

Библиотека философа герметика (Амстердам)
Всероссийская государственная библиотека иностранной
литературы имени М.И.Рудомино

НОВИКОВ
И
РУССКОЕ МАСОНСТВО

Материалы конференции
17-20 мая 1994 года

Коломна

Москва Рудомино 1996

Франц А.ЯНССЕН,

*директор Библиотеки герметической философии (Амстердам),
профессор*

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Один год прошел после выставки «500 лет гностицизма в Европе», и вот уже следующая конференция организована совместными усилиями нашей Bibliotheca Philosophica Hermetica и Библиотекой иностранной литературы им. М.И.Рудомино. Я очень рад, что снова вижу Вас и имею возможность сказать Вам несколько слов.

Наша библиотека в Амстердаме проявляет большой интерес к личностям, которые составили волну гностического мышления, распространившуюся по всей Европе во второй половине XVIII века. История знает еще несколько таких духовных волн, например, возрождение герметической философии во Флоренции второй половины XV века, или появление движения розенкрейцеров в Германии в начале XVII века. В духовной волне XVIII века, затронувшей как Западную, так и Восточную Европу, личность Николая Новикова играет одну из важнейших ролей. Именно поэтому данная конференция посвящена его имени.

Есть и еще одна причина, почему меня заинтересовал Новиков. Он является примером спиритуалиста, который в то же время был прочно связан с миром, и хотя духовные занятия зачастую приводят к contemptus mundi, то есть презрению к миру, меня больше интересуют те люди, которые, будучи духовными, понимают, что и они должны внести свою лепту в то, чтобы сделать этот мир лучше. Личность Новикова порождает много вопросов. Как могли в одном человеке соединиться пропагандист Просвещения с одной стороны, и масон и спиритуалист с другой? Как в одном человеке вместе могли существовать издатель Вольтера и издатель Дионисия? Просвещение было тесно связано с разумом, ratio, и критически относилось к конкретной реальности. Духовность размышляет сердцем и подчеркивает значение духовных миров. Различие между ними было использовано в 1786 году патриархом Платоном, когда в ходе приготовлений к судебному процессу над Новиковым Екатерина Великая спросила его, каково его мнение о произведениях, которые публиковал Новиков. Патриарх выделил три категории текстов: литературные, которые он одобрял, мистические, о которых он не желал высказывать свое мнение, и произведения Просвещения, которые он не одобрял («вредные, непристойные,

Под редакцией А.Г.Петрова

Перевод с английского А.Б.Ушацкого

Новиков и русское масонство Материалы конференции

© Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И.Рудомино, 1996

подрывные, ничтожные, пагубные» — такие определения вынес суд о последних двух категориях книг).

Я также могу рассматривать деятельность Новикова по-разному: были ли масонство и Просвещение идентичны в России 1780 года или это относится только к масонству и духовности? Ответ будет ясен, если перефразировать этот вопрос так: относится ли название «Утренний свет», а так назывался один из журналов, издававшихся Новиковым, к Просвещению или к духовности? Я считаю это название эхом одного из основных произведений мистика XVII века Якоба Беме («*Auroga, oder Morgenrothe im Aufgang*»), и следовательно, название однозначно указывает на духовность (так же, как и масонство). Некоторые специалисты по Новикову отвечают на приведенный выше вопрос следующими словами: в душе Новиков был рационалист, который, как открытый и последовательный представитель Просвещения, использовал свои масонские связи ради своих просветительских целей. Я подозреваю, что многие из Вас не согласятся с такой точкой зрения. Я надеюсь, эта конференция, а также книга С.М.Некрасова покажут России и миру настоящего Новикова.

Кроме того, в Новикове меня привлекают его невероятные масштабы деятельности в книжном мире. Он работал в качестве автора (и журналиста), переводчика, редактора, издателя, книготорговца и полиграфиста, то есть соединил в себе все звенья цепи, ведущей от автора к читателю. Также необходимо добавить, что в сфере его деятельности находилось и образование. В период с 1770 по 1790 год его деятельность формировала ядро российского книжного мира. Все это сближает его с такими людьми, как Дени Дидро во Франции или Фридрих Николаи в Германии; все они работали в книжном мире так же, как и в области Просвещения, и — во всяком случае, что касается Николаи — в масонском движении.

Очень важна была цель Новикова объединить западно- и восточноевропейское (славянское) мышление. Он продемонстрировал нам духовные богатства России XVIII века. Я хотел бы закончить словами первой строки песни, которую Новиков и его друзья пели на своей встрече в поместье Новикова в Авдотьино в 1788 году, девизом, который также может быть применен и к этому нашему собранию: «братство в дружбе».

А.П.ВАЛИЦКАЯ (Россия)

ИДЕЯ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В НОВИКОВСКОЙ РЕДАКЦИИ МАСОНСТВА

Чем было масонство в истории русской культуры? Европейской модой, элитарной игрой в иномир, политической оппозицией, школой мистицизма, философским клубом, светской потаенной церковью?

Несомненно, что его влияние на судьбы русской культуры, философии, нравственной практики — чрезвычайно. Достаточно напомнить, как трудно найти среди самых ярких имен века Просвещения (а история масонства в России, в основном, размещается в хронологических рамках столетия между первой четвертью XVIII — первой четвертью XIX веков) хотя бы одного человека, не прошедшего искуса масонства. Новиков и Радищев, Левицкий и Шубин, Суворов и Кутузов, Сперанский и Бенкендорф, Державин и Пушкин — все эти и многие другие умы и судьбы состоялись под знаком масонства, коснулись его или остались в круге его идей и настроений.

Идеология и история масонского движения изучены фрагментарно, истолкованы весьма неоднозначно. До недавнего времени тема эта вообще принадлежала к числу полулегальных, поскольку идеалистическая традиция отечественного философствования (сущностная, корневая для духовной истории России) подлежала «купированию» в целях спрямления путей рационально-материалистической мысли.

Нынешний реконструктивный пафос, торопливое желание прочесть неразрезанные страницы в поисках сенсационных открытий, интерес к мистицизму (естественная оппозиция рационализму!) опасны наращением искажений, неоправданной модернизацией, произволом интерпретации.

Однако несомненно, что актуализация масонской темы порождена серьезной потребностью в полноте и отчетливости представлений о путях русского духа. Восстановление целостности контекста отечественной философской традиции (при адекватном понимании ее исторической лексики), где масонский опыт найдет достойное место, надо надеяться, — дело недалекого будущего.

Предмет моего краткого сообщения — идеи философской антропологии в том содержании, которое прочитывается в масонских журналах, издаваемых Н.И.Новиковым.¹

Обращаясь к этим текстам, предварительно отметим, что харак-

тер обсуждаемых проблем, многообразии предложенных подходов и полученных выводов шире, чем идеология масонства; точнее определить их как корпус просветительских идей, актуализированных в духовном братстве «вольных каменщиков». Поэтому в названии доклада речь идет о новиковской (русской просветительской) редакции масонства.

Вопрошание о человеке, его бытийственном статусе и предназначении в мире природы и социума — изначальная забота философии, — в трудах русских просветителей заявлена со всей отчетливостью и тревогой в онто-гносеологическом и аксиологическом ракурсах размышлений о Человеке, его сущностных качествах и отношениях к Богу, миру, «сочеловекам» и самому себе.

Имея в активе богатую традицию христианской антропологии, стремясь удержаться в ее русле, русские авторы последних десятилетий XVIII века с неизбежностью трансформируют ее в нововременном типе философствования и собственно-масонской стилистике нравственной практики.

В Предупреждении к «Утреннему свету» изначальна заявлена активная позиция по отношению к «возлюбленным единосемцам», чьи сердца и души — единственный предмет внимания и забот издателей, желающих «споспешествовать человеческому благополучию, расширению души и сил ее, исправлять человеческое сердце», содействовать неравенственному совершенству.

Человек выступает в качестве объекта познания и практики «Я» абстрагируется от индивидуально-личностного «здесь-состояния», становится в позицию «внеаходимости» по отношению к личности, позволяющую наблюдать, заключать, предлагать объекту опыта пути и средства совершенствования.

Богословская антропология целостного человека (библейская традиция, Григорий Палама), мистико-аскетический опыт христианского духовного восхождения, практика «умного деланья» в православии (учение Нила Сорского) при всех различиях понимания человеческой природы, ее состава и достоинства — качественно иной тип философской антропологии. Там цель, смысл и путь восхождения к горным ступеням духовного совершенства (благодати) — устремление к Богу, достижение мистического слияния с ним (обожения). Нравственное усилие — сугубо индивидуальный подвиг, в русской православной традиции — совершающийся соборно. Это восхождение «противоестественного» (страстного) состояния души к «естественному» (нравственной чистоте помыслов и стремлений) и «сверхъестественному» озарению Истины; к божествен-

ному совершенству, к спасению души. Здесь — в просветительско-масонской трактовке понятие о совершенном (состоявшемся, совершившемся) человеке обретает качественно иной смысл.

«Сии наши единосемцы, — читаем мы далее в «Предупреждении», — есть разумные существа из тела, души и духа состоящие» (это еще традиционно-богословская трихотомия). Однако автором существенно важно другое — определение места этого существа в мире. «Человек всего одного сотворен владыкою» и сам творит «пространное поле наук и художеств». «Между видимыми вещами ничего изящнее, величественнее и благороднее человека и его свойств не находим». Так эстетическое оправдание антропоцентризма реализуется в понятии совершенства. Эта категория в просветительской философии имеет антогносеологический статус, выступает как всеобщий закон и «цель» природы, социума, искусства.

«Совершенство вещи есть то состояние, когда ее все свойства (сущностные, родовые качества — *A.B.*) будут в высшей степени».² Носитель совершенства — человек, ответственен за действие этого закона в царствах, где он «владычествует» — природе, обществе, собственном нравственном мире. В мироустройстве он выступает как Цель (высшая ступень в лестнице природных форм) и Средство мирового порядка.

Что есть совершенный человек? Два подхода к ответу на этот вопрос демонстрируют рассматриваемые здесь источники.

Надо «собрать и соединить» общие качества всех людей, отбросив индивидуальные, преходящие как несущественные. И тогда «внешний вид изъясняет превосходство его природы и через правильную стройность частей вызывает чувство величайшей видимой красоты..., а внутренний состав согласуется совершенному здоровью»; «Всякий человек по отложению всего случайного будет иметь совершенство своей природы». Совершенство заложено «в семечке» и разворачивается в зависимости от обстоятельств; уединение — условие самосовершенствования, а «истинное блаженство мое состоит в красоте и совершенстве духа моего».³

Как видим, образ совершенства получен достаточно механистично, простым исключением несущественного.

Другой подход предлагает рассматривать человека как незавершенное становящееся совершенство, которое предполагает постоянное разумно-организованное нравственное восхождение по ступеням познания самого себя, природы и Бога. При этом «люди суть таковы, какими их учинить желают», а «способ, коим ими

управляют, располагает и прилепляет их к добру или ко злу». ⁴ И тогда совершенный человек — истинный Сын Отечества, — готовый «каждому сочеловеку служить и быть полезным», не может быть равнодушен к искажающим душу обстоятельствам, а его «истинное блаженство — в усилиях, победе и кончине за Отечество». ⁵

Интересно, что цитируемая статья помещена в масонском журнале, издаваемом Новиковым Н.И., вслед за примечательным рассуждением о совершенном человеке и явно полемизирует с ним. Автор этого рассуждения утверждает, что «подлинно прекрасен, свободен (совершен) тот, кто ставит за ничто злость, нищету, молву, в добре преуспевает». При этом Добро «не есть сострадание к ближнему, оно не имеет ничего общего с дружеством, приязню к близким, соотчичам, знакомцам; оно простирается ко всем разумным существам, отсутствующим, неизвестным и даже объемлет будущие». Такое добро «согласно с порядком, добродетелью, стройностью, честностью, должностью и стремится всякое существо убедить довольствоваться своим жребием». ⁶ Итак, в пределах просветительской парадигмы предложены две антропологические концепции: одна связана с богословской традицией, где личность самодостаточна, и реализуется бытие человеческое в идеальном Добре; другая — где деятельная душа раскрыта миру и утверждает свою онтологическую достоверность в культурном деянии, устройении общества, познании и художествах, в нравственном самосовершенствовании. В исторической перспективе отечественной философской мысли, и более того, — в формах культурного действия, — обе концепции обнаруживают себя как антиномия, процесс незавершенного спора, заданный Просвещением вопрос о сущностных качествах человека и смысле его присутствия. Ответ на этот вопрос пытаются дать романтики и реалисты XIX столетия, он актуален в философской антропологии «серебряного века», остается открытым и сегодня.

Масонство как культурный феномен реализовал себя в символ ико-практической форме, оно предьявлено особым способом культурного бытия, изъятото из бытовой повседневности. Это тайнодействие посвященных, духовное братство строителей совершенного человека и совершенного мира. «Братья соединились, чтобы показать пример гражданской любви... Отдать долг Отечеству, которое имеет право на жизнь твою и на твои услуги». При этом весь свет ими «почитается якобы республикою; каждая нация есть фамилия, и каждый член — сын оной». ⁷

Таким образом, масонская ложа — своеобразный макет мира в его человеческом измерении; степени и градусы духовных братьев соответствуют ступеням восхождения от самопознания к таинствам природы и науки, далее — к божественному Устроителю мироздания. Однако целью символического восхождения, «духовного деланья» остается совершение человека здесь, в сообществе сограждан, любовь к которым «единственно дарует нам душу и возводит из ничтожества». ⁸

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 «Утренний свет» (1777 — 1780), «Московское ежемесячное издание» (1781), «Прибавление к Московским ведомостям» (1781), «Вечерняя заря» (1782), «Покоящийся трудолюбец» (1784 — 1785), «Магазин свободнокаменщицкий» (1784).
- 2 Я.Козельский. Философические предложения. СПб, 1768, с. 23.
- 3 О противоречиях человеческой природы. Пер. с нем. А.Петрова. — «Утренний свет», 1777, ч. 8, янв., с. 33.
- 4 См. Философское рассуждение о Троице в человеке, или Опыт доказательства, почерпнутого из Разума и Откровения. — «Вечерняя заря», 1782, ч. 1.
- 5 Аристид на Марафонском сражении или Истинный Патриот. — Без подписи. — «Вечерняя заря», 1782, ч. 2, июнь, с. 138.
- 6 «Вечерняя заря», 1782, ч. 1.
- 7 «Магазин свободнокаменщицкий», 1784, т. 1, ч. 1, с. 76.
- 8 «Вечерняя заря», 1782, ч. 2, авг., с. 266.

Шамма ШАХАДАТ (Германия)

ПОНЯТИЕ ТАЙНЫ У Н.И.НОВИКОВА

Тайные общества играли решающую роль в общественной жизни России во второй половине XVIII века; наряду с литературными салонами они составляли центры культурного и социального общения. Самыми знаменитыми из них были масонские ложи в кругах московского дворянства, которые состояли из влиятельных членов высшего общества (Н.И.Трубецкой, М.М.Херасков, И.Р.Тургенев, А.М.Кутузов и др.). Я хочу показать, как тайное общество — т.е. форма социальной жизни — влияет на тексты того времени: тайна, которая определяет общественную жизнь, отражается и в литературных и теоретических текстах. У разных писателей формируется целая метафорика тайны, так происходит и в философских статьях Николая Новикова, одного из руководящих членов тайных обществ — масонства и розенкрейцера. Сопровождение организационных форм метафорикой тайны в текстах можно объяснить стремлением тайных организаций выработать эзотерические языки и ритуалы для защиты своей секретности.

Сперва надо определить, каким образом тайна оказывается решающим элементом в тайном обществе (т.е. эзотерический характер тайны), а затем, как она выражается в написанном тексте (т.е. эзотерический характер тайны).

Тайные общества в XVIII веке были популярны не только в России, но и во всей Европе. При этом отдельные общества обладали разными степенями тайности; от английского масонского движения с его просветительскими и рационально-деистическими тенденциями и шведско-прусской масонской системы «мягкого наблюдения» до самой мистической ветви масонства, — розенкрейцера.

Притом тайна в тайных организациях носит двойственный характер: с одной стороны, тайна как секрет (лат. *secretum*) определяет организационную форму общества в том смысле, что присяга розенкрейцера требует умолчания о принадлежности к ордену в общении с посторонними. Как строго эта присяга соблюдалась у московских розенкрейцеров, описывает Рыу в своей истории розенкрейцера в Москве:

One of the most important obligations of the Rosicrucians was to hold the so-called quarterly convention, a special meeting at which all their papers, except a few to be preserved in the secret archives, were brought together to be burnt by the Director. Still, the format of the secret correspondence was so designed as not to reveal either

the identity of the correspondents or the full substance of their correspondence in case these papers fell into foreign hands. The emphasis on secrecy had no limit [...] That the Moscow Rosicrucians dutifully fulfilled these instructions is borne out by the fact that in spite of government seizure of their papers in 1792, the Novikov group revealed hardly any material incriminating them in the secret Rosicrucian network. (Ryu 1973:221)

С другой стороны, тайна является и содержанием общества, целью исканий масонов и розенкрейцеров. В этом смысле тайна носит характер мистерии (*mysterium*).

