



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Историко-философский экскурс

РЕНЕССАНСНЫЙ ОККУЛЬТИЗМ В «ГАЛАКТИКЕ  
ГУТЕНБЕРГА»: СТРАТЕГИИ СОПРОТИВЛЕНИЯ  
БУКВАЛЬНОСТИ В XVI–XVII вв.<sup>1</sup>

А.В. КАРАБЫКОВ

**Введение: печатный пресс и проблемы, с ним связанные**

В произведении, изданном в 1567 г. и принадлежащем к популярному тогда жанру книг секретов, болонский хирург Леонардо Фьораванти писал о своих предшественниках: «В те дни они могли делать так, чтобы люди верили во все, что им (врачам. — А. К.) было угодно, ибо существовала огромная нехватка книг, и всякий способный хотя бы немного рассуждать о [разных там] *bus* или *bas* почитался как пророк, и что бы он ни вещал, это принималось на веру. Но с тех пор как на свете возник благословенный печатный пресс, книги размножились настолько, что каждый может учиться [сам], чему особенно способствует то, что большинство из них выходит на родном для нас языке. Итак, котят раскрыли глаза»<sup>2</sup>. Хотя Фьораванти говорит здесь прежде всего о представителях академической учености, духовная ситуация на заре Нового времени была столь отлична от нашей, что невозможно провести четкую грань между теми, кого сегодня мы бы скорее отнесли к ученым, и теми, кого охотнее причислили бы к оккультистам<sup>3</sup>.

Как бы то ни было, распространение книгопечатания принесло и тем и другим, помимо новых возможностей, усугубление проблем, на которые с самодовольной иронией намекает болонский медик. Эти проблемы были двух родов: один из них был связан с *ростом доступности* ранее элитарного знания, второй — с *экзотеризацией* последнего. *Рост доступности* знания, вызванный увеличением и удешевлением печатной продукции, распространением изданий на народных языках и, как следствие, повышением уровня грамотности на Западе, ставил ученых и эзотериков перед трудностью ограничивать «непосвященным» доступ к их знанию. Потребность же в этом ограничении, с одной стороны, диктовалась требованиями корпоративной этики, с другой — рождалась из страха перед инквизицией и прочими репрессивными органами той эпохи. И мы видим, что первоначальной реакцией обоих сообществ, если можно хотя бы мысленно провести линию водораздела между ними, в данном случае было осуждение тех, кто, как считалось, «незаконно» обнародовал оберегаемое ученой латынью знание, пере-

водя его на народные языки, и / или «проституировал» им, отдавая в печать труды, ему посвященные. Тем не менее процессы такого рода усиливались, ибо культурно-технологическая трансформация влекла за собой изменение мотивации у приверженцев обеих интеллектуальных парадигм. Становилось все более ясным, что в «галактике Гутенберга» не таинственность, а известность открывала самый удобный путь к славе, а коммерциализация культуры и знания сулила тем, кто делал выбор в пользу печатного прессы, финансовое благополучие<sup>4</sup>.

Что касается страха перед цензурой и ее возможными последствиями — страха, по понятным причинам более свойственного оккультистам, то Ренессанс стал свидетелем появления новых стратегий, характерных именно для той переходной эпохи, когда рукописные книги циркулировали наряду с печатными. Последние же еще были очень далеки от норм точности и достоверности, к которым мы привыкли сегодня, после двух столетий не ручной, а паровой, электрической и, наконец, лазерной печати<sup>5</sup>. Не имея возможности входить в детали этих стратегий, ограничусь историей с изданием классического труда ренессансной эзотерики — *«De occulta philosophia»* [Об оккультной философии] (1533) Агриппы Неттесгеймского (1486—1535). Желая обезопасить себя от обвинений в колдовстве, баварский гуманист прибег к довольно сложной стратегии. Незадолго до публикации своего свода оккультизма он издал противоположную по главной своей идее книгу, название которой говорит за себя: *«De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei»* (О недостоверности и тщете наук и искусств, а также о превосходстве слова Божия) (1530). Часть ее глав он посвятил уничтожающей критике всех видов магии. Когда спустя три года вышла из печати его *«Оккультная философия»*, издание было снабжено приложением, включавшим именно эти главы. Кроме того, поскольку в течение 20 лет до этого имели хождение списки ранней версии его эзотерического трактата, Агриппа поспешил воспользоваться этим обстоятельством, уведомив читателей первого издания, что он решил осуществить его под давлением двух причин. Он заявил, что делает это, во-первых, с целью пресечь кривотолки, проистекающие из некорректных списков его юношеского опуса, распространению которых он был не в силах препятствовать. И, во-вторых, чтобы дать публике переработанную — более зрелую и «благочестивую» — версию своей доктрины, обнаружению которой предшествовал отказ от некоторых мировоззренческих ошибок юности, обоснованный в его труде *«О недостоверности и тщете наук»*. Кроме того, в первом тираже *«Оккультной философии»* (1533) отсутствовали сведения об издателе<sup>6</sup>. Говоря в общем, такого рода «заметание следов» — утаивание и искажение сведений о месте и агенте издания — было распространенной тактикой оккультистов. Ею пользовался Джордано Бруно (1548—1600), а по свидетельству его современника Тихо Браге (1546—1601), датского астронома, работавшего при дворе Рудольфа II,

