



Т. Берестнев

Символическое прочтение повести Н.М. Карамзина «Остров Борнгольм»

1. Гнозис — идейная программа розенкрейцеров XVIII века

Наиболее яркую черту русской духовной жизни XVIII — начала XIX века составляла ее пронизанность идейными установками тайных религиозно-философских обществ — вольных каменщиков и розенкрейцеров. Особенно отчетливо это обстоятельство проявилось в отношении литературы: именно она служила в социальных кругах проводником масонской и розенкрейцеровской идеологии. Изучение литературы того периода позволяет в настоящее время воссоздать черты этой идеологии, понять то, что открыто представлялось в образах и сюжетных перипетиях литературных произведений, но о чем не принято было (и даже запрещалось) говорить прямо.

Закрытость масонских и розенкрейцеровских лож была обусловлена рядом причин. В первую очередь она связывалась со спецификой глобальных задач, которые члены этих организаций перед собой ставили, и традициями преемственности, к которым они себя возводили. Так, вольные каменщики говорили о себе, что они являются хранителями неких чистых, незамутненных людским невежеством знаний, восходящих еще ко временам Адама, а основной целью своей считали привнесение в мир основанных на этих знаниях высоких религиозных, нравственных и социальных начал и первоначально-чистое служение Богу. Ср.:

Многие собрания каменщиков несомненно были прежде Христианской Эпохи. 1-я степень каменщичества сделалась в преранние времена, имела свой источник в духе Адамовом, нисходила чиста чрез времена пред потопом, преподаема потом была Хамом, истекла от него, под повреждением человеков, не осквернена и не растленна от идолопоклонства, на времена наши, каналом некоторых немногих СЫНОВ ИСТИНЫ, кои пребыли неприкосновенны грехам народов и сохранили нам чистые и ясные основания купно с первоначальными Символами. Сии древние, просвещенные первобытною истиною, рассеялись по многим государствам и об-

ластям; они приглашены к Иудейскому народу, и некоторые из них соприглись с сим народом. МУДРЫЕ служили в созидании Моисеевой скинии Завета, сделали взаимные обязательства при сооружении Иерусалимского храма и оттуда чаятельно предприняли странствие в дальние земли, дабы там иметь смотрение над благочестивыми делами¹.

Если же подойти к этому вопросу с объективных позиций, то действительно придется признать, что идеология масонства имеет чрезвычайно глубокие и разветвленные корни. «Тайные учения Древнего Египта, античной Греции и Рима, гностиков и офитов, манихеев, древней Индии и Китая, раннего христианства, иудейской каббалы, арабских мыслителей, средневековых сект и философов вроде св. Иринея Лионского, богомилов, катаров и альбигойцев, итальянцев Лелио Социна и Марсилио Фичино, доктрины рыцарей-тамплиеров, византийского исихазма (именно масоны переводят и издают беседы Григория Паламы и житие Григория Назианзина), алхимия, немецкая и английская мистика XVII века — все это отразилось в масонских трактатах и прочей литературе, рукописной и печатной, свидетельствуя о неожиданном возрождении в век Просвещения тысячелетней традиции мировой эзотерики»².

Нечто похожее говорили о себе и розенкрейцеры, ложи и идейные установки которых имели еще более закрытый характер. Свое знание они возводили к самому Иегове, а выполняемую ими миссию связывали с Божественным промыслом. Ср.:

Иегова, предвидя закат цивилизации, искал способы спасти человечество и открыл желающим (подтолкнул колеблющихся) секреты, береженные Им для Его избранных. Этим мудрым шагом богоподобность будет спасена, но только ценой ее множественности³.

Вместе с тем розенкрейцеры настаивали на важном, по их мнению, отличии их от других подобных школ: основную область интереса для них составляли человек и его место в Природе. Ср.:

В нашей божественно открытой системе, в которой много теологии и медицины, но мало юриспруденции, мы анализируем небеса и землю; но по большей части мы изучаем самого человека, в котором Природа скрыла свой высший секрет. Если ученые умы наших дней примут наше приглашение и присоединятся к Братству, мы откроем им секреты, которые им и не снились и которые касаются скрытой работы Природы⁴.

В целом масонство и розенкрейцерство в России к концу XVIII века обозначили себя как своеобразную, «альтернативную» официальной церковью, которая имела свою идеологию, свой ритуал и жречество, наконец, которая ставила перед собой особые цели: чтение «великой книги натуры», воплощение в жизнь первоначальных и потому истинных идеалов государства и человека, но прежде всего — «сохранение и предание потомству некоторого важного таинства»⁵.

Сложившееся противостояние официальной церкви розенкрейцеры и масоны хорошо понимали⁶. Тем не менее именно себя они считали носителями чистого христианского знания. Так, неизвестный защитник масонов, анонимно издавший апологетический трактат «Взгляд на философов и революцию французскую» признавал: «Все ереси древних христиан вкрались в масонство». Но тут же заявлял: «Орден свободных каменщиков есть не что иное, как истинное, просвещенное, чистое христианство»⁷.

Сведения о глубинных философских установках розенкрейцеров и масонов весьма отрывочны и зачастую восстанавливаются лишь по слабым намекам или по идейным установкам их предшественников. Важную роль при этом играет то обстоятельство, что образы, которые используют те и другие при изложении своих идей, как правило, соответствуют символическим образам других эзотерических систем. Масонская символика может быть «прочитана» и на основе общих когнитивных алгоритмов формирования и интерпретации символов. В любом случае во внимание берутся имеющиеся «зацепки», которые и позволяют делать необходимые выводы содержательного порядка.

Так, в следующем отрывке отчетливо выраженная положительная оценка Ньютона как автора некоего философского постулата позволяет судить о ценности для масонов и самого постулата относительно царящего в природе принципа дуализма — ср.: «Из философов один только Боговолейный Ньютон усмотрел, что две противоположные центральные силы суть начала рождения, откуда колотечение вещей происходит»⁸. Однако эта концепция обсуждалась философами и до Ньютона. В частности, ее формулировали гностики, а до них — легендарный Симон Маг. Вот как излагал ее один из последователей Симона:

Из вселенских Эонов... вырастают два побега, без начала и без конца, от одного Корня, который есть невидимая сила, непостижимое молчание (Битос). Из этих побегов один проявляет себя над другим, и то, что сверху, есть Великая Сила, Универсальный Ум, упорядочивающий все вещи, и является он мужским. Второй побег, проявляющий себя снизу, Великая Мысль, является женским, производящим все вещи. Соединяясь друг с другом, они производят промежуточную среду, непостижимый Воздух, которому нет начала и конца. И в нем есть Отец, Который поддерживает все вещи, питает те вещи, которые имеют начало и конец⁹.

Исходя из этого можно сделать общий вывод о том, что концепция дуализма действительно являлась одной из важнейших в философской системе масонства, причем унаследована она была из более ранних философских систем, с которыми масонство связывает себя отношениями преемственности¹⁰.

Еще один яркий пример такого рода — поэма И.Ф. Богдановича «Душенька». Ни стилевая «игривость» названия, ни общий шуточный тон, ни

внешняя яркость сюжета не могут скрыть того, что на самом деле это глубокий религиозно-философский трактат о душе, в котором отмечается и всеобщий отказ людей от внутренних, душевных приоритетов в жизни (*Душа уже оставлена от всех*), и утрата ими реального знания о внутреннем мире человека (*И к ней не подходили вблизи, / А только издали ей низко поклонялись*). Но одновременно И.Ф. Богданович проводит мысль о том, что для счастливой жизни души естественна тайна: мрак неведения обеспечивает ей счастливое существование, райское бытие. Грубое же введение души в соблазн знания и насильственное снятие покровов тайны ведет к несчастью, страданию и в конце концов — к изгнанию ее из рая¹¹. Однако это положение не безнадежно: если душа сохранит себя во многих испытаниях, она будет прощена и вновь вернется в райские кущи. Таким путем, по сути, выражается комплекс идей относительно роли познания во внутренней эволюции человека, условий этой эволюции и ее конечных целей.

2. Русское розенкрейцерство и тайная миссия Н.М. Карамзина

Один из наиболее ярких авторов периода расцвета масонства в России — Николай Михайлович Карамзин. Оценивая его влияние на русскую литературу, В.Г. Белинский писал в 1842 г.: «Тридцать пять лет такой блестящей литературной деятельности и около сорока лет такого сильного влияния на русскую литературу, а через нее и на русское общество!»¹². Чуть позже он говорит об этом более лаконично, но вместе с тем и более определенно: «Весь период от Карамзина до Пушкина следует назвать карамзинским»¹³. Столетие спустя Ю.М. Лотман, вновь оценивая историческую роль Карамзина, уточнил этот тезис. «Созданная Карамзиным идеолого-эстетическая система, — писал он, — была для той эпохи наиболее полным выражением дворянского мировидения в искусстве. Именно этим определено ее значение. С этим связано и то, что без борьбы с этой системой или без определения своего отношения с ней не могло обойтись ни одно крупное литературное явление эпохи, охарактеризованной Белинским как “карамзинская”»¹⁴.

Одновременно Карамзин — одна из наиболее загадочных фигур этой эпохи. Покров тайны окружает некоторые стороны его личной жизни, а в связи с этим, несомненно, и некоторые черты мировоззрения. «Для него встреча, дружба и разрыв с масонами, московским обществом Новикова, с орденом розенкрейцеров стали одной из самых таинственных и болезненных тем его жизни, темной и опасной страницей биографии»¹⁵.

Полным тайн и неясностей до сих пор остается и путешествие Карамзина в Европу. В частности, не вполне понятны ни его цели, ни многие свя-

занные с ним обстоятельства, ни истинные итоги. Существующее в настоящее время (и, заметим, активно распространяемое современниками накануне и после разгрома масонства в России) объяснение его мотивов таково: Карамзин разошелся во взглядах со своими старшими товарищами — Новиковым, Гамалеей и Алексеем Кутузовым — и, фактически порвав с масонством, обозначил этот свой шаг отъездом за границу¹⁶. Но можно ли всерьез относиться к подобному объяснению, если Карамзин, вступая в Симбирске в местную ложу «Золотого венца», дал исполненную романтизма, но тем не менее вполне серьезную клятву верности и молчания, в которой были следующие слова: «В случае же малейшего нарушения сего обязательства моего подвергаю себя, чтобы голова была мне отсечена, сердце, язык и внутренности вырваны и брошены в бездну морскую, тело мое сожжено и прах его развеян по воздуху»¹⁷? Можно ли верить тому, что Карамзин «сбежал» в Европу от своих бывших друзей и единомышленников, если само это «бегство» было организовано ими и оплачивалось их средствами¹⁸, а шагом, предваряющим собственно путешествие, была поездка в Петербург, в которой Карамзин запасся рекомендательными письмами к С.Р. Воронцову, русскому послу в Англии и тоже видному масону? Можно ли говорить о действительном отказе Карамзина от масонской идеологии, если в план его путешествия входило посещение руководителей международного масонского братства в Германии, Англии, Франции и Швеции, и он действительно посетил главные центры европейского масонства, встретился с виднейшими масонами Западной Европы — Гердером, Виландом, Лафатером, Гёте. «Разумеется, он не назвал в своей книге многие имена и места тайных визитов и встреч, и мы можем лишь предполагать его свидания с виднейшим философом-мистиком Л.К. Сен-Мартеном и парижскими масонами»¹⁹. Наконец, можно ли говорить об идеологическом отступничестве Карамзина, когда в «Письмах русского путешественника» он показывает глубокую заинтересованность в вопросах масонской идеологии, рассуждая о масонах Шрепфере, Штарке, Калиостро, Кристофере Ренне, магии и алхимии, гибели тамплиеров и многих других орденских темах? И даже просветительская миссия, которую он принял на себя по возвращении в Россию, оказалась масонской по своей сути — ср.: «...Карамзин постоянно соскальзывает на такое понимание лозунга просвещения, которое свойственно было масонам и носило, по сути, идеалистический, антипросветительский характер. Пропагандируемое знание понималось как самопознание, не как средство покорить окружающий мир, а как путь к овладению страстями, к альтруизму. Мораль объявлялась венцом науки»²⁰.

Думается, что в этих обстоятельствах все-таки логичнее рассудить иначе.

Карамзин был любим и ценим в масонских кругах России. «Масоны готовили своего питомца для великих дел, он стал первым кандидатом на высшие орденские должности, должен был познать теоретически градус

розенкрейцерства, приобщиться к масонским конституциям, уставам и прочим документам в тайных архивах ордена, совершить путешествие в Западную Европу для встреч с руководством международного масонства»²¹. Это путешествие Карамзина было связано с близящимися великими событиями истории, изменившими политическую жизнь Европы, и предполагалось, что эти изменения коснутся и России. Такова субъективная, внутренняя сторона вопроса.

Объективные же мотивы путешествия вытекали из самой логики развития масонского и розенкрейцерского движения в России. В частности, еще к концу 1770-х годов обнаружилось, что действующие системы Рейхеля, Елагина и шведского масонства в силу разных причин не могут быть приняты русскими умами. И в 1781 году в Москве создается новая, «сиентическая» ложа «Дружеское ученое общество», центром своего внимания сделавшая научную сторону теории и практики розенкрейцерства. Главный вопрос, который решался членами «Дружеского общества» первоначально, — где и как искать истинное знание. Чтобы решить эту первую основную задачу, решено было направить эмиссара в Европу — в Курляндию и в Берлин. На роль такового был избран И.Г. Шварц, который осенью 1781 года и посетил главные центры западноевропейского розенкрейцерства. Результат этого вояжа составило получение русскими братьями искомого: И.Г. Шварц привез с собой из поездки «градус единственного верховного предстоятеля теоретической степени соломоновых наук в России», что означало реальное посвящение его в некий круг сокровенных орденских истин. Во многом благодаря этому и развернутой И.Г. Шварцем работе уже в 1782 году Россия была объявлена восьмой свободной и независимой провинцией масонского мира.