Новиков, как и другие масоны внутреннего круга московских масонов, прошел путь от более просвещенческой позиции до герметично-мистического розенкрейцера. Его философские статьи, написанные с 1777 по 1781 год, принадлежат к переходной эпохе новиковской деятельности, к периоду развития масона-розенкрейцера. Между до-масонским и масонским периодами новиковской деятельности «вовсе не было /.../ резкого и глубокого различия /.../, а /.../, напротив, один весьма последовательно развивается в другой» (пишет Пыпин (1916).

Особенность тяготения русских масонов к мистицизму, находившего свое самое яркое выражение в импорте розенкрейцера в Россию, лежит в том, что, с одной стороны, оно стоит в традиции западного мистического мышления, появившегося во время Ренессанса и продолжавшегося до XVII века (каббализм, гностицизм, неоплатонизм), а с другой стороны, розенкрейцера — явление рационалистического XVIII века. Рационализм и просвещенность оставили свой отпечаток на мистицизме конца XVIII века, но в то же время, мистицизм возник именно как контр-реакция на такие тенденции. Эта двойственность — колебание между герметичностью и просвещенностью — и определяет понятие тайны у Новикова. Новиковская тайна — тайна просвещенного масона — отличается двумя особенностями: во-первых, введение тайны в его творчество обозначает реакцию на крайний рационализм французских энциклопедистов. Мнения Новикова и позиция энциклопедистов особенно сильно расходятся в области религии: в то время как у энциклопедистов знание и религия — антагонистские, исключаящие друг друга начала, у Новикова они представляют собой гармоническое единство. Во-вторых, тайна у Новикова отличается от тайны западной мистической традиции. Новый поворот Новикова заключается в том, что в тайне чувствуется этическое начало русского просвещения, точнее русского масонства. Цель новиков-

ского стремления раскрыть тайну — это этическое воспитание человека, формирование доброго человека.

Из вышесказанного я хочу вынести тезис о том, что *тайна* у Новикова тесно связана не только со *знанием*, но и с *нравственностью*. Для Новикова решение загадки, т.е. раскрытие тайны, возрождает знание, и это знание — основа нравственного бытия человека. Тайна у Новикова движется между полюсами знания и нравственности и старается связать эти полюсы.

В новиковских текстах слово «тайна» не произносится, когда речь идет о ней, она, скорее всего, описывается разными тропами, которые намекают на что-то недостижимое, отдаленное, или границей (как завеса, или закрытая внутренность), или временем (античность), или пространством (Египет). При том метафоры и синонимы довольно традиционны: синонимы «загадка» и «древняя мудрость», метафоры как «солнце правды», «внутренность», «свет», «иероглифы» как-бы описывают тайну, в то же время играя роль заместителей, а метонимические тропы (метонимическая тропология?), такие как «Египет» (место тайны), Адам, древние мудрые (носители тайны) касаются ее, тайны.

Парадокс употребления этих традиционных метафор, синонимов и метонимий для тайны лежит в том, что, с одной стороны, они, очевидно, описывают или замещают тайну, а с другой стороны, они все-таки ее скрывают. Это иносказание невыразимого.

Слово «тайна» высказывается только в том случае, когда тайны в самом деле нет. Так происходит в предисловии к журналу «*Утренний свет*», когда речь идет о том, что продажа журнала предназначена для училищ для бедных:

Правда, не всегда должна шуйца ведать о добрых деяниях десницы /.../ Но здесь совсем иное: учреждение таковых школ не может быть *тайно*. Доброе дело требует *явного* примера. (Новиков, 1951)

Внешнее действие требует отказа от тайны, и так как здесь тайны нет, можно и употреблять слово «тайна». Но в том случае, когда тайна является темой, произнесения этого слова надо избегать, чтобы тайна осталась тайной. Тайна здесь становится секретом — не говоря слово «тайна». Новиков соблюдает масонскую присягу о секретности. Эта невыразимость слова «тайна» напоминает невыразимость имени Бога у каббалистов и их представления о праимени, которое нигде не произносится. Тайна и Бог, которые и у каббалистов, и у Новикова тесно связаны (для каббалистов Бог

скрывается в тайном имени, для Новикова тайна — божественное знание) — отличаются своей невыразимостью. Как каббалисты не произносят имени Бога, потому что он существует именно этой невыразимостью, так и Новиков не произносит слово «тайна», чтобы не разрушить саму тайну. Новиков здесь находится в герметической традиции.

В центре первых масонских текстов Новикова, «*О высоком человеческом достоянии*» и «*О достоинстве человека в отношениях к богу и миру*» (оба из 1777 года), стоит человек. В обеих статьях Новиков принимает сократическую позицию, предполагая, что познание самого себя открывает путь к нравственному бытию человека. Тот, кто «познает самого себя», увидит свое достоинство и, узнав свое достоинство, узнает и достоинство своего ближнего. Таким образом, открывши тайну, которая лежит внутри него, человек возлюбит своего ближнего. Стремление познать самого себя надо рассмотреть в контексте дискуссии о добром человеке, о возможности воспитать человека в доброте — вопрос, который в XVIII веке занимал многих философов, таких как Хельвециус (Helvetius) и Руссо в Европе, Сумарокова и Козельского — в России. В этой дискуссии идеи Руссо, конечно, играли важнейшую роль. Масоны расходились с мнением Руссо о доброте человека, так как для них человеческая доброта не является началом человеческой жизни, но ее конечной точкой, целью воспитания человека (Лотман 1992).

Хотя слово «тайна» нигде не встречается в статье (только в вышецитированном контексте), риторические фигуры намекают на нее; речь идет о древних египетских и греческих мудростях (Новиков, 1951), о важных сочинениях древности, погребенных под развалинами времени и обстоятельств, о задаче проникать «во глубину человеческого сердца» и о освященных (о тех, кто «приобрели откровения»). Но в статье преобладает метафорика «внешнего-внутреннего» человека из тела, души и духа, и в то время как большое тело — предмет врача, больные душа и дух — это задача просветителей-масонов. Истина находится внутри человека, хотя многие (т.е. французские философы) «рассматривают одну поверхность человека». Задачу масонов Новиков видит в том, чтобы показать «путь, по какому могут они с поверхности тела нисходить во внутренность сердец их».

Метафорика внутреннего-внешнего, тела-души остается преобладающей и в следующей статье Новикова: «*О достоинстве человека в отношениях к богу и к миру*». Эта метафорика как бы

отражает структуру тайных организаций, которые определяются именно процессом исключения непосвященных во внешнее пространство: Исключительность, разделение внутреннего и внешнего, является принципом тайны (Смирнов, 1988), и этот принцип можно найти и в метафорике внутреннего-внешнего. В этой статье тайна принимает более герметические черты: она передвигается от души человека к Богу. Описывая человека как подобие Бога (античное *imago dei*) и как его заместителя в мире, Новиков предполагает, что, узнавая человека, можно узнать и Бога. Новиков здесь прибегает к неоплатонической идее об эманации («сия человеческая природа от Бога истекает») (Плотин) и к старому представлению о соответствии верхних и нижних миров, играющему важную роль в Каббале и в мышлении западного Ренессанса (например, у Пико, см. об этом «Dieckmann, 1970»). Здесь Новиков приводит читателя «Утреннего света» ближе к тайне, сопоставляя нижний и верхний (таинственный) мир, человека и Бога.

Своей вершины (кульминации?) риторика тайны достигает в статье 1781 года «*Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства знание*». В этой статье тайна приобретает самые четкие черты, она определяется как божественная мудрость, которую человек должен найти. Но в то же время эта тайна окружена высокой степенью герметичности: *завеса* закрывает «глубокую древность», человеку надо решить *загадку* и искать *источник*, из которой наука — т.е. знание и мудрость — истекли. Речь идет о Египте как о месте, где находится тайна, и о Соломоне, Моисее и Адаме как носителях тайного знания. Новиков рассказывает старый миф об Адаме, который еще обладал божественной мудростью, и о потере этого знания. Адамову мудрость Новиков противопоставляет «злой учености» энциклопедистов; «благоразумная древность» выдвигается как положительный антагонист «невежды» французских философов.

Главным символом тайного знания является *иероглифический шрифт*, а именно в этом символе парадокс просвещенности и мистицизма особенно ярко выражается. Чтобы понять этот парадоксальный механизм, надо сказать несколько слов об истории иероглифов: божественная тайна была приписана иероглифам уже с древнейшего времени. Эта идея стала особенно важной во время Ренессанса и сохранилась по крайней мере до расшифровки иероглифов Шампольёном (Champollion) в 1822 году. Но в XVII и XVIII веке началось и другое движение, которое лишило иероглифы их священной таинственности и рассматривало их с научной точки

зрения. Такие размышления часто были связаны с проектами развития универсального шрифта. Это значит, что в XVIII веке две антагонистские позиции существовали одновременно: «антисимволистская» и «символистская» (David, 1965) или «рационалистическая» и «мистическая» (Derrida, 1992). Представителем первой позиции был, например, Лейбниц, который предпочитал китайский шрифт египетскому, потому что китайские буквы ему казались более рациональными. Представителем второй, мистической позиции, был Атанасиус Кирхер (Athanasius Kircher):

Die Hieroglyphen [...] sind eine Schrift, nicht aber eine solche, die aus Buchstaben, Wörtern und bestimmten Redeteilen gebildet ist und derer wir uns im allgemeinen bedienen. Die Hieroglyphen bilden eine viel chrahenere, sublimere und abstraktere Schrift, welche durch kunstreiche Symbolverkettungen oder deren equivalent dem Verstande des Weisen *mit einem Schlag [...]* umfassendes Urteilsvermögen, erwählte Begriffe, ja irgедein erlauchtes Geheimnis vermittelt, das im Scheie der Natur oder der Gottlichkeit verborgen liegt. (*Prodromus*, цит. по Derrida, 1992:143).

Резкий поворот к рационализму обозначила критика Варбуртона (Warburton), направленная против Кирхера и проводившая строго антигерметическую линию. Варбуртон читал иероглифы как прозрачные знаки, которые вначале были понятны всем людям и значение которых только со временем забылось, (Mitchell, 1990-40). Эту позицию и представили энциклопедисты; в *Encyclopedic* Дидро и д-Аламбера написано:

HIEROGLYPHE [...] ecriture en peinture [...] invention imparfaite, defectueuse, propre aux siecles d'ignorance [...] Plusieurs anciens et presque tous les modernes ont cru que le d'Egypte inventerent les hieroglyphics afin de cacher au peuple les profond scerets de leur science. Le P.Kircher en particulier a fait de cette ereur [...] Tant s'en faut que les hieroglyphes ayent ete imagines par les pretres egyptiens dans des vues *mysterieuses*, qu'au contraire e'est la pure necessite qui leur a donne naissance pour l'utilite publique. (Diderot / d'Alembert 1757: vol. 8, 205)

Иероглифы (...) — это письмо, но не такое, какое выстроено из букв, слов и определенных частей речи и которым, в общем, мы и пользуемся. Иероглифы составляют очень утонченное и абстрактное письмо, которое путем художественных символических связей или чем-то адекватным им, сообщает мудрецу сразу (...) и обширные понятия, и ограниченные представления, и, конечно же, какую-ни-

будь сокровенную тайну, которая сокрыта матерью-природой или божественной природой самой тайны.

Иероглифы — это письмо в картинах /.../ несовершенное изобретение, принадлежащее к темным векам /.../ Многие античные и почти все современные мыслители думали, что египетские священники изобрели иероглифы с целью скрыть от народа глубокие тайны их науки /.../ но наоборот, иероглифы были изобретены чисто по необходимости (*перевод автора статьи*).

В этом контексте борьбы между рационалистическим и мистическим понятием иероглифов надо рассматривать иероглифы как символ тайны у Новикова. Новиков, как и Варбуртон, и энциклопедисты, предполагает, что иероглифы не были тайнописью с самого начала, но появились по необходимости («La rige nesessite» энциклопедистов) и сначала были понятны всем людям. Но для Новикова иероглифы приобретают священное значение, потому что они сохраняют божественную мудрость. Как у Платона, у Новикова письмо имеет мнемоническую функцию. Но в то время как у Платона письмо — отрицательный враг живой памяти, у Новикова именно древнеегипетское письмо является сохранением божественного в мире. Иероглифы для Новикова — «священные изваяния»: «Слово сие сложено из [...], священный, и [...], режу, изваяю, и значит *священные изваяния*» (Новиков, 1951). Миф, который Новиков рассказывает о происхождении иероглифов, развивается так:

Первый человек /.../ был столь совершен, что, имея чистый разум и превосходные чувства, мог проникать в природу вещей, чувствовать согласие оных (*analogiam rerum*); словом, читать целую природу и удивляться премудрости создавшего. Когда же люди начали лишаться даров оных, то принуждены были понятия свои о природе и о самом боге сообщать потомкам начертаниями, или иероглифами, образующими свойства вещей, существующих в мире, устроенном по совершенному равновесию и согласию. И сей способ сообщать понятия почитается первым. Когда же со временем люди начинали более удаляться от истины и оные начертания становились невразумительными, то рождались науки для объяснения оных и для показания ослабевшему уму человеческому стройности и красоты вселенны, дабы убедить оный и принудить восчувствовать развратность его действий и превосходство истины.

Предположение, что Адам мог «читать» природу, имеет свой источник в старом представлении о природе как книге Бога. В разные времена способность человека читать книгу природы по-

разному истолковывалась. Если в средневековье способность «проникать в природу», «удивляться премудрости создавшего», т.е. чтение книги природы, казалась человеку невозвратно потерянной, то в XVI и XVII веках мистики разного рода верили в возможность вернуться к Адамовской мудрости, а также алхимики (Assmann, 1990), или мистики, которые искали божественный свет путем созерцания. Новый поворот, который Новиков дает этой традиции, лежит в том, что для него путь к Адамовой мудрости, т.е. к тайне природы, ведет через научение: когда человек уже сам не мог читать природу, надо было сообщить ему о божественных тайнах. Иероглифы служили как бы «учебником», и в более поздние времена, «когда люди начинали более удаляться от истины», это место заняли науки. Таким образом, иероглифы для Новикова приобретают одновременно рационалистическое и мистическое значение, они и учебник просвещенного правоучителя, и память о Боге или *signatura rerum*.

Разрешая загадку иероглифов, понимая тайну, скрытую в них, человек может восстановить потерянный рай на земле: он заново увидит «мир, устроенный по совершенному равновесию и согласию». Человек, который «восчувствует развратность его действий и превосходство истины», будет жить в прекрасном мире. Для масона Новикова рай, «нравственность» и «знание» (т.е. раскрытие тайны) совпадают в образе прекрасного человека, который и есть просвещенный человек, узнавший самого себя, узнавший Бога и дошедший до потерянной божественной мудрости. Bachr называет это масонское представление об идеальном мире «внутренним раем» («Paradise within»). У Новикова тайна мудрости находится на службе этики, и в символике иероглифов это понятие тайны находит свое самое ясное выражение: иероглифы — это не только письмо, но это тайнопись, скрывающая мудрость первого человека, который был добрым («имея чистый разум»). Если человек расшифрует тайнопись, он дойдет до мудрости и до невинности Адама. Таким образом, тайна определяется как то забытое, которое человек должен вспоминать. Из того следует, что иероглифы не только хранители тайны, но и воспоминание о первобытной мудрости, которая рождает доброту. В масонстве и, позднее, в розенкрейцерстве, Новиков искал решения этой тайны. Рассмотренные статьи Новикова отражают разные степени масонской освященности, подводя дело все ближе к тайне. Если в первых статьях тайна еще нечто неопределенное, связанное с «достоинством» и «нравственностью», в последней статье она определяется как божественная

мудрость. Но чем конкретнее тайна становится, тем более она отделяется от человека; задача масона передвигается от расшифровки самого себя к расшифровке священного письма, иероглифов. Это двойственное движение — приближение к тайне и отдаление от нее — улавливает одно из важнейших свойств тайны вообще, невозможность ее раскрытия.

ЛИТЕРАТУРА:

Лотман, Юрий М. Руссо и русская культура XVII — начала XIX века. В: Ю.М.Л., Избранное. 1992. Т. 2, с. 40-99.

Новиков, Николай И. Избранные сочинения. Ред. Г.И.Макогоненко. Москва-Ленинград, 1951. **Пыпин, А.Н.** Русское масонство XVIII и первая четверть XIX в. Петроград, 1916.