такой особенностью были отмечены многие книги, имевшие дурную, т.е. оккультистскую, репутацию (*notorious libels*)<sup>7</sup>.

### **«Буквализация» мышления**

Второго рода проблемы, нараставшие в процессе становления печатной культуры, имели источником *экзотеризацию* доминировавших способов и форм мышления и производимого им знания. Под *экзотеризацией* мышления я понимаю в данном случае подъем «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк), деятельность которого основывалась на принципиальном различии природы и поэзии, объективного факта и акта воображения, — различии, противопоставленном для оккультных доктрин и практик<sup>8</sup>. Существовавшие в режиме так называемого «частного сознания» (М. Берман), не знавшего жесткого субъект-объектного противопоставления, эти доктрины и практики строились на основе такой эпистемологии, в согласии с которой познание есть слияние с познаваемым предметом, *transformatio sui in re*. И так как местом и орудием такого слияния было воображение, последнее имело колоссальное онтоэпистемическое значение в магии и некоторых других областях ренессансной эзотерики<sup>9</sup>. В равной степени это касалось и ключевых произведений воображения — мысленных образов. Считалось, что именно образы, а не понятия и слова — плоды менее эффективного дискурсивного мышления — могут в максимальной для смертных мере улавливать и выявлять сущность вещей, а также служить наиболее действенным средством магического влияния на реальность<sup>10</sup>.

Естественно, что по самому своему определению «буквально воспринимающий разум» если не полностью исключал, то в значительной мере девальвировал оккультно-мистический образ мышления, по преимуществу строящийся на оперировании образами. При этом апологеты «буквальности» (в большинстве своем ими являлись творцы и сторонники новой — научно-механистической — интеллектуальной парадигмы, прежде всего английские бэкониианцы) были убеждены, что в роли альтернативы произвольным фантазмам оккультистов они противопоставляют не что иное, как сами вещи и такое знание, которое обретается путем их непосредственного эмпирического исследования. Как писал известный медик Джордж Томпсон (1619—1677), разделявший бэкониианскую идеологию членов Королевского общества Лондона, «дела, а не слова, вещи, а не размышления должны оправдывать нас, врачей и ученых», ибо лишь те, «кто занят экспериментированием, действительно стоят на верном пути, ведущем к раскрытию истины вещей»<sup>11</sup>. Уверенность в этом достигла апогея в Просвещение, за век которого (1680—1780) на Западе десятикратно увеличилось наличное количество книг<sup>12</sup>, и продолжала существовать далее, не подвергаясь критике.

Однако не так давно самые проникательные из историков стали приходить к заключению, что и «буквально воспринимающий разум»

не был чист от образности, но оперировал своими, намного менее очевидными, метафорами. Их общий характер явствует из самого определения этого разума как «буквально» — в определенном смысле даже «буквенно» — воспринимающего. То были тропы, по преимуществу уподоблявшие предметы элементам протяженного в пространстве печатного текста, по образу которого мыслился мир в целом<sup>13</sup>. Все это дает основание считать, что становление и победа научной рациональности не могли произойти вне «галактики Гутенберга», ибо они были прямо обусловлены современными им практиками чтения печатной продукции. Сначала эти практики стали изменять общий способ работы мышления, погружая европейцев в новый для них мир «прохладной визуальной отстраненности»<sup>14</sup>. В этих — и только этих — когнитивных условиях мог стремительно развиваться навык объективистского наблюдения, конститутивный для научного разума и расцветшего вместе с ним реалистического искусства. И по мере того, как чтение делалось базовой культурной привычкой, его влияние проникало все глубже, изменяя со строем само содержание мышления в «буквалистском» ключе.