Однако 17 февраля 1784 года И.Г. Шварц умер, и на его место заступил барон Шрёдер, приехавший в Россию из Берлина в 1782 году. С этого времени розенкрейцерство в России стало быстро терять силу. Сначала в ордене был объявлен «силанум», фактически остановивший всю его деятельность. Затем в 1786 г. правительственным распоряжением были закрыты все масонские ложи, находившиеся под управлением московского братства, но розенкрейцеры еще продолжали свою работу «в тиши». Наконец, в конце этого же 1786 года барон Шрёдер сообщил братьям, «что он получил от орденских начальников приказание прекратить все собрания ордена, переписку и все контакты до особого распоряжения»²². Связь российских розенкрейцеров с Европой вновь прервалась.

Но самым главным для российских братьев было даже не это: со смертью И.Г. Шварца они потеряли лидера, являвшегося носителем истинного розенкрейцерского знания.

Решено было направить в Европу очередного эмиссара («Шрёдеру уже нельзя было верить»²³). Выбор пал на А.М. Кутузова, друга Радищева и ближайшего сподвижника Новикова. Этот человек поехал за границу в

начале 1787 г. «не для увеселительной прогулки: он был отправлен туда московскими масонами для поисков “тайн” и мистической мудрости»²⁴. По наблюдению Ю.М. Лотмана, «миссия эта крайне его тяготила», хотя он и считал себя не вправе от нее отказаться. Настроение А.М. Кутузова не могло остаться незамеченным в Москве, и в помощь ему (а может быть, и на смену) в 1789 году в Европу был направлен еще один посланник — хорошо знакомый и близкий ему по духу Н.М. Карамзин.

Особая ответственность предстоящей Н.М. Карамзину работы, касающейся самых основ розенкрейцерства, официальное закрытие Европой розенкрейцерских организаций в России, начавшееся преследование тайных лож со стороны российского правительства — все это заставило наложить гриф чрезвычайной секретности на поездку. И поскольку саму ее скрыть было невозможно, решили, насколько позволяли обстоятельства, представить ее в ином свете: заявили о ней открыто, назвали «путешествием», тем самым придав ей вид беспечного развлечения, связали с отказом Н.М. Карамзина от масонства и с отдалением от друзей...

О последнем можно говорить лишь предположительно. На самом же деле при рассмотрении философских повестей Н.М. Карамзина важно принять во внимание и другие — вполне надежные — факты. В частности, Н.М. Карамзин вернулся в Россию из Европы внешне и внутренне переродившимся человеком, что поразило всех его знакомых. Толковали и о его вызывающей манере одеваться, и об изменениях в характере — прежде всего об отказе от излишней сентиментальности, о большей реалистичности его взглядов на действительность и отчасти даже о суровости, о том, что Н.М. Карамзин «более стал надежен на себя». Изменения произошли и в его интеллектуальной жизни. Безусловным и единственным интересом его стал человек во внутреннем аспекте — психологическом, нравственном, волевом. И все это было результатом опыта, полученного им в Европе, в первую очередь — результатом опыта общения с известными европейскими мыслителями того времени. Не случайно формулирование вопросов, связанных с философским постижением человека, и их обсуждение занимали важнейшее место в его литературной деятельности этого времени. В одном из писем он следующим образом формулирует свои интеллектуальные приоритеты: «Лучше читать Юма, Гельвеция, Мабли, нежели в томных элегиях жаловаться на холод и непостоянство красавиц»; своей задачей он определил «перелagать в стихи Кантову метафизику с Платоновой республикой». Философские взгляды Н.М. Карамзина этого периода Ю.М. Лотман характеризовал в целом как сенсуализм, в котором не проводится различие между идеализмом и материализмом, а по своей познавательной направленности — как агностицизм²⁵.

Все это не противоречило розенкрейцерской «науке» того времени, которая первыми тремя ступенями на пути познания природы и Божественного присутствия в ней определяла работу с «диким камнем» — улучшение

нравственной природы человека, необходимое для обретения им более высоких истин. Именно с этой задачей связано важное для Н.М. Карамзина самопознание — оно понималось как христианское «испытание себя», в котором человек, собственно, и обретает господство над своей греховной природой. «Надо испытать себя, — учил Иоанн Массон, — надо собрать свои грешные мысли и сравнить со своим “предписанием”. Цель такого испытания — господство над собой и своими страстями». Для этого необходимо вечером, наедине с собой «пройти весь день» и познать себя, «делавшего добро и зло»²⁶. Дальнейшее познание Истины, еще по учению И.Г. Шварца, осуществляется в мистическом соединении с Богом, во внутреннем созерцании Его и в проникновении таким путем во все тайны творения²⁷. Возможно оно и на пути следования «физической очевидности» — на этом особенно настаивал Л.К. Сен-Мартен, с которым Н.М. Карамзин, предположительно, общался в Париже. Однако такое познание Истины доступно лишь избранным и неизбежно имеет, как впоследствии отметил сам Н.М. Карамзин, относительный характер. В письме Новикову от 3 мая 1816 года он писал: «Ваш Филарет глубокомысленнее. Охотно с ним соглашаюсь, что познание истинного Бога есть важнейшая и лучшая из всех наук; но один Бог знает Бога совершенно»²⁸.

Итак, нет причин сомневаться в том, что основные масонские и розенкрейцеровские идейные установки Н.М. Карамзин пронес через всю свою сознательную жизнь, лишь отчасти преобразуя их под влиянием жизненных обстоятельств. Это преобразование, скорее всего, состояло в приведении их в соответствие с существующими философскими традициями, углублении, очищении от романтического налета, являющегося следствием абстрактного теоретизирования и увлеченности внешними экзотическими сторонами ритуальности, возможно, — в глубоком личном эмоциональном освоении масонских и розенкрейцеровских идей. Когда в 1815 году Н.М. Карамзин посетил престарелого Новикова в Авдотьино и тот предложил ему открыть важные масонские тайны, Н.М. Карамзин отказался: он знал цену этим «тайнам», но одновременно действительно владел тем, что передается в благоговейном молчании от одного человека к другому посредством сакральных знаков или открывается человеком в себе лично.

3. «Остров Борнгольм» — карта духовного странствия розенкрейцера

а) Символический характер повести и первые знаки

Попытаемся разобраться далее в некоторых деталях этой идеологии, обратившись к повестям, написанным Н.М. Карамзиным вскоре после воз-

вращения из Европы, и рассмотрев их как философские розенкрейцерские тексты. При этом будем учитывать то принципиально важное обстоятельство, что наиболее яркую черту масонской и розенкрейцерской литературы вообще составляет ее иносказательность. Ср.: «В основе масонского романа лежит аллегория. Мы встречаем ее и в классической прозе, но масонские аллегории и символы более разработаны и философичны, имеют иное назначение и смысл. Это целая наука, опирающаяся на словари и орденскую ритуальную литературу градусов и степеней»²⁹.

Вторую важную особенность масонской и розенкрейцерской литературы составляет то, что она тщательно скрывает свою иносказательную сущность за внешне правдоподобными, реалистичными образами, персонажами и событийными рядами. Вследствие этого «вообще масонскую прозу в “чистом” виде обнаружить практически невозможно: всегда она таится, не желает высказаться прямо, изобретает условный язык-шифр, умело скрывается за различными личинами и сложными иносказаниями, для выражения своих сокровенных идей с легкостью пользуется готовыми художественными формами, жанрами и стилями, созданными другими литературными направлениями...»³⁰.

Повести Н.М. Карамзина отвечают этим двум правилам: они символичны и в связи с этим содержательно многослойны. Постигание их глубинного философского смысла требует от читателя осведомленности в идеологии розенкрейцерства — закрытой, окруженной надежным покровом тайны. Тем не менее верно и обратное: расшифровка символической образности повестей позволяет вскрыть их глубинные содержательные планы, понять заложенные в них идеи и таким путем проникнуть в философский мир самого Н.М. Карамзина, хотя бы отчасти приоткрыть завесу окружающей его тайны.

Наиболее насыщена символическими образами и мотивами повесть Н.М. Карамзина «Остров Борнгольм», напечатанная в первом томе альманаха «Аглая» в 1793 году. В литературном отношении она интересна тем, что, по замечанию Ю.М. Лотмана, «представляет первую... попытку соединения бессюжетного лирического монолога (типа “Деревни”, “Ночей” или “Цветка на гроб моего Агатона”) с сюжетной повестью. Синтез приводит к созданию “лирической повести”, главное в которой — не ход объективно происходящих событий, а смена связанных с ними настроений автора»³¹. Ю.М. Лотман отметил также, что эта установка на выражение собственной субъективной позиции непосредственно реализуется автором в прямо высказываемой им сентенции — ср.: «И здесь поют птички — поют весело для веселого, печально для печального, приятно для всякого». Прочие же формулируемые Н.М. Карамзиным идеологемы или образы повести, весьма яркие, необычные и тем более несущие особую содержательную нагрузку, Ю.М. Лотман оставил без комментариев.

А между тем достаточно очевидно, что внешняя связность ее сюжета и реалистичность воссозданных в повести образов отнюдь не были главным для Н.М. Карамзина — ему было важно выдержать логику иных содержаний. И отмеченный краткий пассаж о птичках значим не только в стилевом плане — в нем прежде всего просматривается выражение философских взглядов автора на *добро* и *зло* в мире, на соотношение мира и человека, наконец, на неразрывность познания мира и осуществляемого человеком самопознания. В частности, таким путем Н.М. Карамзин проводит мысль о том, что мир таков, каков он есть; он не хорош и не плох, а оценочные характеристики получает лишь в сознании человека в соответствии с его личными внутренними состояниями. Но в любом случае он прекрасен. Размышляя в этом направлении далее, легко прийти к мысли о том, что внешний мир есть своеобразный «экран», на котором человек видит проекцию своего психического бытия и в конечном итоге — проекцию собственного «Я»³². Именно поэтому должным образом ориентированное постижение мира открывает человеку его самого, составляет путь его самопознания.

Точно так же по-разному можно рассматривать дважды употребленное автором обращение *Друзья!* в самом начале повести и последующие многократные обращения к читателям *Друзья мои*. С одной стороны, они значимы в стилевом плане — дополнительно подчеркивают авторское начало и тем самым способствуют реализации в повести принципа лирического монологизма. Ср.:

Друзья! Прошло красное лето; золотая осень побледнела; зелень увяла; деревья стоят без плодов и без листьев; туманное небо волнуется, как мрачное море; зимний пух сыплется на холодную землю — простимся с природою до радостного весеннего свидания; укроемся от вьюг и метелей, укроемся в тихом кабинете своем! Время не должно тяготить нас; мы знаем лекарство для скуки. Друзья! дуб и береза пылают в камине нашем — пусть свирепствует ветер и засыпает окна белым снегом! Сядем вокруг алого огня и будем рассказывать друг другу сказки и повести и всякие были.

Однако эти обращения имеют и иную — прагматическую — значимость, которая обнаруживается при их рассмотрении в контексте межличностных отношений, царивших в карамзинском окружении. В то время как в масонских ложах отношения между их членами традиционно определялись как братские³³, в розенкрейцерском «Дружеском ученом обществе» они были прежде всего дружескими, независимо от возраста и социального положения лиц (это, собственно, отмечалось в самом названии организации). Отмеченная установка в отношениях друг к другу отчетливо прослеживается, в частности, в переписке членов «Общества». Непременное и, по сути, ставшее этикетным обращение «друг» в их пись-

мах оказывается одновременно знаком социально-групповой принадлежности. О действительной же мере расположения пишущего к адресату в этих условиях говорят дополнительные признаковые слова, образующие конструкции *мой друг, любезный друг, любезнейший друг, мой друг любезный, друг любезнейший, друг сердечный, мой сердечный друг, сердечный мой друг, возлюбленный мой друг*.

Дает ли это основание говорить, что уже самое первое слово повести показывает ее адресованность тем, с кем официально отношения Н.М. Карамзина были порваны, и вообще единомышленникам-розенкрейцерам, способным понять ее сокровенный смысл?

По всей видимости, это действительно так, и об этом позволяют говорить образы, которые наблюдаются далее в данном отрывке. Истолкованные метафорически, они объясняют в общих чертах и характер читательской аудитории, которую Н.М. Карамзин имел в виду по преимуществу, и политические реалии в России конца XVIII столетия, и царившие в розенкрейцерских кругах настроения. Так, безрадостная пустынная зима и холод представляют преследование розенкрейцерства и других тайных лож в России; грядущее радостное свидание с весенней природой — ожидания идеологических и политических перемен (они связывались с именем Павла I и его близким престолонаследием³⁴); уединение в тихом кабинете — установка на активизацию закрытых форм работы³⁵; горящие в камине дуб и береза — возможный намек на существование плодотворных связей между российским и европейским (немецким? английским?) розенкрейцерством в это тяжелое время.

Обращает на себя внимание и еще одна особенность повести, которую сам Карамзин обозначил дважды, по всей видимости, считая это принципиально важным для раскрытия ее истинного идейного содержания, — достоверность и, таким образом, глубокая серьезность всего того, что в ней описывается. Сначала это общие слова о возможной реальности повествований в дружеском кругу (*...будем рассказывать друг другу сказки и повести и всякие были*), затем открытое заявление Карамзина-повествователя, что именно эту установку он намерен реализовать.