Смирнов, И.П. Литературный текст и тайна (К проблеме когнитивной поэтики). В: Kryptogramm. Zur Asthetik des Verborgenen. Ed. R.Lachmann., I. P.Smirnov. Wien, 1988. S. 287-299. (Wiener Slawistischer Almanach 21).

Assmann, Aleida. Die Weisheit Adams. In: Weisheit. Archiologie der literarischen Kommunikation 111. Ed. A.Assmann. Miinchen, 1990. S. 305-324.

Baehr, Stephen Lessing. The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russian Literature. Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, 1991.

David, Madelaine V. Le debat sur les ecritures et l'hieroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siecies et l'application de la notion de dechiffrement aux ecritures mortes. Paris, 1965.

Derrida, Jacques. Grammatologie. Frankfurt a.M., 1992

Diderot, Denis/ d'Alembert,... L'encyclopedie ou dictionnaire raisonne des science, des arts et des metiers. Paris, 1757. Vol. 8. (Reprint: New York, 1969)

Dieckmann, Liselotte. Hieroglyphics. The History of a Literary Symbol. St. Louis, 1970

Jones, W.Gareth. Nikolay Novikov. Enlightener of Russia. Cambridge/London,. 1984.

Mitchell, W.J.N. Was ist ein Bild? In: Bildlichkeit. Internationale Beitrage zur Poetik. Ed. Volker Bohn. Frankfurt a.M., 1990. S. 17-68.

Monnier, Andre. Un publiciste fondeur sous Catherine II. Nicolas Novikov. Paris, 1981.

Kyu, In-Ho L. Moscow Freemasons and the Rosicrucian Order. A Study in Organization and Control. In: The Eighteenth Century in Russia. Ed.J.G. Garrard. Oxford, 1973. P. 198-232.

Scholem, Gershom. Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: G.Sh., Judaica 3. Studien zur udischen Mystik. Frankfurt a.M., 1987., S. 7-70.

Александр ЛЕВИЦКИЙ (США)

**Н.И.НОВИКОВ И М.М.ХЕРАСКОВ.
МАСОНСКАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ.**

(Предпосылки для дальнейшего исследования)

Николай Иванович Новиков, 250-летие со дня рождения которого мы празднуем в этом году, обычно представляется русскому читателю только в одной или в двух из его многих масок, наложенных на его личность популярным изложением его жизни. Недавнее издание, вышедшее в «Библиотеке русской художественной публицистики» \ пожалуй, наиболее точно выражает это главенствующее осмысление его деятельности заглавием — *Смеющийся Демокрит*, а вступительная статья к этой же книге В.А.Западова «Н.И.Новиков — гражданин и писатель», тематически завершает контуры маски этого крупного деятеля русской культуры и в своем названии и в выводе, сделанном в конце статьи:

«Предпринятое им книгоиздание и журнальная публицистика были подчинены одной цели — служить России, просвещать ее граждан. В своих сатирических произведениях, исполненных смелости и глубины, Новиков [...] не побоялся сразиться с могущественным врагом — Екатериной II и одержал над нею моральную победу, закрепленную на вечные времена в благодарной памяти потомков» .

Итак, Новиков, и сатирик, и просветитель — гражданин — книгоиздатель. Он также и борец с Екатериной Второй, конечно не случайно упомянутой Западным, так как непосредственно с нею связан побочный профиль Новикова в русском сознании, а именно, — образ одного из первых мучеников русской интеллигенции, непосредственно пострадавшего, как и Радищев, от ее преследования. В этом смысле главы 5-я и 6-я в книге И.Ф.Мартынова *Книгоиздатель Николай Новиков*, названные «Гонимый Коловон» и «Шлиссельбургское заточение», передают это осмысление².

К этому образу примыкает еще один образ Новикова, значительно менее известный в России, наложенный на него английским исследователем Гаресом Джонсом, который в Новикове видит последователя литературных традиций Англии. По мнению последнего, англофильская сторона Новикова начинается с его неимоверного интереса к практике английской журналистики, выраженной в изданиях «Спектатора», и кончается после Шлиссельбургской

тьюрмы новиковским уединением в садоводстве на английский манер³.

Во всех этих масках, профилях, портретах Николая Новикова царит, однако, общее убеждение, что именно он является первопроходцем в русской печатной деятельности, что именно он пролагал свои собственные идеи в общем деле русского просвещения. Исследователями по многу раз исчисляются все те сотни, а то и тысячи, изданий, которыми книгоиздатель вошел в историю русской печати и которыми он, как новатор, повлиял на развитие русской литературы.

Григорий Пантелеймонович Макагоненко, цитируя слова Герцена, написанные в 1868 году, выражает пафос своего собственного представления о Новикове: «Наши святые (Новиков и Радищев), наши пророки, наши первые сеятели, первые борцы, погибшие в неравной борьбе, начинают поднимать головы из глубины своих могил, где они лежали под печатями императорской полиции»⁴.

В такой ореол борца-мученика трудно вписывается, конечно, фигура Михаила Матвеевича Хераскова, о влиянии которого на Новикова я бы хотел сегодня поделиться с вами. Но тем не менее мне хочется предложить, что влияние Хераскова не только на Новикова, но и на общее развитие русской культуры XVIII века, было не только не менее важным, чем деятельность книгоиздателя Новикова, но, в некотором смысле, даже более решающим. Для обсуждения влияния Хераскова на Новикова я подчеркну в докладе лишь два основных момента в биографии последнего, а именно — его студенческие годы в Москве в конце 50-х годов и начало его книгоиздательской деятельности в конце 70-х годов. Однако, для основной предпосылки моего доклада мне будет необходимо повторить некоторые ключевые моменты в биографии самого Хераскова, перечнем которых я осмелюсь с вами сейчас поделиться.

В контексте обсуждения биографии Новикова немаловажными являются следующие моменты. Михаил Херасков, получивший образование в Сухопутном шляхетском кадетском корпусе в Петербурге, связан все же своей ранней литературной деятельностью с Москвой, практически с момента открытия Московского университета, где он получил должность не только наблюдателя над программой обучения студентов, но и над университетской типографией. Именно Хераскову принадлежит честь создания первого русского литературного журнала в Москве «Полезное увеселение», который выходил в то время, когда в России на престоле сменились три императора. В отличие от Сумарокова, который страдал тиком

и был человеком вспыльчивым⁵, Херасков был человеком мягким и, видимо, обладал невероятной способностью окружать себя талантливыми молодыми людьми, которые не только помогали ему в издании самого журнала, но и стали в дальнейшем независимыми и крупными русскими писателями. Видно, не случайно такие разнородные писатели, как В.И.Майков, Д.И.Фонвизин, И.Ф.Богданович, — все начинали свою литературную деятельность в херасковом журнале⁶. Немаловажную роль сыграл также в истории русской культуры первый русский кружок-салон, который начал свое существование почти сразу после женитьбы Хераскова в 1760-м году на Елизавете В.Нероновой, одной из первых русских поэтесс XVIII века. Однако, надо отметить, что нечто наподобие философско-литературных кружков при университете под руководством Хераскова и преподавателя словесности, И.Г.Рейхеля, видно существовало уже в конце пятидесятых годов.

Итак, уже в шестидесятом году херасковский дом стал служить центром литературной жизни Москвы. Со времен Гужовского в изучении истории русской литературы XVIII века существует представление о «сумароковской школе». Центральным лицом в этой школе осмысливается первый русский драматург и основоположник этой школы сам Александр Петрович Сумароков, роль которого воспринимается зачастую чуть ли не как демиурга, законам которого, мол, писатели, когда-либо связанные с ним лично, едва ли не рабски следовали. В такое, нарочито упрощенное мною, понимание роли Сумарокова необходимо, наконец, внести существенные, хотя и также упрощенные, коррективы. Они особенно касаются обсуждения литературной деятельности Хераскова. Я не буду здесь затрагивать уже давно известное обстоятельство, что первая трагедия Хераскова «Венецианская монахиня» (1758) никаким образом не вкладывается в неоклассицистические представления Сумарокова о трагедии, ни то, что Херасков писал романы, несмотря на официальный запрет, сделанный для такого рода деятельности Сумароковым в 1759 году в «Трудолюбивой пчеле». Коснусь лишь здесь того обстоятельства, что в своей первой элегии, опубликованной в «Полезном увеселении», Херасков находит существенным трогать не только читательский ум, но и сердце, и что в этой же самой элегии он программно употребляет эпитет «хладный пламень», запрещенный Буало именно для этого жанра в его «Поэтическом искусстве», которому Сумароков эстетически следовал. Коснусь также того аспекта, что именно в первом журнале Хераскова проходит красной нитью барочная тема «суеты сует», которой и

сам автор, и другие участники журнала посвящают огромное количество стихотворений и которая никак не являлась доминантной в творчестве Сумарокова. Подчиненная же ей тема «разговора мертвых» начата Херасковым уже в 1755 году в «Ежемесячных сочинениях» публикацией программного «Сонета и эпитафии», который явно служил ответом сумароковскому сонету «Когда вступил я в свет, вступив в него, вопил», опубликованному за два месяца до херасковского⁷. Уже этих нескольких замечаний, надеюсь, достаточно для того, чтобы начать осмыслять наследие раннего Хераскова совсем в другом ключе — не как рабского поклонника идей Сумарокова.

Но самое главное отличие биографии Хераскова от биографии Сумарокова связано не с тем, что первый является предвестником русского сентиментализма и заодно и возродителем некоторых аспектов барочного мышления, в то время как второй, несмотря на некоторые аномалии его творчества, является последователем рационалистической ветви классицизма. Это отличие связано с тем обстоятельством, что первый посвятил 40 лет своей жизни Университету, в то время как второму никогда педагогом в университетских стенах не суждено было быть, а продвижение на должность профессора было даже запрещено Ломоносовым в 1760 году. Роль Хераскова как просветителя, педагога, а впоследствии куратора Московского Университета до сих пор еще не осознана в должной степени в историографии XVIII века, и тот скромный сборник его стихов, изданный в «большой серии» Библиотеки поэта никак не является достойным аналогом его творчеству. Мало когда подчеркивается, например, что 12-томные «Творения» Хераскова включают в себя значительно меньше, чем половину его трудов, что автор написал столько же произведений в жанре драмы, как и Сумароков (и что в 60-е годы, например, он был единственным активным творцом в этом жанре), что автор не только был создателем первой законченной «иронической» поэмы «Россияда», но также и первой «слезной» трагедии, первой масонско-христианской эпопеи-поэмы «Вселенная» (жанра, также запрещенного Буало), одной из первых «ироикокомических» комедий «Безбожник», первого философского русского романа, первой «волшебной повести» «Бахариана» (опубликованной под этим жанровым обозначением), и что автор был одним из самых одаренных новаторов в области русского стихосложения.

Не менее важным вкладом Хераскова в развитие русской литературной жизни, и именно в осмыслении его связи с Новиковым,

оказались его печатная деятельность и его понимание просветительской роли литературы. Хотя Сумарокову и удалось создать первым чисто-литературный журнал в России — «Трудолюбивая пчела» — в 1759 году этот журнал был ежемесячным изданием и продержался как коммерческое предприятие всего лишь один год. Хераскову же удалось в Москве продержаться в печати «Полезное увеселение», вместе с его продолжениями «Свободные часы» (и в некотором смысле «Невинное упражнение»), целых четыре года (а то и пять лет), и на первых порах «Полезное увеселение» выходило даже еженедельно. Можно без преувеличения сказать, что это херасковское начало в типографии Московского университета и явилось впоследствии опорной базой для развития новиковской деятельности в конце 70-х годов.

Нельзя недооценивать также того обстоятельства, что с самой первой виньетки в «Полезном увеселении» журнал Хераскова примыкал к символике, распространенной среди масонов на Западе и особенно к гравюрному изложению дидактических трудов Коменского, изданному в середине XVII века, где наверху изображено почти то же воспроизведение солнца, луны, звезд и туч, как на виньette херасковского журнала. Коменский, прямой ученик Иоанна Валентина Андреа (по многим данным основоположника Розенкрейцеровского ордена в своей книге *Chemische Hochzeit Christiani Rosencreuz*), был очень почитаем в Англии среди масонов, особенно его учение об «универсальной Коллегии», которая в «Христианской республике» 1619 года Андреа занимала уже центральное место и показывала «дорогу света» (*via lucis*) Верховному Строителю «храма мудрости». Тот факт, что знаменитая книга Коменского «*Orbis pictus*» находилась в программе обучения в гимназии Московского университета еще лишней раз подчеркивает большой интерес Хераскова к этому ученому и к масонству, которое продвигало его идеи⁸. Учеными обычно обсуждается серьезное распространение масонства на Руси только с 70-х годов, но ранние труды Хераскова и его «Полезное увеселение» еще раз подчеркивают его крайнюю заинтересованность в этом деле уже в 50-е годы. Конечно, это проявляется не только на уровне гравюрных изображений, но и на уровне тематического профиля тех произведений, которые печатаются в «Полезном увеселении». Ведь его поворот к барочной теме «суеты сует», на которую он написал бесконечное количество стансов, од и других произведений и закончил в середине 60-х годов подчеркнутыми мыслями из Екклесиаста, поворот не только сугубо литературного значения, но и философского. А если прочитать

только названия (типа: «Благополучие», «Богатство», «Злато» и т.д.) отдельных философических од или песен 1769 года, можно подумать, что мы читаем «Рифмологион» Полоцкого, а не сборник стихов второй половины XVIII века. Что, видно, тянуло Хераскова к элементам барокко, — было именно символическое понимание мира, с одной стороны, но с другой стороны — его внутреннее убеждение в возможности создания утопического государства, именно задуманного работами таких людей, как Комениус. Примечательно, что близкое Комениусу по идеям посмертное произведение Бэкона «Новая Атлантида» упоминает в ее центре так называемую «Коллегию дней творения, или Орден Соломонова храма» (который стремится к духовному обогащению человечества), в то время, как сам Херасков не только создает предложение «Соломоновых премудростей» в 70-е годы, но и всей своей утопической прозой стремится к созданию подобного общества, а его сотрудники при издании его первого литературного журнала наверняка осмыслились им своеобразной «Коллегией», пролагающей идеи просвещенного масонства. Итак, хотя по *Биографическому репертуару франк-масонов в России*, Татьяна Бакунина упоминает 1775 год как год его формального вступления в масонство (системы Рейхеля), херасковская практика с начала 60-х годов говорит о том, что он, видно, принадлежал, даже формально, к масонам раньше, наверное, даже уже в 1775 году, так как его «Сонет и эпитафия» явно пропитаны масонской символикой (а, может быть, формально он стал масоном, как и Сумароков, в 1756 году, по той же Бакуниной).

Во всяком случае, в 1768 году, когда Херасков издает свой первый философский роман «Нума, или Процветающий Рим», очевидно, что это произведение уже представляет собой первую масонскую аллегорию идеального государства, и именно поэтому оно послужило поводом для первой политической «почетной ссылки» автора при «продвижении» его на вице-президентство в Берг-Коллегию. Итак, Херасков впервые за 15 последних лет снова появляется в Петербурге. К этому времени он уже не был просто выпускником шляхетского корпуса, но стал уже видным деятелем русской культуры, автором многих драм, сотен стихов, известным переводчиком и публицистом. Два года спустя сам Новиков отзовется о Хераскове в своем «Опыте исторического словаря» так:

«Человек острый, ученый, просвещенный и искусный как в иностранных, так в российском языке и стихотворстве. Сочинения его следующие... (следует перечень большинства его трагедий,

комедий и поэм); также сочинил он много торжественных, духовных и анакреонтических од, эклог, эпистол, стансов, сонетов, идиллий, элегий, эпиграмм, мадригалов... также в стихах и в прозе сатирических писем и других о разных материях, которые все напечатаны в ежемесячных сочинениях: «Полезном увеселении» 1761-1762 годов, которым всем он был издатель... Вообще сочинения его весьма много похваляются... Стихотворство его чисто и приятно, слог текущ и тверд, изображения сильны и свободны: его оды наполнены стихотворческого огня, сатирические сочинения остроты и приятных замыслов, а «Нума Помпилий» философических рассуждений; и он по справедливости почитается в числе лучших наших стихотворцев и заслуживает великую похвалу».

Новиков, видимо, недаром отметил наряду с перечислением всех других литературных заслуг Хераскова тот факт, что Херасков был издателем, так как именно роль издателя его всегда волновала, и в этой роли Новиков явно видел заслугу не меньшую перед литературой, чем сочинительство. Новиков не ошибся. Бывший издатель «Полезного увеселения» в том же году, когда выходит новиковский «Опыт», начинает новый литературный журнал «Вечера», который можно считать основополагающим в истории петербургских изданий журналов типа новиковского «Утреннего света» в конце 70-х годов и его продолжения — «Вечерней зари», выходящей уже в Москве в начале 80-х годов. Необходимо также отметить, что и в Петербурге херасковские «Вечера» были тесно связаны с новым литературным обществом, которое Херасков снова обосновал у себя дома, чуть ли не сразу после приезда в Петербург, и в которое входили кроме Херасковых такие писатели, как Богданович, Майков, Ржевский, Храповицкий и другие поэты и любители словесности, и что все они представляли собой опять нечто вроде «Универсальной Коллегии», предложенной давным-давно в трудах Коменюса...