Итак, позитивистская модель знания, эксклюзивную правомочность которого отстаивали представители механистической философии и науки, не имела своим прямым источником «чистые» факты, устанавливаемые эмпирическим путем. Она являла собой сложный культурно-исторический конструкт, производимый с помощью «технологий буквального» (Дж. Боно), культивирование которых являлось крайне значимым аспектом Научной революции XVI—XVII в<sup>15</sup>. Известно, что даже самые убежденные эмпирики начала Нового времени тратили на чтение и книги гораздо больше времени, сил и денег, чем на опыты и приборы. Столбовая дорога, на которой обреталось научное знание в ту эпоху, пролегла в большей мере через типографии и книжные лавки, чем через лаборатории. Даже итоги экспериментов, чтобы снискать признание в ученых кругах, чаще всего нуждались в одобрении тех, кто знакомился с ними через чтение изданий полагавшихся отчетов, а не являлся их прямым свидетелем<sup>16</sup>.

Все это проливает свет на причины поразительной активности «печатно-графических» сравнений и метафор в научном дискурсе XVI—XVII вв. «Как из двадцати четырех букв [латинского] алфавита, многообразно связанных друг с другом, созданы все слова целого ряда языков в этом мире, так, считают натуралисты, посредством разнообразных соединений таких-то и таких-то количеств атомов... может производиться бесчисленное множество различных тел», — писал один из основателей Королевского общества Роберт Бойль (1627–1691), химик и философ, страницы сочинений которого изобилуют тропами этого рода<sup>17</sup>. И что может показаться еще более удивительным — это то, что не только мир и его объекты, но и сами инструменты научных опытов и наблюдений осмысливались порой в терминах «буквального» —

как подобные очкам приспособления для чтения Книги Природы. Так, желая представить публике возможности микроскопа, Роберт Хук (1635–1703), естествоиспытатель, виртуоз научного экспериментирования, описал свой опыт, в ходе которого он сумел прочесть с помощью этого прибора микроминиатюрный текст с цитатами из Библии. Английский ученый воспринимал этот текст в качестве метафоры биологического мира, сокрытого от невооруженного глаза, — той «малой письменности», которой Творец испещрил «страницы» Книги Природы, преподнеся людям дар ее познания при условии необходимых усилий с их стороны<sup>18</sup>.

### **Стратегии сопротивления:**

#### **поиск альтернативных систем письма и коммуникации**

Итак, мы подошли к ключевой проблеме этой работы: каким образом влиятельные эзотерические движения той эпохи реагировали на подъем «буквально воспринимающего разума» и адаптировались к культурно-цивилизационным условиям, менявшимся не в их пользу? На подступах к его разрешению я бы хотел сначала разграничить соответствующие формы и стратегии, различив те, что имели место на концептуальном уровне (их вопрос: *о чем* шла речь в эзотерических дискурсах?), и те, что касались формальной, композиционно-выразительной, стороны этих дискурсов (их общий вопрос: *какой вид и устройство* имела печатная продукция эзотериков?). Попутно отмечу, что элементы обеих групп являлись ответной реакцией как на проблемы, вызванные *экзотеризацией* знания, так и на трудности, сопряженные с *ростом доступности* знания. В этом соединении нет ничего удивительного, ибо эти два процесса были взаимосвязаны.

Среди прочих представлений и идей к концептуальному уровню относились постулаты о том, что для корректного понимания того или иного эзотерического текста читатель должен выполнить ряд предусловий. От него могло требоваться достижение надлежащего духовного состояния — чистоты и возвышенности души. По словам Герхарда Дорна (1530–1584), известного бельгийского алхимика, каждый, кто стремится преуспеть в Великом делании, чтобы обрести вожделенное золото, прежде должен самого себя «преобразовать из мертвых камней в живые философские камни»<sup>19</sup>. Кроме того, во многих случаях считалось существенным обладание профессиональным опытом в соответствующей сфере или, при отсутствии такового, наличие квалифицированного наставника или опыта озарения свыше.