Вы знаете, что я странствовал в чужих землях, далеко, далеко от моего отечества, далеко от вас, любезные моему сердцу; видел много чудного, слышал много удивительного; много вам рассказывал, но не мог рассказать всего, что случилось со мной. Слушайте — я повествую — повествую истину, не выдумку.

И далее действительно идет описание событий, которые, скорее всего, имели место в странствии реального Н.М. Карамзина. Так, он повествует о том, что Англия была «крайним пределом» его странствия, о возвращении в Россию морским путем на корабле «Британия», об испытанном им

приступе морской болезни, который длился несколько дней. Достоверны и географические названия — Лондон, Темза, местечко Гревсенд, пролив Зунд, Швеция, Дания.

Однако при всем этом в начале повести появляются образы и мотивы, ориентирующие сознание читателя на сферу ирреального и содержательно-условного. Прежде всего, это таинственный молодой человек, страдающий от своей любви и поющий о ней, и еще более таинственная Лила как объект его любви; загадочно и общее содержание песни молодого человека, в которой говорится о «незаконности» его чувства к Лиле, но вместе с тем о естественности, природной предопределенности (*Природа! ты хотела / Чтоб Лилу я любил!*), о причинах разобщенности влюбленных, о том, что им неизвестна судьба друг друга. При этом упоминается и вполне реальный объект — остров Борнгольм, на котором якобы осталась Лила и с которого молодой человек был изгнан.

Таким путем автор создает сюжетную интригу, намекает на то, что далее речь пойдет о чем-то более важном. По сути же это — исходное указание на область представляемой в повести философской проблематики. Этим двум целям служат и прямо формулируемые лирическим героем вопросы.

«Остров Борнгольм, остров Борнгольм!» — повторял я в мыслях, и образ молодого гревсендского незнакомца оживился в душе моей. Печальные звуки и слова песни его отозвались в моем слухе.

«Они заключают в себе тайну сердца его, — думал я, — но кто он? Какие законы осуждают любовь несчастного? Какая клятва удалила его от берегов Борнгольма, столь ему милого? Узнаю ли я когда-нибудь его историю?»

б) Начало Пути и предчувствие Цели

Приняв во внимание общие идейные ориентиры розенкрейцеров — их обращенность к философии Платона и каббале³⁶, а также к теоретическим установкам средневековой алхимии, — можно предположить, что речь пойдет о сокровенной природе человека, внешне проявляющейся в универсальном притяжении противоположных полов друг к другу. В частности, в этой связи должна быть философски осмыслена концепция первоначальной целостности человека, его последующего разделения на «мужскую» и «женскую» половины, судьба каждой из этих половин и пути обретения исходного единства.

Имеющиеся в начале повести детали позволяют говорить о самых общих идейных установках Карамзина в этом плане. Любовь есть высочайший закон Природы (*Какая власть сильнее / Любви и красоты?*); при этом обретаемое в любви единство дает особое, «надприродное» бытие

(Твой гром гремел над нами, / Но нас не поражал, / Когда мы наслаждались / В объятиях любви); нарушение же единства — также результат действия божественных сил («родительская клятва»); наконец, разобщенность в такой любви и неосведомленность о судьбе второй «половины» есть причина особого страдания и фактически — экзистенциальной неполноценности.

Однако основные вопросы этой части повести по-прежнему остаются без ответа. Какую философскую идею представляет молодой человек? Как в этой связи должна пониматься Лила? Насколько неформально в этом философском контексте описание острова, и если использование автором этого образа содержательно обусловлено, какова его скрытая философская семантика?

Возможный ответ на последний вопрос дает рассмотрение *острова Борнгольм* в карамзинском повествовании в оппозиции водной стихии, которая может быть признана на символическом уровне как воплощение *мирового океана*. В самых разных мифологических и раннефилософских традициях, еще обращающихся к образной репрезентации выдвигаемых идей, *мировой океан* предстает как образ первозданного хаоса — безграничного, аморфного, не упорядоченного в своем движении, опасного и ужасного³⁷ (ср.: *Волнение шумных вод и туманное небо остались единственным предметом глаз наших, предметом величественным и страшным*). Это начало начал, фактически содержащее в себе предсуществование чего бы то ни было, «источник всякой жизни, заключающий в себе все потенции, сумма всех возможностей в проявленном виде, непостижимое, *anima mundi*, Великая Мать»³⁸.

В противопоставление ему *остров* — это оформившаяся из праматерии область конкретно-материального, очаг определенности в бездне неопределенного, космос в окружении хаоса и, по сути, — область бытия, выделившаяся в океане небытия. Именно вследствие этой исходной бытийной напряженности «остров — оппонент океана и символ метафизической точки, излучающей силу»³⁹. Вполне очевидно, таким образом, что остров в этом контексте выступает как естественный, созданный самой природой вариант мандалы. Это означает, далее, что с функциональной точки зрения остров может рассматриваться и как выражение идеи сакрального центра, жертвы и жертвенника, как функциональное тождество алтаря, храма и в целом как знаковое осуществление особого сакрального пространства.

Весьма важным символом в этом контексте оказывается и *беспамятство героя* в приступе морской болезни. Ср.:

Но скоро жестокий припадок морской болезни лишил меня чувства. Шесть дней глаза мои не открывались, и томное сердце, орошаемое пеною бурных волн, едва билось в груди моей. В седьмой день я ожил, и хотя с

бледным, но радостным лицом вышел на палубу. <...> Вокруг нас, в разном отдалении, развевались белые, голубые и розовые флаги; а на правой стороне чернелось нечто подобное земле.

— Где мы? — спросил я у капитана.

— Плавание наше благополучно — сказал он, — мы прошли Зунд; берега Швеции скрылись от глаз наших. На правой стороне видите вы остров Борнгольм...

По сути это мифическая «священная смерть», к образу которой Карамзин еще не раз вернется в своей повести. Мифический герой умирает для того, чтобы возродиться в новом качестве. Это же происходит с лирическим героем повести. Он приходит в себя у берегов острова Борнгольм, и этот остров оказывается для него тем местом, в котором это новое качество себя обнаруживает. Показательно и то, что герой приходит в себя лишь на седьмой день болезни. Шесть дней беспмятства — это шесть дней творения, подобного творению мира в Библии.

Первоначально лирическому герою, приплывшему к острову Борнгольм извне, из «своего» мира, он открывается как мир «иной», чуждый ему, исполненный опасных стихийных сил и поэтому вызывающий лишь благоговейный ужас. И выражения, в которых он говорит об этом, показывают, что это его чувство сродни переживаниям, охватывающим человека при мысли о творческих силах Господа. Ср.:

Он казался со всех сторон неприступным, со всех сторон огражденным рукой величественной природы; ничего, кроме страшного, не представлялось на седых утесах. С ужасом видел я там образ хладной, безмолвной вечности, образ неумолимой смерти и того неопisanного творческого могущества, перед которым всё смертное трепетать должно.

Можно заключить отсюда, что в начале повести остров Борнгольм составляет образ творческого Божественного принципа и в целом — образ трансцендентной действительности, которой принадлежит Божественное Начало и в которой Оно раскрывает Себя во всей Своей полноте, силе и всеведении. Именно поэтому остров влечет к себе ищущие умы, поэтому он обещает раскрытие волнующей тайны влюбленного молодого человека. Ср.:

Я смотрел на остров, который неизъяснимо силою влек меня к берегам своим; темное предчувствие говорило мне: «там можешь удовлетворить своему любопытству, и Борнгольм останется навеки в твоей памяти!»

Здесь же на сюжетном уровне повести следуют внешне второстепенные мотивы *опасности* и *решимости* — в плане описываемой жизненной

ситуации это сложность посещения острова, но тем не менее горячее желание автора сделать это.

Наконец... решился я просить у капитана шлюпки и ехать на остров с двумя или тремя матросами. Он говорил об опасности, о подводных камнях; но, видя непреклонность своего пассажира, согласился исполнить мое требование...

Однако на символическом уровне эти мотивы обнаруживают иную, принципиально более высокую значимость. Они позволяют выразить мысль о том, что проникновение человека в трансцендентную действительность сопряжено с особым риском для него, предполагает наличие скрытых опасностей («подводных камней»), но мужество и решимость помогают ему преодолеть все опасности и достичь желаемой цели. При этом преодоление первых препятствий на пути в «иной» мир оказывается в итоге достаточно простым (ср.: *Мы поплыли и благополучно пристали к берегу в небольшом тихом заливе*). Кроме того, этот мир оказывается обитаемым, и населяющие его существа готовы оказать «пришельцу» поддержку и посильную помощь (...они привязали нашу лодку и повели нас сквозь раскинувшуюся кремнистую гору к своим жилищам).

Таково начало Пути человека к высшему знанию, к Богу и некогда утраченной богоподобности.

Чрезвычайно важна в символическом плане повести возникшая в этой ее части тема *проводника* и «*проводничества*». К ней автор обращается впоследствии еще несколько раз. Сначала по острову в направлении замка лирического героя ведет мальчик (...мальчик лет тринадцати был проводником моим), затем — уже в замке — его провожатым становится таинственный молчаливый человек в черном (...высокий человек в длинном черном платье встретил меня, взял за руку и повел в замок). Но самый важный путь герой проходит во мраке ночи один, и это, собственно, тот путь, который позволил ему вплотную приблизиться к Тайне. Общая идея этих сюжетных элементов такова: в странствии по «иному» миру человеку необходимы помощники, без которых он может заблудиться и погибнуть. Но последнюю часть пути — наиболее важную и ответственную — он все-таки должен пройти сам, руководствуясь собственным внутренним импульсом и духовным чутьем⁴⁰.

в) Первые испытания

Важное идейное продолжение образа *острова* в повести составляет, далее, находящийся на нем *замок*. Его общее символическое содержание в европейской культуре весьма насыщено. Прежде всего, *замок* имеет чет-

ко очерченные границы (стены) и этой своей характеристикой представляет огражденное и защищенное место — в контексте повести это место еще большей определенности по сравнению с *островом* в целом. Одновременно внешняя закрытость *замка* передает мысль о защищенном, недоступном для посторонних месте; в нем содержится нечто такое, что трудно получить, поэтому с ним связывается также идея испытания. Эти содержательные аспекты *замка* вообще позволяют трактовать его как символ высшей духовности, «своего рода укрепленной духовной силы, которая всегда на страже»⁴¹. С точки зрения христианства это цель и область спасения, а в самой своей идеологической основе — Божество⁴². При рассмотрении же в предельно общем плане — в отношении к трансцендентной действительности — *замок* выступает как ее конкретизация и в связи с этим — как врата в нее. Ср.: «Толкование его как Дворца Загробного Мира, или как входа в Иной Мир, представляется вполне очевидным»⁴³.

Символика *замка* в повести Карамзина в целом отвечает этой картине. В ней специально оговаривается и его защищенность (ср.: *Я удвоил шаги свои и скоро приблизился к большому готическому зданию, окруженному глубоким рвом и высокою стеною*), и закрытость от посторонних (*Я обошел вокруг замка — ворота были заперты, мосты подняты*), и таинственность (— *Мы туда не ходим, — говорил он, — и бог знает, что там делается*).

Вместе с тем эта часть повести содержит образы, которые символически вносят в нее новые идейные элементы, несомненно, принципиально важные для Карамзина. Таков, прежде всего, *вопрошающий голос* из замка, побуждающий лирического героя высказать свои намерения. Он звучит в ночной темноте, и это обстоятельство может означать, с одной стороны, тайну, окружающую того, кто решился проникнуть в *замок*, а с другой — позитивное состояние скрытой потенциальности («еще не день»), которая, актуализируясь, разворачивается в благоприятной данности, а субъективно — в просветленности человека, обретении им особого знания. Ср.: «Как и темнота, ночь означает космическую и предродовую тьму, предшествующую возрождению или инициации и просветлению»⁴⁴.

Вполне очевидным символом является и просьба лирического героя впустить его в замок. В соответствии с христианской традицией, имевшей для розенкрейцеров принципиальный характер, это образ желания и решимости войти в Царство Небесное — ср.: *Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, ищущий находит, и стучащему отворят* (Мф 7: 7—8). В более же общем плане это выражение идеи решимости и ее практического осуществления.

Символичен также образ закрывшихся за лирическим героем ворот, после того как он вошел в замок (*Ворота хлопнули за нами; мост загремел и поднялся*). Вообще *ворота* и *дверь* символизируют собой возможность перехода из одного состояния в другое, вход в новое бытие, в новую жизнь. При этом открытые *ворота* и *двери* означают предоставляемую возможность и освобождение, Христос о себе говорит так: *Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет* (Ин. 10: 9). Закрытые двери — это отказ в доступе к чему-либо⁴⁵. Закрывшаяся же за спиной (или кем-то закрытая) дверь символизирует отсутствие пути назад, невозможность вернуться к исходному состоянию: можно либо идти вперед и победить, действительно обретая новое существование, либо погибнуть.

Подобное многоуровневое прочтение предполагает и описание *двора замка*, через который герой проходит, прежде чем войти в основное помещение, а также описание самого этого помещения — ср.:

Через обширный двор, заросший кустарником, крапивою и полынью, пришли мы к огромному дому, в котором светился огонь. <...> Везде было мрачно и пусто. В первой зале, окруженной внутри готической колоннадой, висела лампада и едва, едва изливала бледный свет на ряды позлащенных столпов, которые от древности начинали разрушаться. <...> Мы прошли еще через две или три залы, подобные первой и освещенные такими же лампадами.