Именно в Петербурге упрочилась масонская деятельность Хераскова, в которую он и вовлек своего бывшего студента Новикова к середине 70-х годов, и за которую не Новиков, а Херасков снова подвергся императорской немилости в 1775 году, когда его уволили в отставку, причем без сохранения жалования — мера, как отмечает А.В.Западов (в своей вступительной статье к «Избранным произведениям»), «применявшаяся весьма редко и служившая признаком крайней немилости. Херасков поместья не имел и больно ощутил свое наказание»⁹.

К своему счастью, Херасков уже долгое время (т.е. с 1772 года) работал над созданием своей впоследствии знаменитой эпической

поэмы «Россияда». У него уже был успех в этом жанре в создании «Чесменского боя», которая была написана буквально в течение нескольких месяцев после знаменитой морской победы русских войск над турками в русско-турецкую войну — поэма, которая принесла автору заслуженную славу. Но в «Россияде» Херасков не только сумел продвинуть развитие этого жанра, но и предугадать замыслы внешней политики Екатерины Второй — присоединение Крыма вскоре после публикации «Россияды». Совершенно очевидно, что «Россияда» пришлась по душе Екатерине, и что работа автора над этой темой послужила его реабилитации и назначению на должность Четвертого куратора Московского университета, т.е. на должность выше самого директора университета, но, так как первые три куратора Университета не были в Москве, Херасков, по существу, стал главой университета.

Херасков развернул изумительную по своему размаху и темпам деятельность в правлении Университетом, которая редко когда отмечается исследователями. Именно он создал Университетский благородный пансион, об открытии которого было объявлено уже в декабре 1778 года, именно он вызвал Новикова из Петербурга и передал ему в аренду Университетскую типографию сроком на 10 лет, и именно он назначил на профессорскую должность невероятно популярного и влиятельного в те годы философа-мистика Шварца, которого в стенах Университета слушали в 80-м году такие важные лица, как Иосиф II Австрийский и принц Фредерик Прусский. Все «новиковеды», конечно, прекрасно знают, какую роль сыграло тесное сотрудничество Шварца с Новиковым в дальнейшем, но редко когда подчеркивают, что свел их вместе Херасков. Деятельность Хераскова не в меньшей мере была направлена на развитие масонского движения в это время, особенно розенкрейцеровского его типа, в создании которого Херасков также участвовал. С такими активными нововведениями Хераскова культурное значение Московского университета в конце 70-х — начале 80-х годов трудно переоценить. При этом университете именно тогда создавались традиции обучения в Пансионе, в котором получили образование такие писатели, как Жуковский, Одоевский, Тютчев и Лермонтов, при этом же Университете издавались книги в небывалом до тех пор новиковском размахе, и при этом Университете преподавались курсы в том мистико-просветительском русле, которое дало корни практически всем началам развития философских движений в России — к славянофилам и западникам. Другими словами, Московский университет стал по-настоящему культурным

центром и даже культурной Меккой Москвы того времени, и умелость администраторской руки Хераскова в этом деле до сих пор не отмечена надлежащим образом. Но самое главное, Университет по-настоящему стал той «Универсальной Коллегией», о которой Херасков, видимо, мечтал уже с конца 50-х годов и которая нашла себе выход в создании «Дружеского ученого общества» в 1781 году. Именно проложение дороги к «свету» (во всех ипостасях значения этого слова) было центральным связующим элементом философских начинаний того времени, и учение Шварца «О свете разума, или свете мудрости» вовсе не является первой, как это раньше представлялось, переработкой учения Якова Беме на Руси, а органически входило в общую программу «Просвещения», начатую Херасковым уже за два десятилетия до него.

Но вернемся к теме — Херасков и Новиков. Несмотря на внешне противоположный облик этих двух деятелей русской культуры — один сатирик, другой — мистик-моралист, — их объединяет один очень важный момент в психологии их деятельности. Оба почти фанатически убеждены в просветительской роли литературы и книги. О Новикове это, конечно, давно известно, но редко когда подчеркивается почему-то в связи с Херасковым. А ведь известно, что, завершая год издания своего «Полезного увеселения», Херасков был искренне удивлен тем, что нравы общества, в котором он жил, не изменились. Такое удивление можно объяснить лишь настоящей верой Хераскова в силу литературного действия. Не подчеркивается также, что в своем издательском дебюте, в первом же номере своего журнала и на первой странице, Херасков начинает именно с того убеждения, которое всю свою жизнь разделял Новиков, а именно, что «чтение книг есть великая польза роду человеческому». Это высказывание в программной статье своего журнала, конечно, говорит о просветительских побуждениях автора вообще, в которых он смыкается с его мнимым учителем Сумароковым, но важнее, конечно, что оно также смыкается с его будущей книгоиздательской деятельностью, за которой молодой студент Новиков не мог не наблюдать в начале 60-х годов из Петербурга и к планированию которой он, конечно, был причастен, будучи студентом Московского университета. В этом университете Новиков занимался в специальной гимназической библиотеке, с тщательно подобранным, в частности самим Херасковым, который был тогда директором и Университетской библиотеки и типографии, корпусом учебных пособий. Упомянутая уже детская энциклопедия великого чешского педагога Яна Амоса Коменского «Orbis pictus»

давала конкретные наставления в моральной философии и применения ее в реальной жизни. При этом же университете, конечно, Новиков познакомился с оригинальным предприимчивым выходцем из Дании Х.Л.Вевером, который заведовал привилегированной книжной лавкой и вел дело с европейским размахом. Но пыл молодого профессора Хераскова в систематическом осмыслении значения книг особо должен был заразить молодого Новикова, и не случайно, что в своей собственной программной статье в «Трутне» Новиков говорит как о наивысшей услуге его отечеству о распространении книг, пусть и в «изданиях чужих трудов», чем он хочет «принести пользу моим согражданам». Характерно также, что при первом своем опыте в распространении книг в Петербурге Новиков отбирает только две книги: первая — трагедия Хераскова «Пламена» и вторая — чулковский «Пересмешник, или Славенския сказки». Новиковский выбор этих двух книг, которые он взял на комиссию, представляет собой как бы два полюса его собственной печатной деятельности. Это — всем известное сатирическое начало в журналах «Трутенъ» и т.д. (в котором он, кстати, не раз пользуется приемами самого Чулкова) и мистико-философско-масонское русло типа «Утреннего света» и дальнейших масонских эзотерических книг, издаваемых им в Москве в начале 80-х годов. Последние издаются, надо особо подчеркнуть, в той же типографии, которую открыл и за которой следил сам Херасков два с половиной десятилетия до этого и которую он же сдал Новикову в аренду. Таким образом, когда уже в 1783 году Новиков открывает свою типографию, он имплицитно продолжает деятельность первой типографии, распространяющей книги масонской направленности в стенах Московского университета конца 50-х годов. Его и Лопухинская типография, — обе подчиняются требованиям «просветительской Коллегии» масонов того времени — «Дружеского ученого общества», на деньги которых они существуют. Итак, Новикова должно осмыслять не столько как первенца в русском издательском деле, сколько как первого блестящего ученика идей и практики Хераскова.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 М., Советская Россия, 1985, с. 24.
- 2 М., Книга, 1981. Исследователями не раз отмечалось принципиальное выделение Екатериной именно Новикова в ее гонении масонов, в группу которых входили и другие, значительно более убежденные в масонстве лица, такие, как Трубец-

кой, Тургенев и Лопухин, которые, будучи сосланы в свои собственные имения, отделались значительно более мягким наказанием, в то время как Новиков не только был заточен в тюрьму, но и полностью лишен своего состояния.

- 3 Gareth Jones. Nikolay Novikov: Enlightener of Russia. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- 4 Г.П.Макогоненко. Николай Новиков. В: Н.И.Новиков. Избранные сочинения. М.-Л., Художественная литература, 1954, стр. XXXVIII.
- 5 Даже его мать иногда боялась за собственную жизнь, в те моменты, когда он бывал разгневан.
- 6 Последнего, пятнадцатилетним мальчиком, Херасков даже приютил у себя дома на своем иждивении.
- 7 Он также являлся своеобразной реакцией на знаменитую элегию Томаса Грея, — «Элегию, написанную на сельском кладбище», — которая вышла в Англии в 1752 году и также кончалась эпитафией.
- 8 Кстати, первый русский перевод Коменского, который был подготовлен к изданию в конце 50-х годов, утерян, но это обстоятельство само по себе лишнее раз подчеркивает, как ценился этот труд в то время.
- 9 Стр. 9.

Владимир И. НОВИКОВ (Россия)

МАСОНСКИЕ ТРАДИЦИИ НОВИКОВА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

После закрытия масонских лож в России в 1822 году на протяжении почти трех четвертей XIX века можно только говорить о подпольной струе масонства в духовной жизни России; но импульс, данный Новиковым, был столь силен, что он буквально пронизал ее насквозь. Не кто иной, как Л.Н.Толстой сделал масоном своего главного героя. Понятно, что речь идет о Пьере Безухове, которого сам великий писатель считал своим «вторым я».

«Масонские главы» принадлежат к центральным во 2-м томе «Войны и мира». Сообщество «вольных каменщиков» стало важнейшим этапом психологической эволюции Пьера Безухова. Случайная встреча на почтовой станции с известным масоном новиковского времени Осипом Александровичем Баздеевым как бы перевернула его жизнь. (Прототипом Баздеева был О.А.Поздне-ев — один из самых авторитетных московских масонов, своими душевными качествами напоминающий Гамалею). Он вопрошает молодого аристократа: «Погляди духовными глазами на своего внутреннего человека и спроси у самого себя, доволен ли ты собой? Что ты такое? Вы молоды, вы богаты, вы умны, образованны, государь мой. Что вы сделали из всех этих благ, данных вам?» Пьер отвечает, что он ненавидит свою жизнь. Эти слова вызвали у Баздеева новые обличения и призывы: «Ты ненавидишь, так измени ее, очисти себя, и по мере очищения ты будешь познавать мудрость. Вы получили богатство. Как вы употребили его? Что вы сделали для ближнего своего?.. Вы говорите, что не знаете Бога и что вы ненавидите свою жизнь. Тут нет ничего мудреного, государь мой». В словах Баздеева слышится голос самого Толстого. Он не раз, обуреваемый муками, задавал себе аналогичные вопросы и отвечал точно так же, как готов был сказать Пьер Безухов: «Мерзкая, праздная, развратная жизнь».

Отношение Толстого к масонству двойственное. Образ Баздеева рисуется им с большой симпатией. Такие фигуры русской жизни были ему дороги. Великого писателя не могли не привлекать конечные цели «вольных каменщиков», но его отталкивало разделение человечества на «посвященных» и «профанов». Умозрительной чепухой представлялась ему — человеку трезвого XIX века — и масонская мистика. Толстой масоном не был, да и современное масонство, если бы он столкнулся с ним, вероятно, вызвало бы у

него резко негативное отношение. Но в своей общественной деятельности и в ипостаси писателя-моралиста он был продолжателем дела Новикова.

Сам Толстой относил свои духовные истоки к XVIII веку. Он ясно осознавал, чьим преемником является. Например, запись в дневнике молодого писателя от 20 декабря 1853 года: «Читал философское предисловие... к журналу «Утренний свет»..., в котором он (Новиков — *В.Н.*) говорит, что цель журнала состоит в любомудрии и развитии человеческого ума, воли и чувства, направляя их к добродетели, я удивлялся тому, как могли мы до такой степени утратить понятие о единственной цели литературы — нравственной, что заговорите теперь о необходимости нравуочения в литературе, никто не поймет вас... Вот цель благородная и для меня посильная — издавать журнал, целью которого было бы единство распространения полезных (морально) сочинений». Свое намерение Толстой претворил в жизнь сначала в журнале «Ясная Поляна», затем в «Новой азбуке», «Книгах для чтения», «Народных рассказах». Открывая яснополянскую школу, он мечтал спасти тонущих в народном невежестве «Пушкиных, остроградских, филаретов, Ломоносовых», которых можно каждый день встретить на деревенской улице. «Новая азбука» была его «гордой мечтой». «Написав эту Азбуку, мне можно спокойно умереть», — открывается Толстой жене — самому близкому человеку.

Вся этическая программа толстовства, все постулаты его (непротавление злу насилием, общепользньный труд, простота жизни) являются повторением в новых условиях нравственных установок Новикова и его окружения. Толстой рассматривал писательство как «духовное дело» и тяжело переживал, что вынужден брать за это деньги. Необходимо подчеркнуть и то, что и толстовство, и русское масонство XVIII века было формой внецерковного христианства. На их преемственность указал уже П.Миллюков. Имя Новикова редко встречается на страницах, вышедших из-под пера великого писателя земли русской, но поражает, что в жизни и того и другого было много схожего. Новиков в свое время спас подмосковных крестьян от голода; это же сделал и Толстой в Поволжье. Оба подверглись правительственным порицаниям за свою «неуместную» инициативу. Издательская деятельность Новикова нашла прямое продолжение в организованном Чертковым издательстве «Посреднику», публиковавшем дешевые «высоконравственные» книги для народа. «Посредник» должен был вытеснить низкопробную литературу, которой торговали офени. Толстой писал: «Направление ясно,

выражение в художественных образах учения Христа, его 5 заповедей; характер — чтобы можно было прочесть эту книгу старику, женщине, ребенку и чтоб тот и другой заинтересовались, умилились и почувствовали бы себя добрее». Соблазнительно сказать, что толстовство — это то же новиковское масонство, но такое, каким оно могло быть в XIX веке.

Можно сказать, что в русской литературе стараниями и великого Л.Н.Толстого, и «классиков заднего плана» С.Т.Аксакова (очерк «Знакомство с мартинистами») и Писемского создан своего рода стереотипный образ масона прошлого века. Он — человек безукоризненной честности, пронесший чистоту своих убеждений через все жизненные соблазны. Конечно, он привержен к мистическим писаниям и отвлеченным рассуждениям, но это — вполне извинительные чудачества. Короче, он — один из интереснейших вариантов «русского праведника».

О Гамалее Ключевский писал: «Я недоумеваю, каким образом под мундиром канцелярского чиновника и именно русской канцелярии прошлого века мог уцелеть человек первых веков христианства. Гамалее подобает житие, а не биография или характеристика». Не только маститый историк, но и писатель Писемский (он завершил свой творческий путь романом «Масоны», повествующем о последних могиках этого движения в российской провинции 1830-х годов) отмечал связь «вольных каменщиков» с традициями русской святости. Он писал французскому литератору В.Дерели (переводчику его произведений): «Наши собственные масоны... с вашими... рознились. И вот, сколько я мог извлечь из чтения разных переписок между масонами, посланий ихних, речей, то разница эта состояла в том, что к масонскому мистическому учению... они присоединяли еще учение и правила наших аскетов, основателей нашего пустынножительства, и зато менее вдавались в мистическую сторону». Основными чертами русской святости Г.Федотов считал «пост и труд», понимая под «постом» умеренность жизни; он особо акцентирует внимание на том, что наши подвижники никогда не чуждались «книжной премудрости», а некоторые (Авраамий Смоленский, Нил Сорский) достигали вершин учености. Особо следует указать на Андрея Рублева — не только великого праведника, но и великого художника. Российские масоны вписываются в отечественную духовную традицию; уже поэтому они не были простыми аналогами европейских «братьев».

Долгое время казалось, что масонство в России окончательно отошло в область преданий. Но приближалось начало нового сто-

летия. Время «Великих реформ» сменилось «застойным» десятилетием Александра III. Конец этого благополучного царствования поставил вопрос о неизбежной революции на повестку дня. Наиболее дальновидные общественные силы пытались направить страну по пути дальнейшей модернизации, стремясь избежать ужасов новой смуты. Именно в этих кругах масонство не только возродилось, но и получило широкое распространение. Однако, оно, казалось бы, совершенно изменило свой характер. Трагические предчувствия носились в воздухе. Нетрудно понять, почему новое русское масонство было пропитано духом политики; вопросы нравственности и культуры отошли на второй, если не на третий план. В списках лож почти нет имен литераторов или художников; зато обильно встречаются думские деятели, лидеры кадетов, представители верхов бизнеса.

Но действительно ли русское масонство XX века было насквозь политизированным? Ведь политические игры вообще были чужды историческим традициям российских «вольных каменщиков». В сферу внимания попадают прежде всего два выдающихся поэта — Волошин и Гумилев.