Кроме названных постулатов, к той же группе стратегий относились те, что были направлены не на адресата, а на семиотический «канал» эзотерического сообщения — язык и письмо. Прежде всего я имею в виду так называемый «адамический проект», получивший развитие в конце XV — начале XVII вв. Его суть состояла в противопоставлении

естественным наречиям как оторванным от бытия и потому лишенным эпистемической и магической мощи, адамического языка, обладающего уникальным онтоэпистемическим качеством. Ренессансные теоретики адамизма, верившие в возможность восстановить этот идеальный язык, стремились к тому чтобы: а) *обосновать*, что им является одна из конкретно-исторических форм, которую нужно снова сделать актуальной, или б) *найти* по неким знакам в природном мире (сигнатурам) ключевые элементы первоизданного языка, или в) *принять* этот язык неким мистическим образом<sup>20</sup>. Важно заметить, что на всех этих путях первоистепенное значение придавалось именно графическому аспекту. Привычным алфавитам, из которых создавалась «галактика Гутенберга», противопоставлялись варианты идеальной и — или, по крайней мере, — загадочной системы письма, служившие залогом совершенства всего скрываемого ею наречия. Наиболее часто этот прием использовали герметисты и так называемые «христианские» каббалисты, которые развивали древнеегипетскую и, соответственно, гебраистскую версии адамизма<sup>21</sup>.

Сходный акцент на письменности, доходивший порою до ее гипостазирования, различим и там, где речь велась о том, чтобы найти первоизданный язык, как бы повторив путь самого Адама, ведущий от вещей к именам, с помощью особого семиотического посредника между ними. Таким посредником нередко мыслили некий природный алфавит, вроде того, что приведен в «*Оккультной философии*» Агриппы<sup>22</sup> (см. обложку *илл. 1*). Та же черта характерна для образа мысли тех, кто разрабатывал последнюю возможность обретения первоизданного языка, которая заключалась в его принятии свыше. Ярчайшим примером здесь служат построения елизаветинского мага и ученого Джона Ди (1527–1609). Ди уделял первоистепенное значение визуальной стороне енохианского языка, воспринятого им в ходе знаменитых собеседований с «ангелами» и описанного в его «*Книге речи Божией*» (*Liber Loagaeth*)<sup>23</sup> (см. обложку *илл. 2*).

Интенсивная рефлексия над системами письма происходила также без прямой связи с собственно адамическими спекуляциями, что позволяет видеть в ней еще одну форму реакции эзотерических и около-эзотерических кругов на культивирование «буквальности». Хотя плоды этой рефлексии были разными, тем общим, что побуждало интеллектуалов заниматься ею, было стремление найти и показать авторитетные альтернативы ключевым кодам печатной культуры. Другим объединяющим их моментом служила уверенность в том, что в своем исконном принципе системы письма суть много большее, чем произвольное установление смертных, — а именно хранилища древних тайных и фундаментальных знаний. Не удивительно, что особым интересом в этих кругах пользовались виды письменности, пребывавшие за пределами молодой «галактики Гутенберга», не затронутые ее профанирующим воздействием.

Блестящим памятником такой рефлексии служит «*Virga Aurea*» [*Золотая ветвь (или дева)*] (1616). Этот труд, как полагают, созданный сначала в виде украшенного золотом роскошного манускрипта<sup>24</sup> и лишь позднее подготовленный для печати, принадлежал перу ватиканского библиотекаря и ориенталиста Джеймса Хэпбёрна (1573–1620). Это уникальное произведение являло свод 70 алфавитов, в котором наряду с подлинно-историческими формами соседствовали иные – мистико-эзотерические – системы, как-то: ангельская, небесная, серафическая, Соломонова, Енохова (см. обложку *илл. 3*) и т.д. Собранные в таблицы, снабженные латинскими соответствиями и украшенные миниатюрными эмблемами и цитатами из Библии, они были выстроены в порядке простого перечисления, лишенном иерархической идеи<sup>25</sup>. Как можно заключить отсюда, главной целью Хэпбёрна было создать обзор огромного разнообразия графических систем как сокровищниц знаний, чтобы показать, что за границами «галактики Гутенберга» есть множество иных, загадочных и восхитительных, миров. «Золотая ветвь» шотландского гуманиста выражала мысль, которую в те же годы афористически выразил другой сын туманного Альбиона:

И в небе и в земле сокрыто больше,  
Чем снится вашей мудрости, Горацио

(*Гамлет I, 5*)<sup>26</sup> –

явно имея в виду ту «мудрость», что возрастала в силе и гордости по мере вхождения в свои права «книжно-печатного» образа мира.