Внешне эта картина весьма реалистична в том отношении, что показывает царящее в замке запустение. Вместе с тем отмеченные в ней *кустарник*, *крапива* и *полынь* суть символы — они выражают идеи препятствия на пути, физической боли и духовного разочарования⁴⁶. И если при этом первые два образа составляют своеобразное интеллектуальное открытие Н.М. Карамзина, то образ *полыни* практически полностью отвечает существующей общекультурной традиции. В самых разных культурах наиболее распространенным символом всего приятного выступает *мед* с его сладостью. Эта образность распространяется и на духовную сферу. Так, в Ветхом Завете о Слове Божьем говорится, что оно «лучше меда» (Пс. 118: 103); получение Иезекилем откровения ведет к тому, что ему становится «сладко, как мед» (Иез. 3: 3). Соответственно *горькое* и *горечь* рассматриваются как символы всего неприятного — также в первую очередь в душевной и духовной сферах⁴⁷. И полынь с ее горечью оказывается в этом отношении едва ли не самым подходящим предметным репрезентантом.

Общая идея этого фрагмента повести на самом общем символическом уровне такова: духовный путь человека, непосредственно ведущий к знанию, к Истине и Богу, полон внешних

препятствий, сопряжен с физическими страданиями и внутренним разладом, разочарованиями.

2) Свет на Пути

Однако здесь же отмечаются две обнадеживающие детали, которые могут быть истолкованы с вполне реалистичных позиций, но которые вместе с тем выполняют в символическом плане чрезвычайно важную функцию. Это *свет* в доме и *лампады*, освещающие лирическому герою путь. В контексте повести их общая метафорическая семантика очевидна: *свет* — это ориентир на духовном пути человека, а *лампады* — нечто такое, что этот путь проясняет, делает более или менее понятным. Вместе с тем *свет* обнаруживает символическую семантику некоего высокого источника, оказывающего благотворное влияние на все окружающее. Так, Иисус говорил ученикам: *Вы свет мира* (Мф. 5:14); *Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного* (Мф. 5: 16). В христианстве это также некая духовно укрепляющая человека истина — ср.: *И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших* (2 Петр. 1: 19). Наконец, в самых разных религиозно-философских системах свет выступает символом самого Бога — ср.: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его* (Ин. 11: 1—5)⁴⁸. В Каббале Эйн Соф называется «безграничным светом». В индуизме *свет* — это и индивидуальное сознание⁴⁹, и Атман как абсолютный дух, производящая сила, мудрость, святость. В зороастризме *свет* — это сила истины, противопоставляемая тьме (Владыка Света Ормузд противостоит Владыке Лжи Ариману). В христианстве «Христос — Свет Мира». В герметической традиции Свет — это Нус, ум, Бог, которого человек содержит в себе — ср.:

— Этот Свет, — сказал он, — это я, Ум, твой Бог, который предшествует влажной Природе, вышедшей из мрака. Исходящее же из ума лучезарное Слово — это Сын Божий.

— Что хочешь ты сказать? — спросил я.

— Знай же, что я хочу этим сказать: то, что в тебе видит и слышит, есть Слово Господне; Ум [*Фестюжьер*: Ум твой] есть Бог-отец, они неразделимы, ибо в единстве их жизнь.

— Благодарю тебя, — ответил я.

— Сосредоточь же свой ум на Свете и постигни сие, — сказал он⁵⁰.

Таким образом, символический *свет* — это жизнь, Истина, просветление, гнозис, прямое знание, nous, явленное благо; восприятие света может пониматься как постижение абсолютной реальности⁵¹.

Все это позволяет символически понимать *свет*, в направлении которого идет лирический герой повести во мраке ночи, как высший духовный ориентир, каковым для него является Божество во всех Его проявлениях, и перспектива Его познания.

Близкой к этой является символическая семантика *горящих лампад*, освещающих герою путь в залах. Но и в отношении этих образов могут быть выявлены дополнительные содержательные обертона. В частности, *светильник* в символическом плане рассматривается как образ церкви — ср.: *Тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников есть сия: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей* (Откр. 1: 20). Кроме того, *светильник* или *лампада* символически представляют мудрость, высокий разум и связи с этим — имеющееся у человека знание о духовном начале. Наконец, весьма важно в данном случае то обстоятельство, что в образе *светильника* или *лампады* может мыслиться жизнь человека — ср.: «Как и другие сущности, производящие свет, но не зависящие от Света как такового или «отколовшиеся» от него, светильник символизирует отдельную жизнь на фоне космического существования, преходящий факт на фоне вечной истины»⁵².

Таким образом, у Карамзина в данном эпизоде можно проследить три символически выраженные идейные линии, которые содержательно дополняют друг друга. Первая, достаточно очевидная, такова: на пути духовного поиска человеку светит церковь. Однако характер взаимоотношений русского масонства и православных иерархов заставляет уточнить это положение: речь скорее всего идет либо об истинной церкви, к каковой члены тайных лож относили, собственно, себя, либо о тайных ложах как таковых. На это намекают и такие упомянутые в данном фрагменте детали, как *ряды колонн*, окружающие залы, и в связи с этим предполагаемая круглая форма залов. Круг — форма чашевого, идеального храма масонов, напоминающая другой любимый масонами образ — пчелиные соты, часто встречающиеся на печатях и знаках лож. Подобным образом храм описывался в масонских утопических романах — ср.:

Среди соделанной небольшой площадки узрил я круглое здание, отличное своим великолепием от всех прочих. Сие есть храм Божий. Он был построен из дикого камня, имея в середке яко окружение столбами в два ряда поставленными, на коих утверждались куполы...

Я оказался через некоторое время перед ротондой, размеры и величие которой превосходили не только все наши современные здания, но и огромные памятники римского величия, от которых мы видим одни лишь осколки. <...> Внутренность купола, поддержанного тройным рядом колонн, представляла небосвод с его созвездиями...

Эти формы воплотились и в реальных творениях российских масонов-зодчих. Так, известный московский «дом Юшкова» (Мясницкая ул., 21), построенный В.И. Баженовым, имеет в центре круглый светлый зал с купольным сводом, помещенный в выделенной из общего плана полуротонде. Круглую ротонду с портиком, украшенную масонскими символами (циркулем, наугольниками, ромбами, звездами), представляет собой и усыпальница Орловых в Отраде. Аналогичным по форме был храм Дружбы, спроектированный Ч. Камероном для Павловска: в нем устраивали свои собрания близкие Павлу Петровичу масоны. Каменное сооружение с таким же названием, имевшее купол и портик, было построено в подмосковном имении розенкрейцера И.В. Лопухина Совинское.

Особо должна быть отмечена в этой связи так называемая «Киндяковская беседка» — уникальный масонский храм Св. Иоанна Крестителя, воздвигнутый в конце 80-х — начале 90-х годов XVIII века в роще деревни Киндяковка (Винновка) недалеко от Симбирска (ныне это Железнодорожный район Ульяновска). Он был высотой около 16 метров, круглым в плане и с куполом, с четырьмя портиками, его венчала деревянная фигура Иоанна Крестителя — покровителя ордена вольных каменщиков. Архитектурно это все та же ротонда. Автор этого сооружения неизвестен, а заказал его Василий Афанасьевич Киндяков для собраний симбирской масонской ложи Златого Венца, в которой состоял в степени товарища молодой Н.М. Карамзин⁵³.

Важно отметить в этом фрагменте повести «Остров Борнгольм» еще одну деталь: лирический герой видит «ряды позлащенных столпов, которые от древности начинали разрушаться». Судя по всему, это намек Карамзина на то, что современные ему российские масонские ложи, некогда блестящие в своей интеллектуальной и духовной работе, исчерпали себя и, по сути, находились в состоянии организационного и идейного распада.

Вторая идейная линия, представленная в этом фрагменте повести, определяется так: на пути духовного поиска человек руководствуется разумом, который хоть и скудно, но все-таки светит ему во мраке невежества. Вполне вероятно, что в данном случае имеется в виду также просвещение и просвещенность человека, в самом непосредственном смысле определяющие особой его образование, реальное сознательное бытие, в котором только и возможно движение к Богу. И эта идейная установка, представленная Н.М. Карамзиным в повести символически, отвечает теории, которая прямо проповедовалась еще Шварцем: просвещение не самоценно, оно развивает разум, который только и позволяет человеку приобрести необходимую силу духа, чтобы достигнуть духовного царства и реально приблизиться к Богу⁵⁴.

И третья идейная линия, которая может быть определена лишь предположительно в силу ее особой закрытости, такова: на своем пути к постижению Абсолютной Истины — на пути к познанию Бога — человек проходит не через одну, а через целую последовательность жизней. Иными словами, в данном эпизоде можно увидеть намек на концепцию перевоплощения. Прямых указаний относительно ее признания розенкрейцерами нет, однако идейные истоки, к которым они себя возводили, дают основание говорить об этом как о весьма вероятном факте. В частности, эта концепция занимала важное место в жреческих культовых теориях Египта. По словам Геродота, «египтяне первыми высказали вот какое учение: что душа человека бессмертна и с гибелью тела вселяется [собств., “входит внутрь”] в другое животное, которое всякий раз [в этот самый момент] рождается»⁵⁵. Она была присуща и философии орфиков. Согласно преданию, сам Орфей, посвящая ученика в сокровенные тайны бытия, открывал ему следующую истину: «Человечество — плоть и кровь Диониса. Страдающие люди это — его растерзанные члены, которые ищут друг друга, терзаясь в ненависти и преступлениях, в бедствиях и в любви, на протяжении многих тысяч существований»⁵⁶. Вместе с тем говорили, что первым в Элладе объявил душу бессмертной и способной переходить из одного тела в другое Ферикид из Сироса, который был учителем Пифагора и который определенно был связан с Востоком⁵⁷. Данная концепция занимала принципиально важное место и в философии Пифагора, причем он якобы даже сам помнил свои предшествующие жизни⁵⁸. Позже эту концепцию позаимствовал у пифагорейцев Платон, о философии которого можно уже абсолютно уверенно говорить, что она была одним из теоретических источников розенкрейцерства.

д) «Глава Его и волосы белы, как белая волна»: встреча с Высшим

Далее в символически выраженном содержательном плане повести начинается новый тематический раздел, центральной фигурой которого является *почтенный седовласый старец*. Ср.:

Потом отворилась дверь направо — в углу небольшой комнаты сидел почтенный седовласый старец, облокотившись на стол, где горели две белые восковые свечи. Он поднял голову, взглянул на меня с какою-то печальною ласкою, подал мне слабую свою руку и сказал...

Этого старца окружают в повести странные недоговоренности, и совершенно очевидно, что автор пошел на них сознательно. Имеющиеся в тексте сведения позволяют читателю узнать лишь, что этот таинственный хозяин столь же таинственного замка внешне мрачен, но по сути привет-

лив и дружелюбен (*Он обнял и посадил меня и, стараясь развеселить мрачный вид свой, уподоблялся хотя ясному, но хладному осеннему дню, который напоминает более горестную зиму, нежели радостное лето*), что он исполнен добрых чувств к человечеству в целом (...*в умирающем сердце моем жива еще любовь к людям*), но вместе с тем удалился от мирской суеты, ведет жизнь отшельника (*Давно живу я в уединении; давно не слышу ничего о судьбе людей*).

Все эти черты *старца* позволяют достаточно уверенно говорить о его символической значимости в повести, содержательно не выходящей за рамки общекультурной. Так, в каббале *старец* — это символ оккультного принципа. В современных учениях о символах он рассматривается как персонификация вековой мудрости человечества, а с точки зрения аналитической психологии — как образ коллективного бессознательного. Согласно Юнгу, *старый человек*, особенно если он наделен некими исключительными чертами или престижем, символизирует духовную и жизненную силу индивида, которая появляется, когда его сознание переполнено ясностью, пониманием и ассимилировало содержание, всплывшее из глубин бессознательного⁵⁹. То обстоятельство, что старец в повести является *отшельником*, позволяет связать с его образом дополнительную семантику. *Отшельник* может пониматься как выражение идеи господства над невидимым; также он может обозначать в положительном аспекте традицию, исследование, сдержанность, терпеливый и упорный труд, а в негативном — все замкнутое, рутинное и мелочное⁶⁰.

Обращает на себя внимание в этом фрагменте еще одна деталь, как кажется, далеко не случайная: описание внешности старца у Н.М. Карамзина отдаленно, но явно напоминает описание Христа на небесах в «Откровении Иоанна Богослова» — ср.: *Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и, обратившись, увидел семь золотых светильников и, посреди светильников, подобного Сыну Человеческому. <...> Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его — как пламень огненный...* (Откр. 1: 12—14). Создается впечатление, что этот старец символизирует собой, помимо всего прочего, некое Божественное начало или даже Самого Христа. Об этом говорят и его характеристики: внешне он мрачен и суров, но по сути добр и человеколюбив. В этих обстоятельствах, однако, особое значение обретают слова старца о его близкой смерти (...*в умирающем сердце моем жива еще любовь к людям*). Не выражает ли таким способом Н.М. Карамзин мысль о том, что Христос умирает в сердцах людей? С другой стороны, не комментирует ли он таким способом модный в России того времени атеизм?