Волошин — поэт революции, но вовсе не в том упрощенном смысле, в каком эта роль отводилась Маяковскому, отдавшему свою «звонкую силу» не народу, а захватившей власть партии. Волошин стоял выше злобы дня. Он писал в статье «Россия распятая»: «Поэту и мыслителю совершенно нечего делать среди беспорядочных столкновений хотений и мнений, называемых политикой». «Поэт, отзывающийся на современность, должен совмещать в себе два противоположных качества: с одной стороны, аналитический ум, для которого каждая новая группировка политических обстоятельств является математической задачей, решение которой он должен найти независимо от того, будет ли оно согласовываться с его желаниями и убеждениями, с другой же стороны — глубоко религиозную веру в предназначенность своего народа и расы. Потому что у каждого народа есть свой мессианизм, другими словами, представление о собственной роли и месте в общей трагедии человечества. Первое — это логика развития драматического действия, которой подчиняется сам драматург, а второе — это причастность творческому замыслу драматурга». Волошин поставил своей целью разгадать этот «творческий замысел» истории.

Молодой поэт стал масоном в Париже в начале периода духовных блужданий, пришедшегося на 1905-1912 годы. Через призму масонства Волошин смотрел на события, развертывавшиеся в Рос-

сии. Поэт считал революцию справедливой мезтью власть имущим за прошлые злодеяния; но при этом само понятие справедливости видоизменяется до неузнаваемости и превращается в величайшую несправедливость. Свидетельством является стихотворение «Ангел Мщения». Это (поясняет Волошин) «Ангел Справедливости и Отмщения.., у которого в руках меч, у которого глаза всегда завязаны, а одна чаша весов всегда опущена», как бы требуя жертв для равновесия. Ангел Мщения говорит:

Народу русскому. Я скорбный Ангел Мщения, Я
в раны черные, в распахнутую новь Кидаю
семена. Прошли века терпенья... И голос мой
набат, хоругвь моя, как кровь...

Я синим пламенем пройду в душе народа. Я
красным пламенем пройду по городам. Устами
каждого воскликну я «Свобода», Но разный смысл
для каждого придам. Я напишу «Завет мой
Справедливость» И враг прочтет «Пошады больше
нет». Убийству я придам манящую красоту, И в
душу мстителя вопьется страстный бред. Меч
Справедливости — провидящий и мстящий — Отдам
во власть толпе, и он в руках слепца Сверкнет
стремительный, как молния разящий... Им сын
заколет мать. Им дочь убьет отца.

В ипостаси масона Волошин был продолжателем лучших нови-ковских традиций. Он писал в автобиографии: «Согласно моему принципу, что корень всех социальных зол лежит в институте заработной платы, — все, что я произвожу, я раздаю безвозмездно. Свой дом я превратил в приют для писателей и художников, а в литературе и живописи это выходит само собой, потому что все равно никто не платит». Во время Гражданской войны коктейльский отшельник был «меж двух станом»; при белых он скрывал в своем Доме Поэта красных, при красных — белых. Волошин — еще один «русский праведник», которому надлежало бы родиться в XVIII веке, а не в жестоком столетии двух мировых боен.

Обратимся к Гумилеву. Среди поэтических направлений русского «серебряного века» акмеизм представляется чем-то совершенно необычным. В других европейских литературах аналогий ему нет (а этого нельзя сказать относительно и символизма, и футуризма); тем удивительнее кажутся слова литературного оппонента Гумиле-

ва — Блока, что акмеизм явился всего лишь «привозной» «заграничной штучкой». Ведь именно акмеизм оказался чрезвычайно плодотворным для русской поэзии XX века.

Отличительной чертой акмеистского круга поэтов явилась их организационная сплоченность. Акмеисты сразу выступили единой группой. Своему союзу они дали знаменательное наименование «Цех поэтов»; синдиками единодушно были признаны Гумилев и Городецкий. Откуда взялось такое средневековое название? Углубляясь дальше, недоумеваешь еще больше. «Цех поэтов» был открыт буквально для всех. По мысли Гумилева, поэтом может стать каждый, овладевший специфическими законами, управляющими словесными комплексами. Цеховая организация фактически уподобляла поэта средневековому ремесленнику. Поэзия становится ремеслом, а поэт вовсе не носитель божественной тайны (как полагали индивидуалисты — романтики), а ремесленник, все помыслы которого направлены на искусство обработки своего материала, в данном случае, слова.

Одним из духовных источников поэзии Гумилева было масонство; оно питало не только его творческую, но и жизненную активность. Гумилев — самый масонский из русских поэтов. Другое наименование акмеизма — гораздо менее известное — адамизм. Дело не только в том, что новая школа означала «мужскую струю в поэзии» в противовес слишком женственному символизму. Невозможно серьезно относиться к утверждению, что утонченно-рафинированные адепты «Цеха поэтов» «немного дикие звери». Вообще, проповедуемый Гумилевым «мужественный, твердый и ясный взгляд на жизнь» звучит по-библейски торжественно, как вещания пророков. Расшифровать очевидную двусмысленность логичнее всего, приняв во внимание то, что фигура Адама — одно из центральных в философии масонства, где первый человек представляет собой духовный архетип всего исторического человечества. Таким он является в небольшой поэме Гумилева «Сон Адама». Нравственное совершенствование человека означает преодоление «ветхого Адама» и приближение к Богу; именно в этом конечная цель истории.

Свои поэтические труды Гумилев уподобляет возведению «со-ломонова храма». Он не отделяет «масонской работы» от творчества, от жизни, а, наоборот, проверяет их истинность через заветы «вольных каменщиков».

Лишь изредка надменно и упрямо
Во мне кричит ветшающий Адам, Но
тот, кто видел лилию Хирама, Тот не
грустит по сказочным садам, А
набожно возводит стены храма,
Угодного земле и небесам.

О своих собратях Гумилев пишет:

Нас много здесь собралось с молотками, И
вместе нам работать веселей; Одна любовь
сковала нас цепями, Что алмазанта тверже
и светлей, И машет белоснежными
крылами Каких-то небывалых лебедей.

Все выше храм торжественный и дивный, В
нем дышит ладан и поет орган; Сияют
нимбы; облак переливный Свечей и солнца
— радужный туман; И слышен голос
Мастера призывный Нам, каменщикам
всех времен и стран.

Создается впечатление, что «Цех поэтов» в глазах Гумилева был подобием масонской ложи, но только нерегулярной и организационно не оформленной (отсюда открытость для каждого желающего приобщиться творческих тайн). Можно возразить, что одну из главных ролей в «Цехе поэтов» играла женщина (Ахматова), но она была женой Мастера (Гумилева) и, следовательно, могла быть посвящена в нерегулярной ложе (см. роман Писемского «Масоны»), «Цех поэтов» проводил постоянные собрания, которые устраивались по очереди на дому у Гумилева, Городецкого или Лозинского. Об их атмосфере вспоминает художественный критик и поэт С.К.Маковский: «Никаких особых докладов на этих собраниях не читалось. Все ограничивалось чтением стихов и критическим разбором, причем Гумилев проводил свою «акмеистическую» точку зрения на качество прочитанных строчек». Очевидно, что эти собрания были скорее творческой студией, а не литературным салоном, чем коренным образом отличались, к примеру, от сборищ «на башне» у Вячеслава Иванова. Нельзя упускать из виду и игровое начало; Гумилев и Городецкий активно соблюдали свои роли синдика. Не менее старательно и Ахматова выступала в ипостаси блудницы; ее поэтическая поза кажется прямо заимство-

ванной из средневековых моралите. Попытка соединить поэзию и коммерцию, проявившаяся в открытии кабаре «Бродячая собака», также объясняется масонскими традициями. Вспомним, что Новиков был одновременно просветителем и предпринимателем.

После революции деятельность Гумилева приняла по-настоящему широкий размах. В то бурлящее время он становится одной из центральных фигур литературной жизни и признанным наставником молодого поэтического поколения. Тенденции, только наметившиеся во времена «Цеха поэтов», нашли свое воплощение в стенах легендарного Дома искусств. Гумилев организовал студию, где обучал восторженную молодежь поэтическому ремеслу. Юные стихотворцы должны были овладевать степенями словесного мастерства подобно тому как «братья» в ложах по мере самосовершенствования поднимаются по масонским градусам. Занятия студии обставлялись с необычайной торжественностью, несмотря на убогость обстановки; изысканно учтивый мэтр казался всеведущим, как маг. Творческие семинары превращались в игру. Понятно, что необычайность духовного облика Гумилева ставила современников в тупик. В романтическом облике поэта — воина, путешественника, конкистадора им трудно было разглядеть упорного искателя Внутреннего Света, одним из предназначений которого было

Высыхать в глубине кабинета
Перед пыльными горами книг.

Столь упрощенный Гумилев и остался в памяти потомков, чему способствовало, в первую очередь, то, что почти целое столетие имя поэта в России было под запретом. На западе же он превратился в своего рода «русского Андре Шенье». Яркость легенды замораживала критическую мысль.

Русское масонство XVIII века подробно изучено в трудах ученых начала нашего столетия; к масонству XX века исследователи только подступают. Главным препятствием при изысканиях и оценках является политический настрой, пронизывающий атмосферу русских лож. Волей-неволей мысль отходит от вопросов культуры. Акцентирование внимания на феноменах, подобных «Цеху поэтов», способно исправить ситуацию. Проблема не столь проста, как кажется с первого взгляда. Действительно, откуда проникло в заглавие знаменитого романа Булгакова масонское слово «мастер»? Не есть ли это еще одно доказательство того, что русское масонство и в постреволюционную эпоху не забывало о своей духовной и просветительской миссии.

Рафаэлла ФАДЖОНАТО (Италия)

**РОЗЕНКРЕЙЦЕРСКИЙ КРУЖОК НОВИКОВА:
ПРЕДЛОЖЕНИЕ НОВОГО ЭТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА И
ОБРАЗА ЖИЗНИ**

Мы привыкли считать масонство философско-религиозным движением, отражающим светский характер культуры XVIII века и пропитанным духом деизма и просветительского рационализма. Но это только одна черта сложного культурного явления, проникающего целую эпоху. Как замечает Юллотман, в XVIII веке повторяется процесс усвоения чужой традиции, характеризующий развитие русской культуры с времен первых контактов с Византией; и снова «вторжение внешних текстов играет роль дестабилизатора и катализатора, приводит в движение силы местной традиции, а не подменяет их»¹.

Действительно, усвоение масонских текстов принимает в кружке Новикова особый характер: в них московские масоны воспринимают именно то, что им кажется принадлежащим к православной духовной традиции. Это не простое усвоение чужих идей, а скорее открытие через чужие идеи культурных и духовных сокровищ своего собственного наследия.

Не случайно во множестве разных и часто противоречивых течениях, сосуществующих внутри западного масонства, московские братья обращаются именно к розенкрейцерству, то есть к движению, в котором слово «просвещение» получает ярко религиозную окраску. Розенкрейцеры считают себя просветителями именно в религиозном смысле этого слова, то есть апостолами истинной веры в эпоху разрушения всех духовных ценностей. И точно такое же значение имеет эпитет «просветитель» в церковнославянской традиции.

На Западе, как и в России, розенкрейцерство является звеном, соединяющим просветительскую светскую культуру с религиозным внецерковным мышлением; следы этого взаимодействия сохраняются и характеризуют развитие русской мысли и в последствии.

Особенно значителен по этому поводу ответ новиковского кружка «предварительному циркуляру, касающемуся будущего генерального конвента Ордена» в Вилельмсбаде. В письме, адресованном Генеральному Начальнику Ордена Фердинанду Брауншвейгскому, подчеркивается разница между внешним образом Ордена и внутренним учением; внешний образ совершенно условный, и поэтому его следует адаптировать к современному образу

мышления; учение, напротив, всегда актуальное, поскольку истина одна. Это учение углубляет свои корни в первые века христианства, как доказывает «сходствие с церемониями и обрядами церкви нашей, столь совершенно очевидно».

Русские масоны, говорится в письме, жалеют, что слишком поздно получили предварительный циркуляр, поскольку «могли бы предложить некоторые сочинения, извлеченные из обрядов церкви нашей, [...] эмблемы [...] и писания Отцов церкви славянской способны своим авторитетом доказать достоинство древнего каменщичества. «Мы, конечно, нашли бы уже разные сочинения о разрушенном и рассеянном камне, а может быть и дополнили бы часть оно, если бы мысль искать сего в архивах монастырей наших и в наших книгохранилищах пришла нам гораздо прежде»².

Для них роль внешнего масонства — подготовить братьев ко вступлению в истинный внутренний Орден³. Масонство дает своим членам ряд моральных правил и принципов, способных руководить их поведением в обществе и формировать честных граждан и ревностных христиан. Но его внешняя пышность, с точки зрения розенкрейцеров, может стать новым соблазном, и поэтому от нее надо отказаться. Отношение между масонством и розенкрейцерством, как его воспринимали в кружке Новикова, воспроизводит отношение между монашеской общиной и целым христианским обществом. Если человек чувствует потребность высшего служения, он должен все оставить и «войти в Храм», войти в «Святой Орден» и посвятить себя служению всему человечеству. Тогда, читается в Уставе 1781 года, «ты на земле сей предвкусишь небесное блаженство»⁴.

Розенкрейцерство — это высшее внутреннее братство; присяга требует от его членов, чтобы они отреклись от сует мира и служили ближнему и Богу. «Тесный путь» приводит к Богу, «ибо все же нужно наружному ветхому человеку волю свою ломать, терять, страдать, недействовать, всего лишиться, никакой собственности не искать и не защищать»⁵. От брата требуется «великое молчание и тишина», он должен «повиноваться, работать, молчать»⁶.

Во время работы в округах начальник читает и объясняет уставы, предлагает краткие назидательные речи о страхе Божиим, о братской любви, об истинной премудрости. Обряд для вступления нового брата предписывает чтение Евангелия и выполнение символических актов, напоминающих церковное богослужение; и сама терминология, используемая розенкрейцерами, взята из церковного словаря: такие слова как «алтарь, пастырь, святость, храм, святое

собрание братьев» и т.д. использованы, утверждает Новиков, «для придания большего уважения»⁷.

Описание обряда «столового собрания» розенкрейцеров близко напоминает трапезу в монастыре: братьям предписывается молчание, время еды сопровождается чтениями из Святого Писания, молитвами, ритуальными формулами и жестами, связанными с символикой причастия⁸. «Все столовые собрания, — написано в их Уставе, — употребляемые при принятии Масонов и многими яствами изобилующие, от коих деньги расточаются, должны вовсе уничтожены быть, и все братья довольствоваться будут хлебом и вином [...] дабы столовые собрания наши не уподобились Бахусовым празднествам»⁹.

Если при столовых собраниях масонов просто соблюдается умеренность и благопристойность¹⁰, то здесь каждая деталь получает священное значение; Главный Надзиратель, который ломает хлеб и раздает его братьям, играет роль священника в службе.

Очевидно, что московское розенкрейцерское братство более походит на религиозно-монашеский Орден, чем на масонское общество в той форме, в которой оно развивается на Западе. В одной рукописи 80-х годов братство определяется как «Церковь Архипастыря возлюбленного Господа Иисуса Христова», «Избранная Церковь», «Орденская Церковь от Него Избранная». Его члены — «священным таинством крещения помазанные духовные священники»; их главная цель — восстановление «чрез грехи помраченного подобия божия в сей жизни», и «подобно гласу проповедника вопиющего в пустыне приуготовить путь к Царству Божию»¹¹. «Жизнь Христова. — они пишат, — есть для нас нить, по которой мы следуя можем учиниться Богочеловеками»¹².

В то же время они с энтузиазмом воспринимают идеи западного Просвещения; в речах и в журналах постоянно обращается внимание на идеалы равенства, братства, свободы и прав индивидуума. Например, Начальник округа должен «о встречающихся обстоятельствах советоваться с братьями, и по большинству голосов решать»¹³. В обществе нет той строгой иерархии, которая характеризует немецкое розенкрейцерство; это скорее демократическая структура, где все решения взяты «баллотированием» и должности распределяются по способностям каждого члена¹⁴.

Но восприятие демократического, просветительского учения в кружке Новикова проходит через фильтр православной традиции. В одном розенкрейцерском сборнике XVIII века, сохранившемся в рукописи, подробно описываются качества истинного брата: смире-

ние, кротость, послушание, повиновение, терпение¹⁵. Рисуеться образ человека, довольно далекого от английского типа масона — светского человека, либерала, активно занятого утверждением себя как индивидуальной и свободной личности.