Другое направление, в котором развивалась «анти-Гутенбергова» рефлексия над системами письма, имело сравнительно-исторический и, точнее, эволюционно-генетический характер. Его влиятельнейшим проponentом был Афанасий Кирхер (1602–1680), эрудит и ориенталист, явно симпатизировавший эзотерической мудрости древних<sup>27</sup>. Согласно развитой им теории, современные фонетические алфавиты суть вырожденческие формы древнейших иероглифических систем. Иероглифика, обладавшая образно-символической природой, выражала самой формой своих элементов сокровенное знание о природном и божественном измерениях реальности. Темная для профанов, она сообщала его тем избранным, кто был допущен к ведению ее тайн. По мнению ученого, позднейшая деградация исконных систем письма заключалась в упрощении их облика до идеографического и затем фонетического типа, что в свою очередь вело к обрыву метафизических корней письменности и «омещаниванию» ее культурных функций<sup>28</sup> (см. обложку *илл. 4*). Возникал своего рода порочный круг: упрощение делало письменность всеобщей, а попадание под власть духовного «плебса» еще более примитивной. В итоге от древних символов, укорененных в бытии и обладавших эпистемическим совершенством, остались условные знаки, всецело зависимые от шаткого людского произволения.

### Расцвет эзотерической эмблематики

Обращаясь к реакциям композиционно-выразительного уровня, обнаруживаемым оккультистами в ответ на подъем «буквально воспринимающего разума», я ограничусь той, что заключалась в усвоении относительно нового для эзотерики жанра эмблемы. Процветавшая в XVI – 1-й пол. XVII вв. и причастная едва ли не ко всем сферам жизни той эпохи, эмблематика была порождением ренессансного мировидения и печатной культуры, а книги эмблем – одним из востребованных, но быстро «увядших» продуктов Гутенбергова пресса<sup>29</sup>. В то же время теоретики данного жанра – в большинстве ими были светские гуманисты, а не адепты оккультных практик, – генетически связывали эмблематику с древнеегипетской иероглификой. Выводы из этого положения позволяли им наделять визуальный компонент эмблемы (*pictura*) более высоким, чем у «просто изображений», онтоэпистемическим статусом<sup>30</sup>. Это обстоятельство вкупе с визуально-вербальной природой эмблемы проливает свет на причины большой привлекательности этой жанровой формы для ренессансных алхимиков и магов. Она позволяла удобно сохраняться образному, символично-тропологическому модусу мышления во все более чуждой ему атмосфере нарастающей буквальности.

Наводняя эзотерические издания, эмблемы также служили «фильтром», преграждавшим распространение и девальвацию оккультного знания при условии «надлежащего» дозирования и подачи информации, которая содержалась в вербальных элементах эмблемы. Не так уж редко эти последние сводились к невразумительному для большинства минимуму или почти отсутствовали, как, например, в алхимическом произведении Альгуса «*Mutus Liber*» (*Немая книга*) (1677)<sup>31</sup> (см. обложку *илл. 5*). Наряду с композиционным сужением эмблемы, в качестве тактики сопротивления новому типу мышления можно рассматривать и ее расширение, предпринятое другим знаменитым адептом Великого делания Михаэлем Майером (1569–1622). В трактате «*Atalanta fugiens*» (*Ускользящая Аталанта*) (1617) он добавил к обычным элементам эмблем нотные записи фут, звучание которых должно было сопровождать созерцание образов и размышление над комментариями к ним<sup>32</sup>. О вере в значительный и до сих пор не реализованный семиотический потенциал музыки говорит тот факт, что некоторые интеллектуалы XVI–XVII вв. связывали с ней возможность создания более совершенного языка, которым обладали выдуманные ими жители иноземных (Томас Мор) или инопланетных (Фрэнсис Годвин, Сирано де Бержерак) миров<sup>33</sup>. Таким образом, если таинственные алфавиты Хэпбёрна свидетельствовали о не-единственности «галактики Гутенберга», то ряды эзотерических эмблем и, как в случае с Майером, нотных текстов, вещали о не-абсолютности той поверхностной сферы значений, до которой мог достигать «буквально воспринимающий разум».