Символическую значимость в этом фрагменте повести можно усмотреть и у нескольких других мотивов и образов. Таков, в частности, мотив правой стороны (...*отворилась дверь направо*), образы двери, стола, бе-

лых восковых свечей, мотив парности (...горели две белые восковые свечи). В самых разных культурных традициях *правое* отчетливо противопоставляется *левому* и обычно имеет по отношению к нему положительную семантику. В связи с этим, например, в европейской культуре во время трапезы более почетным считалось место по правую руку от хозяина дома, менее почетным — по левую. Согласно христианской традиции во время страшного суда Господь поместит праведников справа от Себя, а грешников — слева⁶¹; воскресший Христос сидит на небесах «одесную Бога»; в изображениях распятия раскаявшийся разбойник помещается справа от Иисуса, нераскаявшийся — слева. В западноевропейской традиции *белая магия* именуется также «путем по правую руку», *черная* — «путем по левую руку». Африканские маги сакральные действия осуществляют правой рукой, а готовят яд — левой⁶². В более общем плане правая сторона символизирует активное мужское начало, будущее, направленность вовне⁶³.

Это противопоставление *правого* как «положительного», а *левого* как «отрицательного» выразилось и на языковом уровне. Слова с семантикой *правого* в самых разных языках выражают отчетливую положительную оценку и связываются дополнительно с идеями благоприятности, праведности, добра в самых разных аспектах, а слова с семантикой *левого* выражают отрицательную оценку и связываются с идеями неблагоприятности, несправедности, дурного. Эти семантические связи, распространявшиеся и на область культуры, обусловили табуирование лексем, обозначающих левое⁶⁴. В целом, как указывают Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванов, «такая ассоциация значений “правого”, “правой стороны” с “благоприятным”, “хорошим”, “положительным”, а “левого”, “левой стороны” — с “неблагоприятным”, “дурным”, “отрицательным” может считаться некоторой семантической универсалией, характерной для семантической системы языка вообще»⁶⁵.

Дверь, как и *ворота*, в практической сфере является входом в новое пространство, а символически знаменует вход в «иную действительность». Однако противопоставление этих объектов по основным дифференциальным признакам «большой / маленький» позволяет рассматривать ее как своего рода «узкие ворота». В контексте христианства это ворота, через которые человек может войти в Царство Небесное при условии, что он не привязан к земному миру и его благам, — ср.: *Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное. И еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие* (Мф. 19: 23—24).

Символика *стола* связана с его исходной культурной функцией: будучи связанным генетически с актом жертвоприношения и собственно с

жертвой, стол в настоящее время представляет собой пережиток и профанную разновидность жертвенника и алтаря, «престола Божия»⁶⁶, а в связи с этим — предметное осуществление идеи космического центра, источника жизни, начала бытия, божественного присутствия.

Свечи, так же как *лампады*, скорее всего, символизируют в данном случае разум и знание. Однако две дополнительные детали — их цвет и количество — самым существенным образом дополняют эту семантику, смещая идейные акценты и, по сути, формируя новый символический образ. В частности, то обстоятельство, что свечи имеют *белый* цвет, может связываться с идеей сакральной чистоты и духовности, а также с образом «неомраченной невинности доисторического рая или конечной цели очистившегося человечества, стремящегося вернуться к указанному состоянию»⁶⁷. Именно поэтому во многих культурах белые одежды надевают жрецы и священники, сами символизирующие высокое стремление, просветленность и истину. Согласно преданию, Пифагор предписывал своим ученикам во время исполнения священных гимнов быть в белых одеждах. Небесам приносились в жертву белые жертвенные животные. У греков, римлян, кельтов и германцев священные кони были белыми. В христианстве Святой Дух изображается в виде белого голубя, в белые одежды одеты также праведники и мученики, живущие на небесах близ Бога. Тамплиеры носили одежду (тунику и плащ) белого цвета, и это символически выражало мысль о том, что данный служитель Бога обратился в своей жизни к чистоте и свету. У Данте Беатриче появляется в одеждах трех цветов: зеленого, белого и красного, которые символизируют надежду, веру и милосердие. В алхимии этим цветам соответствуют сера, ртуть и соль, а эти элементы, в свою очередь, ассоциируются с триадой конститутивных элементов самого человеческого существа: духом, душой и телом⁶⁸. Можно допустить, таким образом, что Н.М. Карамзин упомянул белый цвет в данном фрагменте повести и как символ веры и человеческой души — вполне в духе розенкрейцерства, которому отнюдь не чужда была идеология и символика алхимии.

Что же касается *парности* свечей в этом эпизоде, то в общем плане таким способом в различных культурах выражается идея активного равновесия противоположных сил⁶⁹, которая в контексте повести представлена как идея некой «альтернативности» в духовной сфере. Можно допустить, что таким путем Н.М. Карамзин стремился выразить мысль о том, что духовная сфера человека подчинена действию равнозначных и равновеликих динамических начал. Это духовная альтернатива, которая одновременно является для человека и благом, и бременем, которая открывает возможности и вместе с тем затрудняет выбор. Присутствие же *старца* «примиряет» эту двойственность, открывает нечто третье — несоизмери-

мо более важное и поэтому составляющее безусловную доминанту в ситуации выбора.

В целом символика этого фрагмента повести может быть интерпретирована следующим образом. На духовном пути человеку предстоит встретиться с собственной Высшей Мудростью. Эта Мудрость проявляет себя в сдержанности, а также в терпеливом и упорном труде, который осуществляется в рамках некоторой духовной традиции (для Н.М. Карамзина это, судя по всему, традиция розенкрейцерства). Встреча с Мудростью возможна лишь при том условии, что человек стоит на правильном духовном пути и сама она происходит в высших сферах духовного мира, двери в который открыты далеко не каждому. По природе своей Высшая Мудрость божественна и фактически составляет в человеке его «абсолютное начало», имеющее для него ранг Божества. Это — Бог внутри человека, и этой Мудростью снимаются все противоречия в духовной сфере, поскольку она составляет не только средство, но и цель духовного пути.

Далее в повести лирический герой и старец ведут философскую беседу, в которой обсуждаются наиболее важные, по мнению Н.М. Карамзина, вопросы человеческого бытия. Так, старца волнует нравственное состояние общества (*Курится ли фимиам на алтарях добродетели?*), жизненное благополучие людей (*Благоденствуют ли народы в странах, тобою виденных?*). На оба эти вопроса герой дает неутешительные ответы: люди познают мир, но это познание все еще недостаточно и оно не меняет в лучшую сторону ни их внешнюю, ни внутреннюю жизнь. Но самое главное — люди утратили понимание *добродетели*, хотя много о ней говорят. Ср.:

— Свет наук, — отвечал я, — распространяется более и более: но еще струится на земле кровь человеческая — лиются слезы несчастных — хвалят имя добродетели и спорят о сущности ее.

Также в этой беседе старец рассуждает о достоинствах и истинности веры в Единого Бога и о заблуждениях тех, кто стоит на позициях многобожия, и это также отвечает идеологии розенкрейцерства:

Уже в торжественных гимнах славили вы великого творца вселенной; но мы, ослепленные заблуждением, хвалили в нестройных песнях идолов баснословия.

Характерно, что рассуждения старца вскрывают некоторые интеллектуальные установки самого Н.М. Карамзина, которые в дальнейшем получили в его трудах реальное воплощение. Ср.:

Старец говорил со мною об истории северных народов, о происшествии древности и новых времен; говорил так, что я должен был удивляться уму его, знаниям и даже красноречию.

Совершенно очевидно, что речь идет об истории как важной области знания о человечестве и человеке, к изучению которой Н.М. Карамзин обратился впоследствии⁷⁰. Ему было важно понять, как и на каких основаниях взаимодействуют человек и общество, какие индивидуальные свойства человека способствуют улучшению среды, в которой он живет, а какие мешают ее совершенствованию. Выводы, к которым он пришел в этом плане, также вполне в духе розенкрейцерства: «эгоизм — вот истинный враг общества», «к несчастью везде и все — эгоизм в человеке»⁷¹.

Основной объект всех исторических исследований Н.М. Карамзина — русское государство в его динамике, причинно-следственных связях событий. «Настоящее бывает следствием прошедшего. Чтобы судить о первом, надлежит вспомнить последнее; одно другим, так сказать, дополняется и в связи представляется мыслям яснее», — такими словами начинает Н.М. Карамзин «Записку о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях». «Однако развитие государственности, — писал в этой связи Ю.М. Лотман, — никогда не было для Карамзина *целью* человеческого общества. Оно представляло собой лишь *средство*. Целью же, как и когда-то, в годы пребывания в кружке Новикова, так и далее, на протяжении всей жизни, было движение человечества к нравственному совершенству/ <...> В самом общем виде прогресс для Карамзина заключался в развитии гуманности, цивилизации, просвещения и терпимости»⁷².

е) Новые испытания и пробуждение от сна

Логика естественных событий, описываемых в повести внешне, предполагает дальнейший отход героя ко сну. Так оно и происходит, причем все детали фрагмента, в котором соответствующие обстоятельства описываются, вполне реалистичны.

Через полчаса он встал и пожелал мне доброй ночи. Слуга в черном платье, взяв со стола одну свечу, повел меня через длинные узкие переходы, и мы вошли в большую комнату, обвешанную древним оружием, мечами, копьями, латами и шишаками. В углу под золотым балдахином стояла высокая кровать, украшенная резьбою и древними барельефами.

Вместе с тем этот фрагмент продолжает символическую линию повести. И прежде всего ключевым символом здесь является *сон*, составляющий разновидность и повторение символа *смерти* героя как необходимого элемента инициации, в результате которой ему открываются в духовном плане новые благоприятные возможности и сам он обретает новые силы. Наиболее отчетливо эта символика *сна* обозначилась в буддизме, где сам Будда (санскр. и пали buddha — *просветленный*) — буквально означает «пробужденный»; ключевой концепт буддизма boddhi — букв.

«пробуждение» — раскрывает состояние сознания человека, когда он «проснулся» — стал, собственно, воспринимать мир и реально понимать происходящее (ср. родственные этим словам рус. *будить, бдеть, бдительный, бодрый, блюсти*, прусск. *etbaudints* — *бодрый, смысленный*, греч. *τεθβομαι* — *узнаю, бодрствую*, авест. *baodaitē* — *наблюдает, замечает*, др.-инд *bōdhāyati* — *будит, поучает*, *budhās* — *пробуждающийся, разумный* и др., где семантика пробуждения и бодрствования связана с семантикой познавательной деятельности). Сходные идеи отмечаются и в христианской традиции — ср.: *Любовь не делает ближнему зла; так, любовь есть исполнение закона. Так поступайте, зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, и день приближается...* (Рим. 13: 10—12). Таким образом, согласно этой концепции в обычном состоянии человек «спит», и это ведет к сокрытию от него Действительности; лишь «пробудившись», он эту Действительность для себя открывает.

Мотив *сна* звучит в данном фрагменте повести дважды (*...я пробудился и через минуту опять заснул*), и в обоих случаях с ним связываются дополнительные содержания, представленные отчасти символически, отчасти прямо. Так, в первом случае нападение призрачных рыцарей на героя представляет идеи дерзновения (*Несчастный! как дерзнул ты пристать к нашему острову?*) и следующего за ним наказания (*Мечи застучали надо мною; удары сыпались на грудь мою...*). Во втором случае описываемые события составляют испытание отваги героя (*Мне казалось, что страшный гром раздавался в замке, железные двери стучали, окна тряслись, пол колебался, и ужасное крылатое чудовище, которого описать не умею, с ревом и свистом летело к моей постели*).

Это испытания качеств, которыми герой повести должен вооружиться перед неким решающим событием. Точно так же Будда преодолел все ниспосланные ему испытания перед самым просветлением (в результате которого он, собственно, и стал Буддой). Ср.:

Коварный бог (бог любви и смерти Кама-Мара. — Г.Б.) явился восседающим на слоне, с оружием в тысячах рук. Его сопровождала армия, простирающаяся на двенадцать лиг впереди, на двенадцать лиг вправо, на двенадцать лиг влево, а позади него — до пределов мира; высотой же она была девять лиг. Опекающие божества Вселенной обратились в бегство, но Будущий Будда продолжал неподвижно сидеть под Деревом. И тогда Бог набросился на него, пытаясь нарушить его сосредоточение.

Смерчи, камни, громы и молнии, дымящееся оружие с острыми лезвиями, горящие уголья, раскаленную золу, кипящую грязь, обжигающий песок и четырехкратную тьму обрушил Антагонист на Избавителя, но все снаряды превращались силой десяти совершенств Гаутамы в божественные цветки и притирания⁷³.

Подобным же образом Христос искушался дьяволом во время сорокадневного поста в пустыне. Это искушение Он выдержал, следуя нормам Закона Моисеева, и возвратился «в силе духа» в Галилею.

И герой повести все испытания выдерживает с честью — на это намекает еще одна деталь данного фрагмента — *балдахин* над кроватью. В самых разных культурах он рассматривается как символ защиты во всех ее вариантах: в непосредственном практическом плане это покровительство⁷⁴, с мифологической же точки зрения это образованная над высокой или избранной персоной защитная крыша, «которая приравняется к мифологической небесной крыше»⁷⁵. Формирующийся в этой связи общий образ *покрова*, оберегающего отдельного человека и целые народы в периоды решающих духовных испытаний, чрезвычайно распространен в разных культурах и имеет самые разные конкретные воплощения. Помимо широко распространенного *балдахина* это и *дерево бодхи* (реально существующий вид *figus religiosa*)⁷⁶; и «капюшон» Царя Змеев, которым он прикрыл Будду, когда в момент его просветления началась ужасная семидневная буря⁷⁷; и Покров Пресвятой Богородицы как образ высокого заступничества в христианстве; и *талес* иудеев — шаль, в которую они заворачиваются или которой накрываются во время молитвы (*быть под талесом* — значит находиться под защитой Господа, талес часто используется и как балдахин в брачной церемонии⁷⁸).