В Сборнике собраны беседы розенкрейцеров в округах: и здесь поражают удивительное сходство с церковными православными проповедями и постоянные ссылки на Евангелие как источник настоящей премудрости. Целью розенкрейцеров должно быть преобразование человека, восстановление в нем потерянного, помраченного образа Божия. Для достижения этой цели брат обязан постоянно обращаться мыслями и молитвами к Богу: «и исполняя дело вашего, имейте Его единого целию всех ваших предприятий и работ [...] бдите, приучайте себя к терпению и к смирению»¹⁶.

Наряду с речами-проповедями мы встречаем в сборнике и речи-исповеди, поскольку исповедь своих пороков перед братьями считалась началом освобождения человека и перерождения его. В этих речах обрисовывается то отношение мастер-ученик, в котором повторяется отношение старец-послушник православной традиции.

Общество, которое собирается в доме у Никитских Ворот и потом в Гендриковском доме — это и свободлюбивое литературное объединение, и религиозное собрание. С одной стороны, оно напоминает западные радикальные общества, типа голландских Knights of Jubilation, в которых с политическим радикализмом и вольнодумством сочетались герметические интересы; с другой стороны, оно имеет все черты монашеской общины. В этом доме, где члены общества не только собирались, но и проводили совместную жизнь, профессор Шварц, Новиков или Семен Гамалея были для учеников настоящими старцами-наставниками, учителями в жизни и в искании Бога. С ними начинается традиция просветителей-подвижников, публицистов-защитников заветных ценностей, готовых пострадать за них. Философия воспринимается как жертвенное служение истине; они берут на себя миссию передачи святого учения, становятся средствами и жертвами просвещения.

Развивается в новиковском кружке тот культ братства, основанного на единстве духовных идеалов, который станет наследием последующим поколениям: экзальтация дружбы и любви среди братьев, идея совокупных усилий во имя общей цели, отрицание личной, отделенной от братства жизни — будут характерными чертами и кружка Зеленой Лампы, и декабристов. Так описывает Карамзин свое обращение к истинному Ордену: «Я сделался большим любителем светских развлечений, страстным картежником.

Однако же благое Провидение не захотело допустить меня до конечной гибели; один достойный муж открыл мне глаза, и я сознал свое несчастное положение. Сцена переменилась. Внезапно все обновилось во мне. Я вновь принялся за чтение и почувствовал в душе своей сладостную тишину. Такой же образ жизни продолжаю я вести и теперь, и живу в Москве в кругу моих истинных друзей и руководителей»¹⁷.

Просветитель-розенкрейцер был в конце ближе к средневековой традиции, чем к французской «lumière»; к той средневековой традиции, в которой, как я уже говорила, эпитет «просветитель» применялся к апостолам и святым, просвещавшим язычников¹⁸. Человеком средневековья особенно был Гамалея; со своим бездомным образом жизни, постоянным бродяжничеством по чужим домам, он воплощает идеал евангельской нищеты.

И другие братья смотрят на его выбор с точки зрения традиции. В русской народной традиции жития святых всегда сопровождалась рядом легенд, которые преображали реального человека в символ, в идеальный образ. То же самое происходит с Гамалеей, который отказывается от роскошных подарков царицы, и, по словам современного анонимного биографа, «решительно отрекся от мира и углубился в самого себя и до того простер свое самоотвержение, что и в маловажных привычках почитал за долг себе отказывать. [...] табакерку запер в столе, где она осталась до самой его кончины»¹⁹. В рамках этих и других многочисленных рассказов, придуманных или обогащенных народным воображением, рисуется образ, напоминающий святого Алексея, «божиего человека», который юродствует во Христе.

И еще интересная деталь: по словам Михаила Лонгинова, первого биографа Новикова, в Москве верили, что при смерти профессора Шварца комната, где он лежал, наполнилась «приятнейшим благоуханием»²⁰; это именно то, что по традиции случилось при смерти святого старца. Отношение розенкрейцеров к тексту, неотделимому от его носителя, также показывает отпечаток средневековья. Текст — это Божие Слово, которое открывается только достойным избранникам. Ту же самую концепцию они находят в розенкрейцерском учении, по которому смысл иероглифов открывается только избранным. Надо стать подвижниками, готовыми узаконить авторитет своего учения мученичеством. «Только Царские Священники, — пишет Гамалея, — будут соучастниками Царства Христова, которые с Ним отвергли себя, сраспались и

умертили себя, что и есть мученичество целой жизни нашей, и сказано: кто верен пребудет до смерти, тот венчается»²¹.

Восприятие текста не завершается обычным процессом чтения; от читателя требуется созерцание, молитва и, как главный этап, превращение читаемых наставлений в конкретную программу поведения. Пишет Гамалея: «Из книг много заимствовать можно, наипаче разгорячив воображение; но оное не наше, ежели мы не исполняем, и забывается; а наше то, что из нас выражается в словах и делах»²².

То же самое требуется от читателя-ученика, который готовится к поступлению в Орден. Ему назначены обязательные чтения и темы созерцания, для него старшие братья пишут наставления и проповеди. Особенно интересен краткий рукописный трактат Гамалеи «Молитвы». Эта тема занимает центральное место в розенкрейцерском учении, также как и в православном: новиковский кружок опять пропускает сквозь систему кодов местной традиции идеи, взятые из чужой.

Трактат Гамалеи развивает идею внутренней молитвы; это та «умственная и Божественная молитва», или «умное делание», которую православные старцы считают главнейшим монашеским подвигом и источником всех добродетелей²³. Умное делание, как пишет отец Сергей Булгаков, совершается в духе человека, проникает его внутреннее существо; но для достижения этой высшей степени молитвы, по православной доктрине, необходимо послушнику руководство старца; поэтому умное делание сосредоточивалось преимущественно в монастырях²⁴.

Оригинальность идеи розенкрейцеров состоит в том, что этот путь они считают доступным любому мирянину, любому человеку, живущему в обществе. Если по правилам Восточной Церкви выбор подвижнического жития требует и «оставление многомятежной бури житейских дел» и вступление в монастырь или уход в пустынь²⁵, то розенкрейцер выбирает себе этот путь именно в мирской жизни. И в этом выборе он чувствует себя ближе к настоящему учению святых Отцов, потерянного, по его мнению, исторической Церковью; сам Иоанн Златоуст, один из Отцов Церкви, наиболее почитаемых розенкрейцерами, утверждает, что идеал одинаков для всех, и что живущие в мире должны во всем быть похожими на монахов.

Исходя из чтения немецких мистиков, московские розенкрейцеры возвращаются к духовному наследию Отцов, к тому наследию, которое указывает на аскетизм как на единственный возможный

путь к Богу: овладение страстями, молитва, борьба с грехами и мирскими соблазнами становятся любимыми темами бесед в округах. Монашеское состояние имеет нормативное значение для всех верующих, поскольку в сущности это и есть восстановление Царства Божия внутри человека. В их выборе открывается эсхатологический максимализм, характеризующий православное монашество, но применяемый им к мирской жизни.

Текст Гамалеи о молитве составлен из поучений святых отцов и подвижников благочестия и является кратким изложением православного учения о молитве. Цитаты из Нила Синаита, Киприана, Иоанна Лествичника, Златоуста, Василия Великого и др., следуют одна за другой в разработке темы. Автор убежден, что та идея внутренней молитвы, которую розенкрейцеры встречают в произведениях Бема или Иоанна Арндта²⁶, принадлежит непременно и к наследию православия. Внутренняя молитва — это «дружеская беседа сердца и ума с Богом, это любовный вопль, погружение в Бога, служба Ангелов, пища духов, источник всех добродетелей» — пишет Гамалея. Это «огненная молитва», которая должна занимать ум человека непрестанно, и которая «превосходит всякую человеческую мысль и никаким звуком, гласом или высказыванием слов не различается».²⁷

Одинаковое построение текста встречается во множестве церковных брошюр, посвященных теме молитвы. Но в своем изложении Гамалея не ссылается только, как было принято, на Отцов Восточной Церкви; встречаются и ссылки на учение Иоанна Таулера, Арндта и Бема, учение которых воспринимается как источник той же самой единственной и вечной истины, к которой «тесные человеческие выражения» могут только приблизиться.

Совпадение учений немецкого розенкрейцерства, истинного православия и Святого Писания мы находим в многочисленных рукописях розенкрейцеров 80-х годов. Их переводческая деятельность обращается к произведениям герметических философов и алхимистов, современных философов и теософов, но и к житиям святых, молитвенникам и поучениям Отцов, Деяниям Апостолов²⁸. Герметический идеал гармонии микрокосма и макрокосма отождествляется с идеалом обожествления человека в православной традиции.

В одном письме Ржевскому 1784 года Николай Трубецкой пишет о сочинениях Бема: «...читай их, мой друг, читай с молитвою, и верь, что чем более читать их будешь, тем более дух Господень, открывающийся чрез сего великого мужа и [...] друга Божия, будет

вкореняться в сердце ваше и, возбуждая спящие магические ваши свойства и силы, преобразать вас будет в члены нашего Архимага и Спасителя...»²⁹.

Итак, сочинениям Бема или Арндта придается достоинство «Слова», дарованного свыше, и они отождествляются со Святым Писанием; следовательно, и люди, которые эти книги издают и распространяют среди братьев, занимают то место высшего авторитета, которое традиционно принадлежало Церкви. Высшие Начальники Ордена, с которыми московские розенкрейцеры имеют только эпистолярные и нерегулярные контакты, становятся на их глазах духовными отцами.

Этим объясняется интонация исповеди, характеризующая письма Коловиона-Новикова к начальникам, или особая роль, которую сыграли на русской почве розенкрейцерские обряды, законы и катехизисы. Унижение русской церкви послепетровских времен, превращенной в придаток государственной администрации, побуждает к поиску другого идеального авторитета. Церковь потеряла руководящую роль в области культуры и религиозной жизни, и не было в России другого института, способного создать другие авторитетные тексты и образцы поведения. Поэтому московские розенкрейцеры обращаются к чужой традиции и их деятельность развивается вне церкви.

Как написано в одной из любимых ими книжек программного характера, *Новое начертание истинной теологии*: «...ежели нынешнее состояние Христианства сравнить со учением Христовым, то легко увидят и согласятся на то, что их теологические доводы и нравы великих и малых требуют необходимо исправления»³⁰. Нужна всеобщая реформация церквей и культуры в целом, чтобы их вернуть к настоящему духу христианства. Розенкрейцерство, пропитанное в своих корнях той же самой потребностью, предлагает идеологические и организационные средства для этой реформы.

Оно предлагает также новый этический идеал и образ жизни, очень конкретные и близкие русской духовности. В стилевом полифонизме эпохи каждодневный быт розенкрейцера занимает особое место; можно говорить о нем не только как о носителе определенного философского мировоззрения, но и как о культурно-историческом и психологическом типе. Он представляет, наверное, первый последовательный пример «жизнестроительства».

Как замечает Ю.Лотман, отличительная черта русской культуры XVIII века состоит в том, что все формы обычной, повседневной деятельности сознательно ориентированы на нормы и законы тек-

стов. Весь прежний уклад отвергнут как неправильный и заменен «правильным», то есть европейским³¹. Для русского дворянина-целого вести себя правильно значит вести себя по-иностранному, в соответствии с нормами, взятыми из западной беллетристики. А для русского масона петербургского типа, каким был, например, Елагин, образцом представляется английский джентльмен, идеи которого открыты новым достижениям современного политического и научного мышления.

Розенкрейцеры отвергают эту театрализацию жизни. Они отказываются и от мундира и службы, и от монашеской рясы, и от пышных одежд и рыцарских знаков тамплиерства³². Тем не менее, они органически связаны со своей эпохой. Идеал бытового поведения, который они предлагают, тоже искусствен, тоже ориентирован на чужие нормативные тексты; повторяется та же самая ритуализация и семиотизация бытовой сферы жизни, меняются лишь тексты: розенкрейцеру нормы даны книгами Бема, Арндта или Фомы Кемпийского, воспринятыми не как теологические трактаты, а как руководство конкретного поведения. Однако, этот идеал «аскета в миру» они воспринимают как коренной, естественный, свойственный православной традиции и поэтому подлинно русский. Нет в них никакого стремления к разрыву с прошлым; наоборот, есть во всей их деятельности сознательный проект обрести это прошлое, найти в нем примеры поведения, способные заменить современные. «Аскет в миру» становится деятелем светской культуры, но продолжает презирать внешние блага «мира сего» ради служения избранной цели, продолжает презирать богатство и власть как диавольские соблазны; и в нем розенкрейцеры видят черты истинной православной духовности.

Теологическое мышление в России развилось в духе мистического богословия Дионисия Ареопагита или Григория Паламы. Это с одной стороны позволяет розенкрейцерам воспринимать православие как примиримое с учением немецких мистиков и теософов, осужденных Католической Церковью. С другой стороны, в философском и религиозном мировоззрении отцов розенкрейцерства они находят тот антропологический, психологический и этический образ мышления, которого не находят в православии.

Речи, беседы, проповеди, для нас сегодня довольно скучные, играют огромную роль, не только как воспитательные средства, но и как средства осознания себя и своего выбора. Повторение тем и идей, назойливость, педантичное внимание к анализу поведения и внутренним причинам, побуждающим к некоторым действиям,

скучные объяснения свойств духа, души и тела — все это становится понятным в контексте построения нового этического образца. Человека будущего надо было вооружить самосознанием и моральным кодексом; надо было его научить думать, чувствовать, вести себя в обществе, «...истинный розенкрейцер, — пишет Трубецкой, — должен быть не тот человек, который был до вступления в Орден. Он должен суетные забавы, как то карточную игру, сладострастие в столе и сему подобное совсем от себя отторгнуть [...] дом есть храм, в котором он упражняясь в познании себя и в чтении божественных книг, познает свою немощь [...] и познав ничтожность свою, он упражняется кротостью; диавольскую духовную гордость от себя отторгает и так украшен смирением»³³.

Чисто практическое поведение делается объектом постоянного внимания, приобретает знаковый характер; крайняя серьезность в подходе ко всем сторонам жизни, стремление рассматривать все поступки как значимые — все это розенкрейцерство оставит в наследство интеллигенции XIX века. «Шутить есть дело и забава наружного человека или язычески живущего, — пишет Гамалея, — а важную материю говорить и писать есть дело внутреннего человека, принадлежащего к истине»³⁴.

Нельзя не заметить тут сходства с подвигами отшельника в своей келье. Суровое осуждение всех видов светских развлечений и социальных обычаев, борьба со страстями, превращающими человека в скота, напоминают борьбу инока с диавольскими искушениями.

Розенкрейцеры воспринимают всю свою деятельность как подвиг. Сама переводческая и издательская деятельность выбирается не как профессия, а как миссия; она нужна, чтобы всем стали доступными источники премудрости. Переводчик, также как и автор, — это передатчик высшей истины и ее носитель. Поэтому и от него требуется полное соответствие его личной жизни переводимому тексту, как в прошлом это требовалось от монаха, который переводил или переписывал религиозные тексты. Традиционный средневековый принцип слитности автора и текста сохраняет для розенкрейцеров всю свою силу. Для них «Слово» вновь приобретает свое мистическое значение: это слово не человеческое, а божественное.

В XVIII веке отношение к труду издателя и переводчика, под влиянием западной, уже полностью секуляризованной культуры, и в России приобретает черты светской деятельности. Но это только внешнее изменение, за которым лежит восприятие этого труда как апостольской миссии по просвещению людей. В течение целого века в России процесс секуляризации взаимодействует с противополож-

ным процессом «сакрализации» не только абстрактных этических принципов, но и всего бытового поведения.

Не случайно переводчикам-профессионалам, работающим для него, Новиков заказывает перевод книг только светского характера; а перевод религиозных и теософских сочинений поручается узкому кругу более ревностных братьев, которые посвящают себя этому труду с тем же самым самоотречением средневековых монахов. «Для хорошего перевода подобных книг, — пишет Гамалея, — нужно [...] хорошее знание не только иностранного языка, с которого перевод делается, но и природного русского, и притом хорошее житие, сходственное с содержанием хорошей переводимой книги»³⁵. Нет разделения между личной жизнью, литературной и социальной деятельностью и религиозным долгом. От брата требуется глобальный жизненный выбор. Быт целиком превращается в служение святой цели, то есть в построение Царства Божия. И, как говорит Гамалея, «одно слово и чтение и писание не переменяет воли человеческой без точного согласия с жизнью. Царство Божие в делах»³⁶.