Труд Майера интересен еще и тем, что среди собранных в нем эмблем есть, по крайней мере, одна, содержание которой непо-

средственно связано с исследуемыми мною процессами. Прежде чем приступить к ее анализу, стоит отметить, что из всех областей ренессансной эзотерики алхимия была, если можно так выразиться, наиболее подготовленной к вхождению в «галактику Гутенберга». Уже с XIV столетия страницы ее трактатов украшались символическими рисунками, дополнявшими вербальный текст, который отличался символично-аллегорической «густотой», наличием умышленных умолчаний и, напротив, словесной избыточностью, призванными сокрыть его смысл от непосвященных. Однако чем глубже вращалась алхимия в новый цивилизационно-культурный контекст, тем темнее становилось содержание ее текстов, так что их предполагаемая глубина наполнялась хаосом, а многозначительность оборачивалась разрушением смысла<sup>34</sup>. Распад символического космоса Средневековья, проявлявшийся в вытеснении устойчивых символов прихотливыми аллегориями, вкупе с факторами, о которых шла речь выше, вел к тому, что понимание алхимических книг делалось проблематичным даже для самих адептов этого оккультного искусства.

В свете этой ситуации становится более ясным значение эмблемы XL, представленной в «Амаланте» под загадочным девизом «*Dealbate Latonam et rumpite libros*» (*Омойте Латону и порвите книги*) (см. обложку илл. 6). Как явствует из комментария к этой эмблеме, Майер увещевает ее начинающих собратьев по цеху остерегаться двух крайностей. Одной из них является уклон в сугубо книжное постижение алхимии, другой — стремление к тому, чтобы овладеть ее тайнами единственно эмпирическим способом. Объясняя тщетность первого пути, автор «Амаланты» указывает на то, что из-за злоупотреблений тропами алхимические тексты настолько темны, что зачастую понятны одним их авторам<sup>35</sup>. Все остальные — к ним он относит тех, кто не имеет «божественного ума», способного разобраться в «несметных двусмысленностях, ошибках, подлогах, разночтениях и неясностях»<sup>36</sup>, — никогда не преуспеют, если будут полагаться только на книги.

Не менее бесплодным, по Майеру, является второй путь — путь радикального эмпиризма, — который привлекал все больше сторонников из-за происходившего в то время расщепления алхимии на спиритуальную и техническую<sup>37</sup>. Обосновывая свой взгляд, немецкий оккультист уподобляет крайних практиков ослам, слепо жующим корм, и учит, что без серьезных «кабинетных» штудий можно потратить жизнь на лабораторную работу, но достичь при этом ничтожно малых результатов<sup>38</sup>.

Таким образом, главным посылом к созданию интересующей нас эмблемы стала идея о том, как важно искать и, обретя, держаться золотой середины, которая предполагала совмещение книжных занятий с практикой. Именно этот образ деятельности, представляющийся Майеру единственно плодотворным, он ассоциирует с «омовением Латоны». Согласно античной мифологии, Латона была матерью бога мудрости

Аполлона и богини плодородия Дианы. Обращаясь к данному образу, автор «Атланты» видит в нем символ творческого начала, духовного источника созидательной силы. Именно его в первую очередь должен очистить и развить в себе человек, желающий преуспеть в алхимической и иных эзотерических практиках. Омыть Латону — значит внутренне преобразиться, «выбелить» душу и разум, а также стяжать профессиональный опыт<sup>39</sup>. Так, на взгляд Майера, можно прийти к пониманию смысла алхимических книг и научиться эффективному оперированию вещами и стихиями мира.

Помимо предписаний, касающихся адресата алхимических текстов, автор «Атланты» вкладывает в эту эмблему идеи, имеющие отношение к проблеме «канала» эзотерической коммуникации. Утверждая, что за образом Латоны скрывается один из «божественных иероглифов египтян», он поддерживает древнеегипетскую версию адамизма и разделяет три типичных для этой позиции воззрения<sup>40</sup>. Во-первых, это идея исконной элитарности иероглифики, согласно которой тайнами этой письменности могло владеть только высшее жречество египтян. Во-вторых, убеждение в том, что с течением времени древнеегипетские иероглифы были заимствованы другими народами, из-за чего, как позже «докажет» Кирхер, они выродились в профанные графические системы. Ибо, в-третьих, эти народы с неизбежностью вульгаризировали модус их использования, употребляя их в условно-аллегорическом ключе, так как не знали их подлинных значений, некогда «причастных к природе самих вещей»<sup>41</sup>.