Таким образом, в данном фрагменте повести герой символически проходит еще одно, решающее испытание, в котором он одновременно опекаем некими высшими силами. И это рубеж, за которым ему должно открыться нечто принципиально важное и новое.

ж) Решающий шаг в глубину: свидание с Мировой Душой

Дальнейшая часть сюжета повести, пожалуй, наиболее фантастична и загадочна. Герой просыпается, выходит в ночной сад замка освежиться после страшного сна, проходит по аллее и обнаруживает странный холм с пещерой, ведущей в подземелье. Войдя в нее, он видит застенки, в которых находится прекрасная, но изможденная молодая женщина. Она спит, а проснувшись, очень удивляется приходу незнакомца. Герой предлагает ей свою помощь в освобождении, но она отвечает твердым отказом, аргументируя его весьма странным образом:

— Кто бы ты ни был, каким бы случаем ни зашел сюда — чужеземец! я не могу требовать от тебя ничего, кроме сожаления. Не в твоих силах переменить долю мою. Я лобызаю руку, которая меня наказывает.

Загадочность состоит и в том, что женщина покорно сносит свое заключение, не ропщет на того, кто поверг ее в темницу. Более того, в ее

словах сквозит огромное почтение и даже любовь к этой таинственной инстанции, и, судя по всему, эта личность действительно обладает весьма высоким статусом. Ср.:

— Ради бога, оставь меня!.. Если он сам послал тебя — тот, которого страшное проклятие гремит всегда в моем слухе, — скажи ему, что я страдаю, страдаю день и ночь; что сердце мое высохло от грести; что слезы не облегчают уже тоски моей. Скажи, что я без ропота, без жалоб сношу заключение, что я умру его нежною, несчастною.

Наконец, представленность основной интриги и загадки повести именно в этом эпизоде автор специально подчеркивает принципиальной открытостью главных вопросов: почему эта женщина оказалась в заключении, как ая сила ее туда повергла и — главное — кто она? Несомненно, это важно автору и в идейно-философском плане. Не случайно на эту тему героям повести запрещается говорить, и этот запрет как бы даже выходит за рамки повести, распространяясь на читателя. Ср.:

— Ты, может быть, знаешь мою историю, но если не знаешь, то не спрашивай меня — ради бога, не спрашивай!.. Чужеземец, прости!

Все это резко повышает содержательную напряженность представленного в этом отрывке символического ряда. При этом некоторые символы в нем повторяют уже приводимые ранее с некоторыми изменениями — таковы, в частности, образующие аллею дубы (*Я вступил в темную аллею, под кров шумящих дубов...*): упоминаемые в связи с ними друиды позволяют рассматривать их как ассоциативные символы Англии; таковы и «еще более узкие врата», являющиеся для героя входом в пространство следующего уровня (*...но тут представилось глазам моим отверстие во внутренность холма; человек мог с трудом войти в него*), такова лампада, символизирующая собой знание героя в этом новом пространстве (*...тут, за железною решеткою, на которой висел большой замок, горела лампада, привязанная ко своду*). В новых контекстуальных условиях эти символы обнаруживают и новые аспекты своей семантики.

Однако здесь приводятся и принципиально новые символические фигуры, определяющие собой глубинное философское содержание не только данного отрывка, но и в значительной мере повести в целом.

Как таковые они достаточно хорошо известны. И прежде всего это холм (*Наконец, сия длинная аллея привела меня к розмариновым кустам, за коими возвышался песчаный холм*). Его символическая интерпретация осуществляется на нескольких уровнях. Первый — самый «близкий» в смысле психологичности, отнесенности к внутренней сфере человека. С этой точки зрения «гора, холм и вершина горы связаны с идеей медитации, духовного возвышения и духовной общности посвященных»⁷⁹, а в

результативном аспекте они символизируют духовную пробужденность (буддийское *bodhi*), «состояние полного сознания»⁸⁰; паломничество к священным горам символизирует снятие груза повседневности и духовное освобождение⁸¹ (ср. в тексте: *Мне хотелось взойти на вершину его, чтобы оттуда при свете ясной луны взглянуть на картину моря и острова...*).

Следующий уровень интерпретации, более общий, предполагает понимание *горы* или *холма* как «лестницы в небо» и в связи с этим — как особого места, где небо нисходит на землю. Таковы, например, Олимп, Синай, Эльбрус, Хорив, Фавор, Химиньёрг, Каймил, Гаризим, Кайлас, Меру, Фудзияма и т. п. Вследствие этой идеологии *гóры* в самых разных культурах рассматриваются как места особых событий, которые в целом можно определить как «рубежи» в переходе отдельного лица или целого сообщества от одного качества в другое (в этом случае *гóры* оказываются изосемантическими таким символическим объектам, как *врата, двери, арки* и т. п.). Так, к горе Арарат пристал Ноев ковчег после потопа, и с нее началось дальнейшее расселение человечества по Земле; на горе Синай Господь явился Моисею и дал ему Заповеди; на горе Елеонской Иисус молился «о чаше» и «явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк. 22:43), а на Голгофе Иисус был распят, но этим искупил первородный грех всего человечества.

И самый абстрактный уровень интерпретации *горы* или *холма* предполагает понимание этих объектов как моделей вселенной, задающих основные параметры и уровни космического устройства. В частности, они символически представляют собой мировой центр и соотносимую с ним периферию, которая имеет иерархическую организацию: отдаление от вершины горы мыслится как отдаление от неба и снижение степени космологизации, а постепенное расширение горы от вершины к подножию метафорически представляет расширение универсума, множественность, распад целостности и все большую материализацию всего сущего⁸². И в этом плане *гора* или *холм* оказываются эквивалентами таких символических моделей, как *мировое древо* или *храм*⁸³. Не случайно храмы внешне «имитируют» *гору* или *холм*, а в отдельных случаях прямо уподобляются им — таковы, например, месопотамские зиккураты, египетские пирамиды, ступенчатые храмовые сооружения доколумбовой Америки, храм Боробудур на Яве. И так же, как *храм* символически считается самым высоким местом округи и в связи с этим прямо рассматривается как образ Священной Горы, самое высокое место — *гора* или *холм* — рассматриваются как символический эквивалент храма⁸⁴.

Таким образом, в контексте повести *холм* может рассматриваться как особое сакральное место, центр, «вобравший в себя» все мироздание в целом, соединивший небо и землю, а потому отмеченный особым уровнем духовности и открытый для проявления божественного начала. Это место,

в котором, согласно отмеченным культурным моделям, происходит встреча героя с некой божественной сущностью.

Второй ключевой символ данного фрагмента, органически связанный с символом *холма* и в значительной мере преобразующий отмеченную его семантику, — *пещера*. Как отметил Рене Генон, «существует тесная связь между горой и пещерой, поскольку и та и другая берутся за символы духовных центров, каковыми, собственно, являются также, по причинам вполне очевидным, все “осевые” или “полярные” символы, среди которых гора — один из главнейших»⁸⁵. Таким образом, *пещера* в данном контексте переводит символику *холма* в плоскость духовную и во всяком случае — внутреннюю. Чтобы дополнительно подчеркнуть это, автор упоминает *лестницу*, ведущую вниз (*Я вошел... и, сделав шагов десять вперед, рассмотрел несколько ступеней вниз...*). Это путь героя в глубины собственного духовного пространства, к внутреннему, духовному центру, который отмечен всеми характеристиками его внешнего, макрокосмического соответствия, обладает абсолютной полнотой сакральности и сочетает в себе «земное» и «небесное», поскольку вмещает в себя Божество⁸⁶.

Но какого рода божество в данном случае имеется в виду?

По замечанию того же Генона, в подобной ситуации его можно определить в самом общем плане как пассивный (женский) принцип универсальной проявленности либо как один из его аспектов⁸⁷. Это тот принцип, который во взаимодействии с активным мужским принципом рождает творческую силу и с этой точки зрения сам может рассматриваться как сила. Такова, например, Шакти индуистской философии (др.-инд. *śakti* — *сила*) — творческая энергия божества, персонифицированная как его супруга: благодаря Шакти бог-супруг актуализирует свои творческие потенции. В связи с этой идеологией сформировались шактистские культы, в которых она признается верховным божеством в облике одной из жен Шивы — Деви, Сати, Дурги, Парвати и т. д.⁸⁸.

В более конкретном плане «внутреннего космоса» человека *пещера* — это его сердце как воплощение идеи внутреннего центра. В русской наивной картине мира эта идеология выразилась в родстве слов *сердце* и *середина*; в индуизме, по замечанию Генона, традиционным является выражение «пещера сердца», обозначающее этот сокровенный «центр» в человеке; санскритское слово *guhā* (от *guh* — *скрывать, прятать*) обозначает вообще пещеру, но вместе с тем им называют внутреннюю часть сердца как нечто в высшей степени сокровенное и сердце в целом. Содержащееся же в центре человека (в его «пещере сердца») божество — это с точки зрения индуистской философии *дживатман*, животворный, одухотворяющий принцип, но также и *Атман*, тождественный самому *Брахме*⁸⁹. В категориальной системе индуизма это предельно глубинное личностное начало человека (в ведийской литературе слово *ātman* употребляется в

функции местоимений *я, себя*) и вместе с тем — субъективное психическое начало, индивидуальное бытие, «душа», понимаемые и в личностном, и в универсальном планах. В последнем случае Атман рассматривается как всеобщая основа и первопричина всего сущего; он непостижим и не имеет каких-либо конкретных характеристик⁹⁰.

Эти концепции встречаются определенные параллели в европейских философских системах — у орфиков, Пифагора, Платона, в гностицизме. Атману в этом случае соответствует Душа (*ψυχή* — *душа* и *дыхание*) — основное жизненное и личностное начало в человеке. При этом общую особенность развиваемых теорий составляет то, что Душа имеет субстанциональную природу, хотя и принадлежит высшим бытийным планам, а ее воплощение в теле — результат действия высших законов мироздания. Легендарный Орфей якобы объяснял это своим ученикам так (не проводя, впрочем, четкой границы между душой и духом):

Ты уже знаешь, что душа есть дочь неба. Ты взирал на свое происхождение и на свой конец, и ты начинаешь уже вспоминать. Когда душа спускается в тело, она продолжает, хотя и в слабой степени, получать воздействие свыше. И это дуновение свыше достигает до нас в начале нашей жизни через посредство наших матерей. Молоком из своей груди они питают наше тело; дух же наш, уstraшенный теснотой телесной темницы, питается душою матери⁹¹.

Сходным образом понимал Душу Пифагор. Однако ее земной удел виделся ему гораздо более драматичным: согласно его теории, Душа порабощена телом, заключена в нем, как в темнице. Э. Шюре, описывая жизнь и идейные установки Пифагора, вложил в его уста следующие слова (не принадлежа Пифагору в действительности, они отражают общие тенденции его философии):

Каково же место, которое божественная Психея занимает в земной жизни? Если вдуматься, то нельзя вообразить себе более трагической судьбы. С тех пор как она страдальчески пробудилась в тяжелой атмосфере земли, она стала пленницей плоти, она сдавлена в изгибах ее. Она живет, дышит и думает только через нее; а между тем она сама не от плоти.

Орфико-пифагорейскую концепцию соотношения души и тела продолжил и развил в своей философии Платон, отметивший в порабощенности Души еще одну деталь — существование скрытой причины этого обстоятельства. Выражающий позицию Платона Сократ говорит об этом в одном из «Диалогов» так:

...душа терпит наказание, — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна⁹².

Можно предположить, таким образом, что у Н.М. Карамзина в центральном эпизоде повести, описывающем женщину, заключенную в темницу, речь идет о Душе. В отношении отдельного человека это заключенное в его теле индивидуальное личностное и витальное начало; в отношении всего человечества и мироздания в целом это Anima Mundi, Мировая Душа, пребывающая в оковах материи и ограниченная ею.

Не случайно в этом отношении и обращение автора для символической репрезентации Души именно к женскому образу. Душа есть творческое, производительное начало в человеке и в мире, и в этом смысле она женственна и божественна. «Спрашивать, почему Душа сотворила Космос, все равно что вопрошать, почему Душа существует и почему Творец творит», — писал в одном из своих трактатов Плотин. Божественность Души затрудняет рассуждения о Ней, а по сути — налагает запрет на Ее именование. Как кажется, именно поэтому в повести Н.М. Карамзин оставляет имя женщины в тайне: читатель, способный раскрыть значение этого символа, сам сумеет найти его. Точно так же В.С. Соловьев нигде не упоминает имя Той, Которая трижды открыла ему Свой Лик, называя Ее лишь указательно — «Ты».

Можно предположить далее, что с этим представлением о женственности Души связано особое внимание в эзотерических философских системах и собственно в розенкрейцерстве к образу женщины. Так, немецкий богослов и философ Мейстер Экхарт писал, абсолютно недвусмысленно сводя воедино концепты Души, Творческой Божественности и Женственности:

«Женщина» — вот самое благородное имя, которое можно дать душе, гораздо благороднее, чем «дева». Хорошо, когда человек принимает в себя Бога; в этом принятии является его девственность. Но еще лучше, когда Бог становится в нем плодотворным. Ибо принести плод — значит воистину отблагодарить за дар; и когда душа в ответной благодарности рождает в Отчем Сердце Бога Иисуса — это дело женщины.

<...> Ибо душа твоя не принесет плода, прежде чем не совершишь ты дела, которому с трепетом отдаешься, и не найдешь ты спокойствия ни в Боге, ни в себе, пока не осуществишь в мире этого дела. Иначе нет тебе мира; и не принесешь ты плода целый год⁹³.