В заключении, можно сказать, что московское розенкрейцерство являлось оригинальным сочетанием потребности преобразования общества и культуры и возвращения к духовным корням, к первоисточникам христианской культуры, предшествующим разрывам, разделением и расколам современности. Розенкрейцерство отвечает потребности примирения, восстановления потерянной гармонии, и в то же время является активной верой, требующей действия. Идея Руссо, согласно которой упадок нравов зависит от отделения и удаления человека от природы и от изначального естественного состояния, разработана московскими розенкрейцерами исходя из чтения герметических текстов. Извлекаемый урок очень прост: надо найти потерянный путь, ведущий к природе, и через природу к Богу. Этот путь, указанный Бемом и Арндтом, — путь возвращения к первоначальному христианству, путь «подражания Христова». И Христос, о котором говорят отцы розенкрейцерства, — это внецерковный Христос, вполне совместимый со всеми историческими религиями. Это апостол истины, которому нужно и можно подражать в повседневной жизни.

Мировоззрение русских розенкрейцеров — синтез гуманистических идеалов западного Ренессанса-Просвещения и восточно-христианской традиции, синтез, который реализуется в плане конкретной, повседневной жизни. В обеих культурах они находят концепцию обожествления природной сущности человека, вершины прекрасного творения; отсюда они извлекают идею о том, что

человек предназначен стать соучастником в этом творении, готовя Царство Божие на земле. Идеи терпимости, равенства людей, свободы человеческой личности и ее права на счастье — то есть, все идеи, разработанные на Западе в рамках секуляризации культуры, получают в текстах розенкрейцеров новую религиозную окраску. В основе их этического идеала лежит глубокая вера в неизбежность будущего братства всего человечества во внутренней универсальной церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Ю.М.ЛОТМАН. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении. В: Избранные статьи, т. 1, М., 1992, с. 123.
- 2 Цит. в: С.В.ЕШЕВСКИЙ. Сочинения по русской истории. М., 1900, с. 213.
- 3 «Масонство — это учебный разсадник...». Российская Государственная Библиотека [Р.Г.Б.], Ф. 14. — Собрание В.С.Арсеньева, Н. 460, с. 32.
- 4 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 1, с. 5.
- 5 Письма С.И.Г., т. 2. М. 1836, с. 259.
- 6 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 418, с. 2.
- 7 Н.И.Новиков. Избранные сочинения. М.-Л., 1951, с. 637.
- 8 Р.Г.Б., Ф. 147. — Собрание масонских рукописей С.С.Ланского и С.В.Ешевско-го, Н. 295, с. 10.
- 9 Р.Г.Б., Ф. 147, Н. 100, с. 18.
- 10 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 2, глава 15.
- 11 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 460, ее. 47-65.
- 12 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 467, с. 44.
- 13 Р.Г.Б., Ф. 147, Н. 295, с. 16.
- 14 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 26.
- 15 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 210, ее. 11-12.
- 16 Там же, ее. 28-29.
- 17 Переписка Карамзина с Лафатером. «Записки Импер. Академии Наук», т. 37, кн. 1. СПб., 1863, с. 6.
- 18 Ю.М.ЛОТМАН. Архаисты-просветители. В: Избранные статьи, т. 3, М., 1993, с. 361.
- 19 ЦГАЛИ, Ф. 2591, ее. 26-27.
- 20 М.Н.ЛОНГИНОВ. Н.Новиков и московские мартинисты. М., 1867, с. 210.
- 21 Р.Г.Б., Ф. 14, Н. 547, ее. 6-7.
- 22 Письма С.И.Г., т. 3. М. 1839, с. 186.

- 23 См. ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ. Об умной или внутренней молитве. М., 1902.
- 24 См. С.БУЛГАКОВ. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991.
- 25 См. Монашеское делание. Сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия. М., 1991, с. 19.
- 26 См. И.АРНДТ. О внутренней молитве сердечной и об истинном смысле молитвы. В его же кн. Об истинном христианстве. М., 1784, т. 3.
- 27 Р.Г.Б., ф. 14, Н. 548, ее. 4-5.
- 28 См. собрание *Герметическая библиотека* [Р.Г.Б., ф. 14, НН. 1579-1627] или Реестр рукописных книг, переведенных Гамалеей с разных языков [Р.Г.Б., Ф. 14, НН. 549].
- 29 Я.Л.БАРСКОВ. Переписка московских масонов восемнадцатого века. 1782-1792. Пг., 1915, ее. 263-264.
- 30 Новое начертание истинной теологии. М., 1784, с. 9.
- 31 Ю.М.ЛОТМАН. Поэтика бытового поведения в русской культуре восемнадцатого века. В: Избранные статьи, т. 1, М., 1992, ее. 248-249.
- 32 Тамплиерство — игрушка, забавная кукла» [Р.Г.Б., ф. 14, НН. 460, с. 9].
- 33 Я.Л.БАРСКОВ. Переписка московских масонов восемнадцатого века. 1782-1792. Пг., 1915, ее. 263.
- 34 Письма С.И.Г., т. 2. М., 1836, с. 212.
- 35 Письма С.И.Г., т. 3. М., 1839, с. 165.
- 36 Там же, т. 1. М., 1836, с. 3-4. Одинаковое поучение находится в книге Арндта: «Не довольно того, чтобы знать Слово Божие, но надлежит привести Его в живое и деятельное исполнение. Многие мнят, что Богословие есть токмо наука и словесное искусство, но оно есть живой опыт и живое упражнение» [И.АРНДТ. Об истинном христианстве. М., 1784, с. 9].

Е.П.КВАДГРАСС (*Нидерланды*)

**МАСОНСТВО И ЕГО СВЯЗИ С УЧЕНИЕМ
РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ Попытка подвести
основание эзотерическим склонностям
Новикова**

Одним из наиболее заметных фактов в жизни Николая Ивановича Новикова, и, пожалуй, одним из важнейших факторов, определивших его судьбу, является то, что он был масоном. Будучи первоначально посвященным в одну из лож, действующих в соответствии с английской практикой, он вскоре почувствовал неудовлетворенность от поверхностности, характеризующей всю эту систему. Эти его чувства с ним разделяли многие его единомышленники и соотечественники. Им казалось, что английский тип лож представлял собой нечто, не особенно отличающееся от компании для веселого времяпровождения, чего-то вроде клуба, где, как тогда говорили, «люди встречались за приличным столом для того, чтобы помогать друг другу и заниматься добрыми делами». Один из известных историков европейского протестантизма заметил по этому поводу, что масонство в XVIII веке не входило в список того, что интересовало мыслящую часть общества, потому что «они вряд ли думали вообще, а посвящали себя «подвигам за столом» в тавернах, веселились, устраивали перебранки и проводили парады, развлекались благотворительностью и восхваляли себя за это». Ниже я еще вернусь к этой теме. Как бы то ни было, а Новиков и многие другие начали искать иные формы масонства, которые были бы значимыми. Я не думаю, что в этом они были одиноки. В Германии, а особенно во Франции, то же чувство неудовлетворенности заставляло людей приниматься за «поиски Святого Грааля истинного масонства». И действительно, начиная приблизительно с 1740 года во Франции, а немного позже и в Германии, появилось удивительное множество дополнительных степеней и обрядов. «Дополнительных» я имею в виду по отношению к трем основным степеням английского происхождения. Получило распространение большое количество различных систем, и русские, включившиеся в это движение позже, располагали тем преимуществом, что им не нужно было придумывать что-либо самим, а просто выбрать то, что им больше нравилось. Масонство давало им большой выбор, нечто вроде духовного супермаркета. Результатом их поисков стало то, что мартинизм стал в России синонимом масонства, а Новикова называли «душой розенкрейцеров Московии». Даже простого упо-

минания мартинистов и розенкрейцеров уже достаточно для того, чтобы понять, что результатом их исканий был сдвиг к такого рода эзотерическим или даже обскурантистским движениям, какие всегда были близки истинному масонству. Для большинства это звучит довольно парадоксально: на первый взгляд, сложно понять, почему движение, которое его друзья и враги ассоциировали с просвещением, свободой совести, прогрессом и даже с революцией, по всей вероятности весьма неплохо уживалось с сообществами явно противоположного характера, с ассоциациями, построенными на основе теорий и воззрений, весьма отдаленных от здравого смысла или рационального мышления, использующими псевдорелигиозные тайные доктрины и имеющими склонность ко всяким «мумбо-юм-бо», то есть к алхимии и каббале, или даже к спиритизму и астрологии. Это противоречие заметно даже у отдельных масонов, в том числе и у самого Новикова. Как мог человек, которого называли «просветителем России», разделять взгляды такого в высшей степени неясного учения, как теория Розенкрейцеров, и тем более странно, что он действовал при этом под знаменем масонства? Это противоречие я и собираюсь разъяснить с помощью анализа исторических связей масонства с одной из его составляющих — учением Розенкрейцеров. Я расскажу о взаимодействии, существовавшем между двумя этими движениями, начиная с самого начала. Поэтому я должен начать с такого предмета, как происхождение масонства.

ВЛИЯНИЕ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ НА РАННЕМ ЭТАПЕ

В наши дни история масонства все больше привлекает к себе профессиональный интерес ученых. Существует значительное количество превосходных работ, часто написанных людьми, которые сами не являются масонами. Я хотел бы подчеркнуть, что это относительно новая тенденция. Фактически историей масонства, как серьезной областью научных исследований, долгое время пренебрегали. Вина за формирование такого отношения во многом лежит на самих масонах, точнее, на их отношении к истории своего братства. Не лишено оснований замечание, что «можно было потратить всю жизнь, читая все те нелепости, которые были написаны прошлыми поколениями масонских авторов». История масонства становилась «охотничьими угодьями» для любителей «лунатических блужданий по читальне Британского Музея». Особенно это справедливо для проблемы истоков масонства. Вообще

говоря, серьезным недостатком этих авторов является тот факт, что они находились в плену своих мифов и легенд. Миф может служить прекрасным средством выражения определенных идей, может дать некие намеки там, где невозможно или слишком сложно было бы воспользоваться сухими идиомами наукообразной прозы. Именно для этого и предназначены масонские мифы и легенды в контексте соответствующих ритуалов. Но относиться к ним как к историческим материалам или пытаться доказывать их достоверность означает злоупотреблять ими. В качестве яркого примера этой тенденции я хотел бы привести нашумевшую книгу «Замок и ложа», которая, между прочим, была написана человеком, не являвшимся масоном. Из этого видно, что если масоны иногда пишут несуразные вещи, то не-масоны свободны от заблуждений. Авторы этой книги, Бэйджент и Лай, пытаются подтвердить истинность старинной легенды о Тамплиерах и рассматривают масонов в качестве преемников и потомков рыцарей Храма. Действительно, некоторые степени так называемого Древнего и Принятого Шотландского Обряда обыгрывают тему смерти Жака де Молея, последнего гроссмейстера тамплиеров, сожженного на костре в 1314 году по приказу французского короля Филиппа Справедливого. Среди степеней, которые иногда обозначают названием «обряд Йорка», существует даже особая степень «рыцаря Храма». Но все эти степени изобретены во второй половине XVIII века, и абсолютно невозможно каким-либо образом связать их со средневековым рыцарским орденом.

По всей вероятности, то же самое можно сказать и о другом кандидате в источники масонства — так называемом братстве Розенкрейцеров. Действительно, существует важная масонская степень, которая называется степенью Розы и Креста, и которая представляет собой один из элементов в довольно большом количестве масонских систем. Но опять-таки, эта степень появляется намного позже, чем Братство Розенкрейцеров, а временной интервал в полтора столетия практически исключает какую-либо генетическую связь. Я полностью согласен с моим лондонским коллегой Джоном Хэмиллом, в 1986 году написавшим: «Нет никаких свидетельств, доказывающих общность происхождения или развития одного (масонства или Розенкрейцеров — *Е.П.К.*) из другого». Это, конечно, верно, но при этом я считаю, что существуют свидетельства взаимного влияния, и вектор первого по хронологии импульса такого рода влияний, по моему мнению, был направлен от братства Розенкрейцеров к масонству, и имел место в чрезвычайно крити-

ческий для последнего период, а именно тогда, когда масонство было на переходном периоде от оперативного к умозрительному.

У тех масонов, которые не верили слепо своим собственным мифам, долгое время существовало предание, как об этом пишет Андерсон, что умозрительные или символические ложи произошли от оперативных или цеховых лож. По их мнению, этот процесс должен был произойти в Великобритании, где старые корпорации и цеха каменщиков стали ослабевать. В тот же период XVII века, пытаясь выжить, они начинают принимать в свои ряды людей, которые сами не были мастерами — отсюда термин «Вольные или Принятые Каменщики» — но которые при этом проявляли интерес к учению и принимали участие в собраниях членов ложи. Происходившие, как правило, из более состоятельных слоев общества, эти «джентльмены-масоны» могли оказать ложе материальную помощь и поддержать необходимые функции слабеющей организации, например, помочь деньгами уволенным и заболевшим рабочим, их вдовам и детям. Это стало, между прочим, истоком масонской «благотворительности», которая до сих пор является одной из основных обязанностей для каждого масона. Георг Буркхард Клосс, считающийся *pater historiae* масонства, придал этому преданию статус общепринятой исторической гипотезы.

Но существуют два вопроса, которые уже в течение долгого времени являются спорными моментами в этой гипотезе: а) Когда и где это произошло? и б) Почему это произошло? Другими словами, может ли эта гипотеза быть поддержана свидетельствами принятия в ложи «джентльменов-масонов» и что могло побудить такого рода людей вступать в ложу?

В 1988 году Дэвид Стивенсон опубликовал две книги, в которых в очередной раз попытался внести ясность в эти вопросы. На первый вопрос он ответил достаточно четко: около 1600 года в Шотландии; максимально подробно рассмотрел вопрос «почему», и, кроме того, обсудил еще один вопрос — «каким образом». Что касается последнего вопроса, то должны ли мы поверить в то, что простое вступление посторонних людей в ложу и их постепенно возрастающее в ней влияние является достаточным для того, чтобы ложа коренным образом поменяла свой характер?

Ниже я попытаюсь кратко изложить вам точку зрения Стивенсона по данному вопросу. Некто Уильям Шау, придворный и дипломат при шотландском короле Иакове IV — том самом короле из династии Стюартов, который позже стал королем Англии Иаковом I, был назначен своим сувереном *master of works* в 1583 году

и в этом качестве реорганизовал существовавшие в то время в Шотландии ложи посредством двух изданий «Статусов», в 1598 и 1599 годах. В первом из них Шау называет себя «генеральным предводителем масонов Шотландии». Как таковой он осуществлял центральное руководство всеми ложами, то есть осуществлял функции, позднее перешедшие к Великому Мастеру. Четко выделялись две степени: «Вошедшие подмастерья» и «Мастера Цеха»: понятно, что последние выделялись посредством некоего ритуала или церемонии. Проводились выборы руководителя, или мастера каждой ложи, и, что примечательно, ложи стали «территориальными», то есть постоянно привязанными к одному месторасположению, а не временно создаваемыми, как это было раньше. Из ложи удалялись те, кто не посещал собраний, а также не прошедшие «проверку памяти»: традиции цеха и его тайны необходимо было учить наизусть и запомнить, и каждый член ложи должен был пройти проверку на «искусство памяти и науку тайны». Стивенсон оспаривает мнение, что термин «искусство памяти» применим в данном случае в своем прямом значении. По его мнению, это не означает заучивание чего-либо наизусть, но использование специфической древней техники, уходящей своими корнями в культуру Древней Греции. Без нее невозможно представить себе расцвет в древние времена риторики и поэзии, которые по существу представляли собой устные формы литературы. Эта техника развития памяти получила свое дальнейшее распространение в Средние Века, когда она стала тем, что было в высшей степени символическим или даже оккультным. Она стала магическо-религиозной техникой медитации и открывала доступ к тайной мудрости, включающей в себя все важнейшие элементы астрологии, каббалы и герметизма. Ключи к тому, что должно быть представлено в «театре памяти», были своего рода эмблемами Возрождения, которое создало свой язык символов, открывающий божественные истины в иерархиях соответствий, охватывающих все части и аспекты Вселенной. Конструкция, созданная венецианцем Джулио Камилло, опирается на «Семь Столпов Соломонова дома мудрости». В этом аспекте Стивенсон ссылается на работу Дэймы Френсиса Йейтса (Dame Frances Yates). Даже если Шау имел в виду «оперативные» ложи, а это является основой аргументов Стивенсона, то в своих «Статусах» он создал условия, которые проложили путь для нового типа членства. С этого времени ложа могла привлекать тех людей, которые надеялись получить, через секреты духа, доступ к более глубоким или высоким истинам. Ложу теперь можно рассматривать как инструмент, служа-

щий тем персональным духовным потребностям, которые не могли быть удовлетворены Церковью с ее имперсональным символом веры и культом, а также со своим классом посредников-священнослужителей, которые изолируют личность от ее духовного опыта, не говоря уже о возможности экспериментирования личности в духовной сфере.

Через год после второго издания «Статусов», в 1600 году, первый «джентльмен-масон», масон нового типа, некий Джон Босуэл из Окинлека, был занесен в списки Эдинбургской ложи. Больше об этом человеке ничего не известно, но позже имена людей, чьи интересы затрагивали ту же область духовного развития, пронесли по всей Европе.

