах), никогда не происходит перехода, преобразующего один тип в другой. Когда в мирадже Мухаммеда говорится о семи/восьми небесах, это никогда не относится к «астрономическим небесам», как полагал такой великий ученый, как Мигель Асин-Паласиос. Зато у Данте небеса исчислялись и именовались в соответствии с планетами и аристотелевской космологией. Возможно, это является еще одной причи-

³² Flamant, *Sotériologie*, p. 238, n. 14.

ной, чтобы выступить против идеи о заимствованиях из мираджа в *Божественной Комедии*.

Это представляет собой самый важный общий вывод, который следует из нашей работы. В остальном специалисты найдут материал для размышления о ряде устаревших теорий прошлого, между тем широкая публика, которая захочет уделить ей внимание, несомненно, получит в ней доступную информацию.