Дает ли все это основание полагать, что основную практическую цель розенкрейцерства в представлении Н.М. Карамзина составляет постижение человеком собственных сокровенных душевных основ, открытие в самом себе Божественного начала, пронизывающего одновременно и все сущее?

По всей видимости, да. Все последующие события, описанные Н.М. Карамзиным в повести «Остров Борнгольм», составляют следствие и

итог встречи героя с таинственной узницей. Он вышел из пещеры, при этом «не захотел... затворить железной двери, чтобы свежий, чистый воздух сквозь решетку проник в темницу и облегчил дыхание несчастной». Уже занималась заря. Герой, утомленный ночными приключениями, заснул на лужайке под деревом, а проснувшись, услышал разговор старца и ночного провожатого. Они говорили о том, что их гость ночью входил в пещеру. Но этот его поступок хозяева замка не рассматривали как преступление, скорее даже наоборот: они увидели в нем подвиг, показывающий, что герой вправе знать в с ю п р а в д у о таинственной узнице. Характерно при этом, что старец также не называет ее по имени. Единственное, что он может себе позволить, — это сказать о ней косвенно: «Она».

Старик взглянул на меня с некоторою суровостью; встал, пожал мою руку — и вид его сделался ласковее. Мы вошли вместе в густую аллею, не говоря ни слова. Казалось, что он в душе своей колебался и был в нерешимости; но вдруг остановился и, устремив на меня пронизательный, огненный взор, спросил твердым голосом:

— Ты видел ее?

— Видел, — отвечал я, — видел, не узнав, кто она и за что страдает в темнице.

— Узнаешь, — сказал он, — узнаешь, молодой человек, и сердце твое обольется кровию.

После этого старец действительно посвятил героя в историю узницы, в результате чего он понял и тайну гревзендского незнакомца — «тайну страшную». Но объяснение этой тайны широкому кругу читателей, по мнению героя, преждевременно и должно быть отложено «до другого времени». Герой возвращается на свой корабль и отплывает к родным берегам. Но он уже не тот, что был раньше: он обладает сокровенным знанием.

В горестной задумчивости стоял я на палубе, взявшись рукою за мачту. Вздохи теснили грудь мою — наконец, я взглянул на небо — и ветер свеял в море слезу мою.

Заключение

Так заканчивается повесть. Однако и эта ее часть наполнена символами, которые вскрывают не только некоторые дополнительные детали «розенкрейцерской инициации», но и отношение самого Карамзина к идеям, представленным в повести в целом. Так, мотив «железных дверей» в темницу может рассматриваться как символ глубокой секретности темы Души, а мотив «приоткрытых дверей» и «свежего воздуха» — как символ

ослабления этой секретности и необходимости, по мнению Карамзина, обновления знаний о Душе, привнесения в них некой «освежающей струи». *Заря* может рассматриваться как символ начала новой жизни для героя, а чрезвычайно яркое описание в этом контексте его мыслей о природе и человеке показывает, что это — жизнь с новым видением действительности, жизнь просветленного человека⁹⁴. *Сон под дубом* — это «мистическая смерть», преддверие нового посвящения, в котором герою будет дано знание еще более высокого порядка — откроется тайна узницы. Не случайно при этом, что само посвящение также проходит под деревом (*Мы сели под деревом, и старец рассказал мне ужаснейшую историю...*): это один из образов сакрального центра, в котором, собственно, осуществляются глубинные духовные трансформации. Точно так же Будда Шакьямуни получил просветление под деревом бодхи, а само «дерево бодхи становится неотъемлемым атрибутом всех будд всех времен и во всех мирах»⁹⁵.

И последние вопросы, чрезвычайно важные в плане понимания уже собственно личности Н.М. Карамзина. Был ли сам он тем «героем», который дерзнул проникнуть в «темницу таинственной узницы», пройдя все ступени эзотерического розенкрейцерского посвящения? Попытался ли приоткрыть «железную дверь» в святая святых розенкрейцерства, чтобы впустить туда свежий воздух нового философского знания? В самом ли деле повесть «Остров Борнгольм» составляет карту такого посвящения?

Ответить на все эти вопросы означало бы реально пройти тот путь духовного посвящения, который символически представлен в повести, а это под силу лишь исключительным личностям. Н.М. Карамзин, несомненно, относится к числу таковых. Более же конкретные детали его духовной биографии, как кажется, навсегда останутся сокрытыми под покровом тайны. И судить о них можно будет в дальнейшем лишь косвенным образом — по тем символам, которые он сам неосознанно — а может быть и специально — оставил в своих творениях.

¹ *Изъяснение* при учреждении вольно-каменщического общества, которое купно есть духовно и светско, взирали наипаче на первое познание БОГА, Естества и на благоугодное ему служение // *Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв.* М., 2000. С. 255.

² *Сахаров В.И.* Масонство, литература и эзотерическая традиция // *Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв.* М., 2000. С. 18.

³ *Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992. С. 515—516. Существует мнение, что масоны и розенкрейцеры связаны между собой: масонство вышло из розенкрейцерства. Но впоследствии розенкрейцеры, недовольные работой масонских лож, отошли от них, оставив им в наследство некоторую внешнюю атрибутику, но унеся с собой ключи к ее глубинному пониманию

(см.: Холл М.П. Указ. соч. С. 508; Байджент М., Лей Р., Линкольн Г. Священная загадка. СПб., 1993).

⁴ Холл М.П. Указ. соч. С. 516.

⁵ См.: Сахаров В.И. Указ. соч. С. 20 (со ссылкой на: Пекарский П.П. Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. СПб., 1869. С. 50).

⁶ «Впрочем, — пишет в этой связи один из современных авторов, — многие масоны были благожелательно настроены к православной церкви, оставались вполне церковными людьми, но тогда уже следует искать причину их увлечения масонством в его общественной стороне, в его философии, примененной вполне к современному миру, в его “политическом интересе”, в его возможности удовлетворять запросы русских Любомудров XVIII века, что не могла сделать церковь, с одной стороны, утесненная и придавленная государством, с другой стороны, связанная неживой традицией схоластического богословия» (Давыдов Г.А. Поэзия М.М. Хераскова и религиозные искания русских масонов // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. М., 2000. С. 131).

⁷ См.: Сахаров В.И. Указ. соч. С. 22.

⁸ Цит. по: Сахаров В.И. Указ. соч. С. 21 (со ссылкой на: Этингер Ф.К. Библейский и эмблематический словарь. М., 1786. С. 334—335).

⁹ Цит. по: Холл М.П. Указ. соч. С. 65.

¹⁰ И.Г. Шварц в своих лекциях учил: «Все от духа. Гибнущего нет — есть только противоположное... Жизнь и смерть, холод и тепло, добро и зло — это все проявление единой воли — Духа» (Масонство. Минск, 2002. С. 161). Показательно и то, что эта концепция получила художественное развитие в последующее время. В частности, она прослеживается в мотиве спора Господа и Мефистофеля в «Фаусте» у Гёте, который, будучи масоном, таким путем выразил собственный взгляд на мир. Концепция равнозначности Добра и Зла как противоположных начал сущего прямо проводится и М. Булгаковым в романе «Мастер и Маргарита», в сцене визита Левия Матвея к Воланду с просьбой принять Мастера в покой.

¹¹ Эта же сюжетная линия запрета на некое сокровенное знание, соблазна, связанного с ним нарушения запрета, обретения знания и последовавшего за этим изгнания из места высшего благополучия представлена в Библии. Ср.: *И сказала жена змею: плоды с дерева мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих ... (Быт. 3: 2—7). И сказал Господь Бог: вот, Адам стал, как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Эдемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят (Быт. 3: 22—23).*

¹² Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 1955. С. 321.

¹³ Там же. С. 139.

¹⁴ Лотман Ю.М. Карамзин. СПб., 1997. С. 348.

¹⁵ Сахаров В.И. Н.М. Карамзин и вольные каменщики: историко-биографические аспекты // Массонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. М., 2000. С. 144.

¹⁶ См.: Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 42.

¹⁷ Новиков В.И. Массонство и русская культура. М., 1998. С. 149.

¹⁸ Карамзин собирался в дорогу долго и тщательно, а саму его поездку стратегически готовил и оплачивал розенкрейцерский орден. И хотя впоследствии на допросе руководитель московского массонства князь Н.Н. Трубецкой утверждал: «Что же принадлежит до Карамзина, то он от нас посылаем не был, а ездил во-яжиром на свои деньги», — сам Карамзин все-таки проговорился: «Общество, отправившее меня за границу, выдало путевые деньги из расчета на каждый день на завтрак, обед и ужин» (*Шторм Г.П.* Новое о Пушкине и Карамзине // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1960. Т. 19. Вып. 2. С. 150; см. также: Сахаров В.И. Н.М. Карамзин и вольные каменщики... С. 151).

¹⁹ Сахаров В.И. Карамзин и вольные каменщики... С. 152.

²⁰ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 322—323.

²¹ Сахаров В.И. Карамзин и вольные каменщики... С. 151.

²² Массонство. С. 123.

²³ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 42.

²⁴ Там же. С. 502.

²⁵ Там же. С. 325—326.

²⁶ См.: Массонство. С. 167. Нечто похожее обязывал проделывать своих учеников и Пифагор. Он считал, что «две есть поры, самые важные для размышлений: когда идешь ко сну и когда встаешь от сна. И в тот, и в другой час следует окинуть взором, что сделано и что предстоит сделать, потребовать с себя отчета во всем происходящем, позаботиться о будущем. Перед сном каждый должен говорить себе такие стихи:

Не допускай ленивого сна на усталые очи,
Прежде чем на три вопроса о деле дневном не ответишь:
Что я сделал? чего я не сделал? и что мне осталось?

А перед тем как встать — такие:

Прежде чем встать от сладостных снов, навеваемых ночью,
Думой раскинь, какие дела тебе день приготовил.

Таковы были его поучения: главное же было — стремиться к истине, ибо только это приближает людей к богу: ведь от магов он знал, что бог, которого они называют Оромаздом, телом своим подобен свету, а душою — истине» (*Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 456—457).*

²⁷ Там же. С. 163—164.

²⁸ Новиков В.И. Указ. соч. С. 317 (разрядка моя. — Г. Б).

²⁹ Сахаров В.И. Массонская проза: история, поэтика, теория // Массонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. М., 2000. С. 205.

³⁰ Там же. С. 197—198.

³¹ Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 329—330.

³² Эта идея, выраженная Н.М. Карамзиным в виде поэтического намека, спустя полтора столетия была четко сформулирована К.Г. Юнгом и принята как одна из основополагающих в его аналитической психологии. Ср.: «Проекция есть переложение (expulsion) субъективного внутреннего содержания (события) на внешний объект. <...> Согласно этому проекция есть процесс диссимиляции... в котором субъективное содержание отчуждается от субъекта и, в известном смысле, воплощается в объекте. Это бывает и с мучительными, невыносимыми содержаниями, от которых субъект отделяется при помощи проекции, но бывает и с положительными, которые по тем или иным причинам, например вследствие самоуничтожения, оказываются недоступными субъекту» (Юнг К.Г. Психологические типы. СПб.; М., 1995. С. 550).

³³ В связи с этим члены лож обычно прямо назывались *братьями*, а само масонское движение — *Братством*. Ср.: «Сим избранным мною, любезным братьям моим, посвящаю я сочинение сие, не яко ищущий похвалы и славы писатель, но яко совершенный по истине ревнитель...» (Елагин И.П. Учение древнего любомудрия и богомудрия // Новиков В.И. Указ. соч. С. 227); «Вошел таким образом в Братство, посещал я с удовольствием ложи...» (Там же. С. 227). Как отметил Ф.П. Толстой, этот «дух братства, содержащийся в масонстве, сильно привлекал в ложи множество членов из лиц, занимающих значительные должности в государстве, много молодых людей лучшего круга общества, получивших блестящее образование, и из личностей, известных умом и талантами...» (Толстой Ф.П. Из «Записок» // Новиков В.И. Указ. соч. С. 240).

³⁴ Политическим идеалом масонства того времени являлся пресвященный монарх-масон, который объединил бы народы в великой интернациональной империи, и Россия представляла собой едва ли не самое подходящее государство для подобного эксперимента. Граф И.П. Панин, духовный глава русского масонства, предпринял серьезную попытку воспитания такого монарха из цесаревича Павла Петровича; в «уловлении известной особы» обвиняли и Новикова. Но впоследствии у розенкрейцеров возник с Павлом конфликт, и им «пришлось уничтожить взбунтовавшегося ученика» (см.: Сахаров В.И. Н.М. Карамзин и вольные каменщики... С. 149).

³⁵ Этот образ допускает еще два истолкования, которые задаются известным местом из Евангелия: *Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне, и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6: 6). Во-первых, «затворничество в кабинете» может пониматься как уход розенкрейцера от внешней деятельности, то есть как своеобразная «внутренняя эмиграция», при которой он полностью погружается в свой духовный мир. Во-вторых, такое «затворничество» может пониматься еще более эзотерично (и ближе к евангельскому тексту) — как методологическая установка при осуществлении розенкрейцером личной религиозно-психологической практики.

³⁶ Ср.: «Хотя розенкрейцеры и называли себя христианами, на самом деле были явными платонистами и, кроме того, глубокими знатоками ранней еврейской и индуистской теологий» (Холл М.П. Указ. соч. С. 525).

³⁷ См.: Топоров В.Н. Океан мировой // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 2. С. 249.

³⁸ Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 224.

³⁹ Керлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994. С. 357.