В 1641 году Роберт Морей был принят в Эдинбургскую ложу. Он прославился как один из создателей Королевского общества содействия успехам естествознания, и как человек, глубоко интересовавшийся алхимией, химией и эмблематикой. Очень известным становится Элиас Эшмор, принятый, согласно своему дневнику, в Английскую ложу в 1646 году, человек со схожими интересами, а кроме того широко известный благодаря своему энтузиазму по отношению к Розенкрейцерам: среди его заметок найдены переводы двух ранних манифестов — «Fama» и «Confessio», а кроме того, письмо на латыни, адресованное «наиболее просвещенным Братьям Розы и Креста», с просьбой разрешить ему вступить в их братство. Заметим в связи с этим, что Эшмор, вместе с несколькими своими друзьями, основал «Дом Соломона», святилище, посвященное поискам мудрости. Вывод был сделан еще до Стивенсона: «С этого времени масонство изменило свою природу, став умозрительным и основанным на индивидуальном духовном развитии. Теперь, когда ложи были преобразованы в «систему тайных обществ» и, как говорил Стивенсон, «восприняли... влияние герметизма», они стали, из-за нового типа членства, носителями нового вида мудрости. Мое личное мнение по этому поводу заключается в том, что Братство Розы и Креста стало с этого момента довольно труднодоступным, но многие надеялись, что вступление в ложу в конце концов станет для них вратами в это чудесное братство. Я не собираюсь утверждать, что умозрительное (теоретическое) масонство берет свое начало от Розенкрейцеров. Стивенсон доказал, что этот решающий поворот в масонстве произошел задолго до грандиозного «фурора», который был вызван пронесшимися над всей Европой манифестами Розенкрейцеров, но движение Розы и Креста помогло придать определенную форму деятельности новых лож на

самых ранних стадиях их существования. Если попробовать изложить это в терминах учения Аристотеля, то ложи предложили свой потенциал, и были должным образом информированы духовной реальностью эпохи. И действительно, спустя очень непродолжительное время масонство в умах большинства людей стало четко ассоциироваться с образом Розенкрейцеров. Приводимая ниже строфа относится к 1630-м годам, и представляет собой самое раннее из сохранившихся свидетельств о Слове Масона:

Так как мы — братья Розы и Креста, у нас есть Слово Масона и второй облик.

Поэт, говорящий о городе Перт в Шотландии, возможно, подшучивает над масонами, но интересно то, как он это делает; к этому еще можно добавить цитату из одного довольно скандального манифеста, изданного в 1676 году, в котором заявляется, что «...Древнее Братство Розы и Креста, Герметические Адепты и Общество Принятых в Масы, намереваются собраться и попить все вместе...» Это может быть принято в качестве убедительного доказательства того факта, что даже спустя сорок лет эта популярная ассоциация все еще существовала.

Здесь не имеет смысла вдаваться в подробности манифестов Розенкрейцеров, но нужно заметить, что легенда о Кристиане Розенкрейце, которая является основной в «Fama Fraternitatis», первом из их манифестов, могла стать моделью для масонского мифа о Хираме. В обоих рассказывается о поисках могилы, в которой похоронен великий мастер; более того, в ритуале степени Королевской Арки, в которую братья должны войти, чтобы найти слово, утерянное после смерти Хирама, видится четкая параллель с утерянным секретом братства Розенкрейцеров. Всего вышесказанного вполне достаточно для того, чтобы подтвердить справедливость моего заключения, которое можно сформулировать также и следующим образом: Уильям Шоу (William Schaw) в своих «Уставах» создал, может быть, неумышленно, некий пробел, который должен был быть заполнен материалом Розенкрейцеров или, по крайней мере, материалом, вдохновленным течением Розенкрейцеров.

ВТОРОЙ ИМПУЛЬС ОТ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ

Сейчас нам следует обратить внимание на второй импульс, полученный масонством от Розенкрейцеров. Этот импульс имел место через 150 лет, примерно в 1765 году, когда первые ритуалы

степени Розы и Креста начали появляться во Франции. Меня всегда удивлял тот факт, что масонские источники — все, хотя и осторожно, — отрицают возможность того, что на возникновение этого импульса какое-либо влияние оказало течение Розенкрейцеров. Согласно этим источникам, сходство, если оно вообще существует, заключается только в названии ритуала. «Не существует никакой общей области символизма, они идут совершенно разными путями», — говорит Джон Хэмилл. Справедливость второй части этого высказывания не вызывает никаких сомнений, но откуда, в таком случае, ранние авторы ритуала Розы и Креста взяли для него название, и неужели не существует никакой общей основы? Я думаю, что вполне возможно установить наличие связи, и для этого нужно обратить свой взгляд на Германию. Кровавая бойня Тридцатилетней войны погасила «фурор Розенкрейцеров», и в течение долгого времени о Братстве Розы и Креста ничего не было слышно. Но к 1710 году возрождение было налицо. Именно в этом году силезский священник Самуэль Рихтер издал книгу об изготовлении философского камня и братстве Золотой Розы и Креста. Разумеется, за Рихтером стояли такие фигуры, как Парацельс и Беме. Должно быть, именно эта книга вдохновила создание нового ордена, известного под своим немецким названием Gold-und Rosenkreutzer. В данном случае интересно то, что влияние на розенкрейцеров оказывалось масонством. Орден был создан как масонская организация, его члены набирались исключительно из мастеров лож, существовала система степеней и посвящений. Ранний период жизни ордена, судя по всему, характеризовался полной секретностью, и поэтому покрыт мраком, но через связи внутри масонства сведения о нем распространились по Франции. Самые ранние сведения во Франции относятся к провинциям Эльзас и Лотарингия, где связи с Германией были наиболее легкими и естественными, а население в большей своей части и до сих пор остается двуязычным. Старейшие из сохранившихся манускриптов, касающиеся ритуалов Розы и Креста, хранятся в библиотеке Клосс в Гааге, Нидерланды. Они датируются 1760 годом и происходят из Страссбурга. Через несколько лет Виллермоз из Лиона выработал свою собственную степень Розы и Креста, возможно, вдохновленный более ранними примерами. В 1761-62 годах Менье де Прекур (Meunier de Precourt), Мастер ложи в Метце, переписывался с Виллермозом. Они сравнивали известные им степени и выяснили, что никто из них не располагал сведениями о степени Розы и Креста. Де Прекур обратился к Розенкрейцерам в Германии, которые были посвящены

в эту, как выразился сам Де Прекур, «тысячу волшебных тайн». Я не претендую на то, что смогу правильно собрать вместе все части этой головоломки, но тем не менее, влияние новых германских Розенкрейцеров во Франции прослеживается достаточно очевидно. По своему значению тема Розы и Креста стоит на следующей ступени после целого ряда так называемых «высших» или «шотландских» степеней, которые достигли своего расцвета во Франции к 1743 году. Для этого расцвета был нужен некий особый импульс извне, и я считаю, что этот импульс пришел от Gold-und Rosenkreutzer из Германии. Многие говорят в пользу того мнения, что степень Розы и Креста в том ее виде, в котором она появилась во Франции, была создана скорее по образу и подобию легенды о Тамплиерах, чем по образцу старых или новых германских Розенкрейцеров. Но ее структура демонстрирует любопытную аналогию с основной задачей Gold-und Rosenkreutzer, которая заключается в воздействии magnum opus алхимиков, перемещенного на духовное развитие человеческой души; то же самое можно сказать о ритуале Розы и Креста, который первоначально происходил в трех отдельных помещениях: в черной комнате, символизирующей фазу смерти и разложения — mortificato алхимиков; белой комнате фазы очищения и регенерации — generatio; и наконец, в красной комнате триумфа просветления или illuminatio. Тот алхимик, который достигает этой стадии, находит философский камень, а пройдя через весь процесс, очищает свою душу. Масон в ритуале Розы и Креста подвергается тому же процессу, в котором его тело представляет собой реторту души. На эту же мысль указывают и символы пеликана и феникса: жертвоприношение старой жизни ради возникновения новой, а также прохождение через пламя для того, чтобы возродиться вновь. По моему мнению, решающее воздействие движения Розенкрейцеров четко проявляется в двух точках истории масонства: во-первых, с самого его начала, когда оно преобразовалось из оперативного цеха в ложу мыслителей; и во-вторых, в 60-е годы XVIII века, когда спиритуальная алхимия Gold-und Rosenkreutzer внушала, что она должна стать важнейшей и наиболее широко распространенной из так называемых дополнительных или «Высоких» степеней. В западных странах степень Розы и Креста, вместе с другими, так называемыми Шотландскими степенями, была вскоре организована в капитулы и Великие капитулы, тем самым образовав отдельную ветвь масонства. В России все было по-другому. В отличие от Западной Европы, система Gold-und Rosenkreutzer целиком была перенесена на российскую

почву, в основном благодаря деятельности трансильванского немца Иоганна Георга Шварца, близкого друга и сподвижника Николая Новикова. Кроме Шварца этому способствовал никто иной, как архиреакционер Велльнер, государственный министр Пруссии, которого называют Распутиным кайзера Фридриха Вильгельма II. О тесных контактах Новикова с прусскими правящими кругами, которые во многом сделали его личность подозрительной в глазах императрицы Екатерины II, свидетельствует посвящение на втором томе «Freymauser-Bibliothek», изданном в Берлине в 1782 году: «Благородному лорду Николаю Ивановичу Новикову, директору Российской Императорской Университетской Типографии в Москве», в которой к нему обращаются как к «первому автору и гению своего народа». Именно в кругах Розенкрейцеров Новиков восполнил недостаток во взглядах на мир и духовность, недостаток, который он почувствовал в простых английских ложах, в которые он вступил вначале; в кругах, которые мы сегодня вряд ли бы назвали масонскими, и которые фактически считали себя ушедшими далеко вперед по сравнению с чистым масонством. Надо сказать, что российские Розенкрейцеры рассматривали масонство как своего рода «внешний круг», где те, кто впоследствии стремился бы к чудесам Розенкрейцеров, наделялись необходимыми нравственными заповедями. Таким образом, масонство представляло собой нечто вроде приготовительной школы для деятельности Розенкрейцеров — такое отношение было у российской высшей ложи в то время. Это противоречит заключению, что Типографское общество в Москве могло с полным на то правом называться предприятием Розенкрейцеров.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ПРИРОДА МАСОНСТВА

В начале этого сообщения я уже высказал мысль, что тот тип ложи, который был перенесен из Англии в Россию, а фактически и во все остальные европейские страны, воспринимался многими, и особенно Новиковым, как поверхностный и малосодержательный. Из приведенного выше складывается впечатление, что масонство вряд ли вообще утруждало себя размышлениями, но посвящало свое время трапезам и вину. Существует мнение, что величайший секрет масонства заключается в том, что никакого секрета не существует. Это справедливо в том смысле, что у масонства нет своей идеологии, своей собственной миссии. Масонство ставило своей целью создание «центра союза», который объединил бы людей разных вер и

убеждений, «средства установления истинной дружбы между людьми». Люди приносят в ложи свои убеждения и духовные ценности, их взгляды встречаются и вполне могут не совпадать, но от них не требуется обретать общую веру, их частные мнения остаются при них». Таким образом, масонство представляет собой некое подобие пустого сосуда, и это всегда было его силой и слабостью. Слабостью потому, что везде и во все времена масонство оставалось открытым для всех влияний, как хороших, так и плохих, и из-за этого масонство временами становилось хамелеоноподобным феноменом, а этого осмотрительные правители во всех странах стремятся избегать; а силой потому, что открытость масонства позволяла ему выжить, несмотря на сменяющиеся друг друга эпохи, и приспособиться ко всем культурам и структурам общества. И таким образом оно черпало материалы и традиции из совершенно разных, зачастую противоположных источников. Масонство восприняло элементы движения Розенкрейцеров, как было сказано выше, но затем оно стало неким фокусом Просвещения, совершенно другого направления философии, которое было привнесено в ложи извне. Мистицизм, рационализм, деизм и множество других «измов» прошло через ложи, иногда, как говорят во Франции, *bien etonnes de se trouver ensemble*. Некоторые ордена и ложи были эгалитарными и прогрессивными, другие — реакционными. Все эти течения рождались, жили и умирали, потому что человеческие увлечения вечно сменяют друг друга. В моей стране был период, когда в ложах господствовала теософия, а, например, в Бельгии масонство и либеральное мышление были тесно связаны между собой. Причина этого заключается в том, что ни одно из этих течений не имело ничего общего с масонством как таковым. В ложе вводится некий ритуал. Этот ритуал обладает огромной силой воздействия на человека с хорошо развитой рефлекторной диспозицией, он пробуждает мысль, дух, вызывает к совести. Он проникает в сердца людей, которые критически пересматривают свои убеждения и свою веру в свете этого ритуала. Если они почувствовали, что масонство укрепляет их веру и убеждения, то оно становится для них истинным провозвестником новой жизни. Если же они чувствуют, что их вера несостоятельна в свете масонства, то могут обратиться к новым взглядам и новой вере, и в этом случае они почувствуют, что их вновь обретенные взгляды представляют собой послание масонства. Это было бы прекрасно, но только до того момента, пока такого рода взгляды не приобретали коллективный характер, я имею в виду, не утверждались какой-либо ложей или Великой

ложей в качестве единственно верной масонской доктрины. В этом случае налицо пренебрежение золотым правилом, которое заключается в том, что индивидуум имеет право на те мнения, какие он считает для себя подходящими. Эти мнения могут соприкасаться, их можно сравнивать между собой, принимать или отвергать; функция масонства заключается в том, чтобы предоставить платформу для свободной мысли и свободы совести. Но любой урок, который преподается масонским ритуалом, всегда представляет собой строго индивидуальный опыт. Масон должен нести чисто индивидуальную ответственность за те истины и ценности, которые он черпает из источников, которые ему предоставляет масонство. Этот принцип представляет собой один из краеугольных камней истинного масонства, он бдительно охраняется всеми истинными ложами и другими масонскими институтами во всем мире. Можно сказать, что Новиков ощутил этот момент, когда читаешь его предисловие к журналу «Утренний свет» за 1777 год. Он взывает к одной из основных масонских заповедей — «Познай самого себя». Эта заповедь рассматривается им с точки зрения морали, и освещение и развитие именно этого морального аспекта Новиков считал важнейшей частью Просвещения. Это абсолютно верно, потому что каждому масону говорят во время его самого первого посвящения, что он должен войти в ложу для того, чтобы развить, улучшить себя, отказаться от своих недостатков и отбросить старые предрассудки. Тогда он может стать мастером-масоном, хозяином самого себя. Интересно, что призывая к этой цели, Новиков следовал истинно русской философской традиции: Григорий Сковорода, которого называли «русским Сократом», «в обоснованной оппозиции к бэкониянским призывам познать природу, чтобы стать ее хозяином, призывает людей познать самих себя для того, чтобы стать хозяевами самих себя». Тогда его связь с учением Розенкрейцеров уже не кажется чем-то парадоксальной, потому что он должен был чувствовать, что мышление Розенкрейцеров пульсирует в венах масонства, проникая в его ритуалы, как, я надеюсь, я вам показал в этом докладе.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|-----------|
| Франц А.ЯНССЕН, ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО | 3 |
| А.П.ВАЛИЦКАЯ (Россия) ИДЕЯ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В НОВИКОВСКОЙ РЕДАКЦИИ МАСОНСТВА | 5 |
| Шамма ШАХАДАТ (Германия) ПОНЯТИЕ ТАЙНЫ У Н.И.НОВИКОВА | 10 |
| Александр ЛЕВИЦКИЙ (США) Н.И.НОВИКОВ И М.М.ХЕРАСКОВ. МАСОНСКАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ (Предпосылки для дальнейшего исследования) | 19 |
| Владимир И. НОВИКОВ (Россия) МАСОНСКИЕ ТРАДИЦИИ НОВИКОВА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ | 30 |
| Рафаэлла ФАДЖОНАТО (Италия) РОЗЕНКРЕЙЦЕРСКИЙ КРУЖОК НОВИКОВА: ПРЕДЛОЖЕНИЕ НОВОГО ЭТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА И ОБРАЗА ЖИЗНИ | 38 |
| Е.П.КВААДГРАСС (Нидерланды) МАСОНСТВО И ЕГО СВЯЗИ С УЧЕНИЕМ РОЗЕНКРЕЙЦЕРОВ Попытка подвести основание эзотерическим склонностям Новикова. | 51 |

Подписано в печать 29.02.96
Формат 60X88/16. П.л. 4,0. Уч. -изд 4,75.
Тираж 1000 экз.

Издательство «Рудомино»
ВГБИЛ им. М.И.Рудомино
109189, Москва, Николаямская ул., д. 1