⁴⁰ Тема проводника, сопровождающего человека в его странствии по «иному» миру, имеет давнюю и широко разветвленную традицию. Так, она прослеживается еще в древнеегипетской мифологии, где подобным проводником выступал *Тот*: путь умершего пролегает через многие чертоги подземного мира, ему предстоит пройти суд богов, и *Тот*, знающий особые «слова власти», ведет душу человека по подземному миру и представляет ее богам (см.: Воллис Б.Э.А. Египетская религия. Египетская магия. М., 1996. С. 268—269). В греческой мифологии эта функция приписывалась Гермесу: считалось, что ему доступны миры жизни и смерти, поэтому он выступал вестником богов на земле и одновременно был «психопомпом» — проводником и помощником душ умерших в царстве мертвых (см.: Тахо-Годи А.А. Гермес // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 292). Мифические персонажи, осведомленные в том, каким путем следует идти герою, и указывающие ему этот путь, упоминаются в волшебных сказках восточных славян. Эта тема представлена и в литературе. Так, в «Божественной комедии» проводником Данте по аду является Вергилий, которого в чистилище сменяет Стаций, а ближе к раю он идет уже в одиночестве — ср.: [Вергилий — Данте] *Тебя мой ум и знания вели; / Теперь своим руководись советом...*). Очевидно, таким образом, структурное и идейное подобие воплощений этой темы у Данте и у Карамзина, и оно не случайно. С одной стороны, как показал Рене Генон, Данте при создании «Божественной комедии» вдохновлялся работами известного в то время в Европе исламского мистика Мухитдина ибн Араби (см.: Генон Р. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003. С. 436 и далее). Но и идеология розенкрейцерства претерпела исламские влияния — на это намекают предполагаемые путешествия Христиана Розенкрейца на Восток, к арабам. Есть и более надежные доказательства таких влияний: «реальные истоки розенкрейцерства... это как раз рыцарские ордена, и как раз они осуществляли в Средние века истинную интеллектуальную связь между Востоком и Западом» (там же. С. 441). Иными словами, структурное и идейное подобие воплощения темы «проводничества» у Данте и у Карамзина обусловлено скорее не прямой преемственностью, а единством истоков.

⁴¹ Керлот Х.Э. Указ. соч. С. 204.

⁴² Подобные представления отмечаются еще в Ветхом Завете — ср.: *Благословен Господь... милость моя и ограждение мое, прибежище мое и избавитель мой...* [Пс. 143: 1—2].

⁴³ Керлот Х.Э. Указ. соч. С. 204.

⁴⁴ Купер Дж. Указ. соч. С. 218.

⁴⁵ Там же. С. 67.

⁴⁶ См.: Купер Дж. Указ. соч. С. 255.

⁴⁷ Ср. представленность отмеченных символических мотивов в Новом Завете: *И голос, который я слышал с неба, опять стал говорить со мною, и сказал: пойдди, возьми раскрытую книжку из руки Ангела, стоящего на море и на земле. И я пошел к Ангелу и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед. И взял я книжку из руки Ангела, и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед;*

когда же съел ее, то горько стало во чреве моем (Откр. 10: 8—10). В ветхозаветной же традиции эта тема «горечи знания» описывается прямо — ср.: *Сам себе промолвил я так: / Вот я мудрость свою умножил более всех, / Кто был до меня над Иерусалимом, / И много видело сердце мое и мудрости, и знанья. / Так предам же я сердце тому, чтобы мудрость познать, / Но познать и безумье и глупость, — / Я узнал, что и это — пустое томленье, / Ибо от многоты мудрости много скорби, / И умножающий знанье умножает печаль* (Эккл. 1: 16—18 — пер. И. Дьяконова).

⁴⁸ У гностиков это положение обрело доктринальный характер. Так, в апокрифе Иоанна, важнейшем гностическом источнике, посвященном главным образом теме космогонии, *свет* — важнейший символ, используемый при передаче особой идеи изначальности и запредельности того, о чем идет речь. В частности, с использованием этого символа описывается Абсолютное Первоначало всего сущего — ср.: «Он [сказал]: “Единое (μονάς) — это [единовластие], над которым нет ничего. Это [Бог истинный] и Отец [всего, Дух незримый], кто надо [всем, кто] в нерушимости, кто [в свете чистом], — тот, кто [никакой свет глаза не может] узреть”» (Трофимова М.К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 198). Подобным образом описывается и ближайшее осуществление этого незримого Духа — ср.: «И он взглянул на Барбело светом чистым, который окружает незримый Дух, и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа» (там же. С. 200). *Свет* — это и другие высокие начала: «Из света же, который есть Христос, и нерушимости через дар Духа [появились] четыре света из божественного Аутогена» (там же. С. 201). Таким образом, у гностиков *свет* символически представляет прежде всего идею особо чистого и напряженного источника влияния, а также само это влияние.

⁴⁹ В этом ключе *свет* был осмыслен в наше время К.Г. Юнгом. Он писал об этом так, имея в виду свой личный опыт: «И в это время мне приснился незабываемый сон, который меня одновременно и испугал, и ободрил. Ночью я оказался в незнакомом месте и медленно шел вперед, в густом тумане, навстречу сильному, почти ураганному ветру. Я нес в руках маленький огонек, который в любую минуту мог потухнуть. И все зависело от того, удержу ли я его при жизни. Вдруг я почувствовал, что кто-то идет за мной. Я оглянулся и увидел огромную черную фигуру, она следовала за мной по пятам. И в тот же момент, несмотря на сильный испуг, я ясно осознал, что вопреки всем опасностям, через ночь и бури я должен пронести и спасти мой маленький огонек. Проснувшись, я тотчас понял, что этот “брокенский призрак” — моя собственная тень на облаке, вызванная светом того огонька. Еще я понял, что этот огонек, единственный свет, которым я обладал, и был моим сознанием. И это было мое единственное сокровище. И хоть этот огонь так мал и слаб в сравнении с силами тьмы, все же это — свет, мой единственный свет» (Юнг К.Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. Киев, 1994. С. 94—95).

⁵⁰ *Поймандр* Гермеса Триждывеличайшего // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев; М., 1998. С. 15.

⁵¹ См.: *Купер Дж.* Указ. соч. С. 290—291.

⁵² *Керлот Х.Э.* Указ. соч. С. 455.

⁵³ Об этом см.: Сахаров В.И. К истории масонского храма // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. М., 2000. С. 267—269.

⁵⁴ См.: Масонство. С. 164.

⁵⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 138—139.

⁵⁶ Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга, 1914. С. 185.

⁵⁷ См.: Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978. С. 51.

⁵⁸ «О себе он говорил (по словам Гераклида Понтийского), что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому и мертвому память о том, что с ним было. Поэтому и при жизни он вспоминал обо всем, и в смерти сохранял ту же память. В последствии времени он вошел в Евфорба, был ранен Менелаем; и Евфорб рассказывал, что был когда-то Эфалидом, что получил от Гермеса его дар, как странствовала его душа, в каких растениях и животных она оказывалась, что претерпела она в аиде и что терпят там остальные души. После смерти Евфорба душа его перешла в Гермотима, который, желая доказать это, явился в Бранхиды и в храме Аполлона указал щит, посвященный богу Менелаем, — отплывая от Трои, говорил он, Менелай посвятил Аполлону этот щит, а теперь он уже весь прогнил, оставалась только отделка из слоновой кости. После смерти Гермотима он стал Пирром, делосским рыбаком, и по-прежнему все помнил, как он был сперва Эфалидом, потом Евфорбом, потом Гермотимом, потом Пирром. А после смерти Пирра он стал Пифагором и также сохранил память обо всем вышесказанном» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 333).

⁵⁹ См.: Керлот Х.Э. Указ. соч. С. 493. В своих духовных исканиях Юнг сам сталкивался с подобным старцем — он назвал его Филемоном. Впоследствии он вспоминал об этом так, особо отмечая неразличимость психологической и реальной сфер, в которых это событие имело место: «Филемон представлял некую силу, которая не была — я. Я вел с ним воображаемые беседы, и он говорил вещи, которые мне бы не пришли в голову. Я отдавал себе отчет в том, что это говорит он, а не я. <...> Психологически Филемон представлял для меня некий высший разум. Он казался мне фигурой таинственной. Временами он был совершенно реален, я прогуливался с ним по саду, и он был чем-то вроде того, что в Индии называют гуру» (Юнг К.Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. С. 184—185).

⁶⁰ Там же. С. 374.

⁶¹ Ср.: *Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все Святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей; и соберутся перед Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов о левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: «Приидите, благословенные отца моего, наследуйте царство, которое уготовано вам от создания мира. <...> Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25: 31—41).*

⁶² См.: Бидерманн Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 214.

⁶³ См.: *Купер Дж.* Указ. соч. С. 259.

⁶⁴ См.: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 784.

⁶⁵ Там же. С. 785.

⁶⁶ См.: *Топоров В.Н.* Еда // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 428; *Фейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 53.

⁶⁷ *Бидерманн Г.* Указ. соч. С. 26.

⁶⁸ См.: *Генон Р.* Указ. соч. С. 418—419.

⁶⁹ См.: *Керлот Х.Э.* Указ. соч. С. 168.

⁷⁰ Ю.М. Лотман, выявляя начала исторического мышления Н.М. Карамзина, указывает 1798 год, когда им был создан первый план «Похвального слова Петру I». При этом, по твердому убеждению Ю.М. Лотмана, «мысль безраздельно посвятить себя истории еще далека от него» (*Ю.М. Лотман.* Указ. соч. С. 567). Данный фрагмент дает основание полагать, однако, что эти слова относятся скорее к практической деятельности Н.М. Карамзина; в идейном же плане его исторические устремления сформировались и вызрели еще раньше.

⁷¹ Цит по: *Лотман Ю.М.* Указ. соч. С. 575.

⁷² *Лотман Ю.М.* Указ. соч. С. 577.

⁷³ *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячью лицами. Киев, 1997. С. 31.

⁷⁴ См.: *Керлот Х.Э.* Указ. соч. С. 90.

⁷⁵ *Бидерманн Г.* Указ. соч. С. 23.

⁷⁶ См.: *Милль Л.Э.* Буддийская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 192.

⁷⁷ См.: *Кэмпбелл Дж.* Указ. соч. С. 32.

⁷⁸ См.: *Куклев В., Гайдук Д.* Талес // Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2001. С. 478.

⁷⁹ *Керлот Х.Э.* Указ. соч. С. 148.

⁸⁰ *Купер Дж.* Указ. соч. С. 59.

⁸¹ *Бидерманн Г.* Указ. соч. С. 59.

⁸² См.: *Купер Дж.* Указ. соч. С. 146.

⁸³ См.: *Топоров В.Н.* Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 311.

⁸⁴ См.: *Купер Дж.* Указ. соч. С. 353.

⁸⁵ *Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997. С. 244.

⁸⁶ В категориальной системе К.Г. Юнга это сокровенные глубины бессознательного, которые содержат всю полноту человеческой индивидуальности — его Самость. Абсолютный характер Самости возводит ее в ранг Божества, обретающегося в глубинах самого человека. В одной из работ К.Г. Юнг писал в этой связи следующее: «Поэтому я считаю себя обязанным дать соответствующему архетипу наименование “Самость” — термин, который, с одной стороны, достаточно конкретен для того, чтобы передать сущность человеческой целостности, а с другой стороны, достаточно неопределенен, чтобы выразить неопишемую и неопределяемую природу этой целостности. Парадоксальные качества термина отражают тот факт, что целостность включает в себя отчасти сознающего человека, отчасти — бессознательного. Но мы не можем определить или узнать эти границы. Следовательно, при научном применении термин “самость” соответст-

вует не Христу, не Будде, а всем тем образам, которые являются их эквивалентом, и каждая из этих фигур есть символ Самости. <...> ...эта объективная позиция позволяет одному человеку решить в пользу образа Христа, другому в пользу Будды и так далее» (Юнг К.Г. Психология и алхимия. М., 1997. С. 36).

⁸⁷ Генон Р. Символы священной науки. С. 245.

⁸⁸ Гринцер П.А. Шакти // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1991. С. 636.

⁸⁹ См.: Генон Р. Символы священной науки. С. 239.

⁹⁰ См.: Атман // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 122.

⁹¹ См.: Шюре Э. Указ. соч. С. 201.

⁹² Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 438.

⁹³ Экхарт М. Проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 41—42. Сходные мотивы отмечаются в трудах русских масонов, однако они оказываются гораздо более «приземленными» по сравнению с приведенными выше (что, возможно, свидетельствует об их вторичности). В частности, женщина рассматривается ими не как символический образ, представляющий идею высшего творческого начала, а как вполне земное существо, своей красотой стимулирующее мужчин к нравственности, благородству и творчеству (см.: Новиков В.И. Указ. соч. С. 142—145). Вполне очевидно, таким образом, что речь в подобных случаях идет об эротическом начале в жизни человека и роли женщины в привнесении этого начала в жизнь.

⁹⁴ Нечто похожее отмечается в чаньской традиции. Так, один из наставников чань-буддизма, Цинъюань (умер в 740 г.), писал о своем пути к просветлению так: «Когда я еще не начал изучать чань, горы были горами, реки — реками; когда я начал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки — реками; когда я постиг чань, горы снова стали горами, а реки — реками». Речь идет о том, что в просветлении меняется мироотношение и мироощущение человека. Мир остается прежним — меняется его восприятие: он начинает пониматься таким, каков он есть на самом деле, «горы воспринимаются как горы, реки — как реки» (см.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 94—95).

⁹⁵ Милль Л.Э. Буддийская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 192.