### **Великое расставание**

В заключение мне бы хотелось еще раз обратить внимание читателя на ту нерасторжимость, что характеризовала образы «академического» и «эзотерического» мышления в XV–XVI вв. и проявлялась среди прочего в первоначальном сходстве реакций на проблемы, о которых шла речь выше. Потребовалось немного времени, чтобы уже к концу XVII столетия отношение к печатному прессу стало одним из главных маркеров глубокого различия в культурных судьбах европейского оккультизма и науки. Известно, что именно в этот период оккультизм уходит в подполье<sup>42</sup>, что в сложившихся условиях означало уход из сферы «большой»<sup>43</sup> печати. Время компромиссов и приспособления к «галактике Гутенберга» для него завершилось. Тяжба за пресс была проиграна.

Очевидно, что наука, идеология которой вышла победителем из этой борьбы, не смогла бы стать господствующей формой мировоззрения без прочного союза с полиграфией. Но чтобы этот союз и эта победа стали возможными, ее творцы должны были создать новый идеал учености, во многих отношениях решительно отличный от традиционного. Установка на открытость, а не на секретность, вера в прогресс, а не в «древнюю мудрость», безыскусственность стиля вместо прежней художественности стали отныне его отличительными чертами. То был идеал,

оптимально вписанный в режим существования в «галактике Гутенберга», чем отчасти объясняется триумф научного рационализма в век Просвещения. Если оккультизм мог только *приспосабливаться* к новым условиям, оставаясь в самом существенном чуждым печатной культуре, то научный разум как плоть от плоти этой последней *формировался* в ее контексте и в свою очередь способствовал ее дальнейшему становлению. Не случайно, что именно он, а не какая-либо иная форма мышления той эпохи — художественная, обыденная и пр., стал «буквально воспринимающим» *par excellence*.

Говоря отвлеченно, обе интеллектуальных парадигмы могли бы существовать на правах центра (наука) и периферии (эзотерика) новой «галактики», если бы их сторонники умели не замечать друг друга в процессе своего культурного «развода». Однако в реальности научный идеал выковывался в ожесточенной идеологической борьбе с оккультизмом. Сумев обратить в свою пользу уже известные культурно-цивилизационные изменения, его создатели противопоставляли стратегиям эзотериков свои — противоположные и / или, как им казалось, лучшие — проекты, отмеченные печатью нарастающей «буквальности».

Вот только два примера. Первый касается понимания природы текста. Оккультисты, обычно считавшие, что их писания сами по себе недостаточны для того, чтобы научить главному (успешной практике), видели в эзотерическом тексте подобие двери, закрытой на ключ. И этим ключом прежде всего служило надлежащее духовно-психологическое состояние адресата. В свою очередь, приверженцы научного разума могли бы сравнить идеальный текст с дверью, лишенной замка. Самодостаточный в своей объективности, он «проговаривает» себя без остатка, будучи полностью равным себе. Его ключевая и, в сущности, единственная функция — быть корректным и надежным описанием фактов — не предусматривает обязательной корреляции с внутренним настроением читателя. При этом известно, что само понятие факта как чего-то *уже ставшего действительным* и потому требующего нейтрально-объективного отношения формировалось на Западе вместе с печатной культурой — под прямым влиянием новостной прессы, рост которой развивал у европейцев «вкус к фактическому»<sup>44</sup>.

Вторым примером, иллюстрирующим скорее «лучший», чем контрарный замысел, может послужить проект универсального «философского» языка<sup>45</sup>. Его творцы — в большинстве своем члены все того же Королевского общества Лондона и близкие к ним интеллектуалы: Уилкинс, Далгарно, Коменский и т.д. — мыслили свой проект как альтернативу тщетным, на их взгляд, адамическим поискам оккультистов. Эти последние мыслили идеальный язык как совершенное воплощение принципа иконизма, в согласии с которым каждое его слово есть цельный, не дробимый на смысловые и формальные атомы, образ именуемой вещи. Напротив, «философский» язык бэконянцев

имел сугубо аналитическое устройство. Предполагалось, что каждый формальный атом любого его имени будет означать какой-либо отличительный признак вещи, а слово в целом станет полным научным определением своего референта. Отсюда явствует, что в основании сего причудливого научного замысла XVII в. лежало стремление «овеществить» букву и в этом смысле «буквализовать» язык, сместив его семантический план с лексического на фонетико-графический уровень. И если это казалось тогда возможным, то именно потому, что сами вещи были «обуквены» тем образом мышления, который стал господствующим, как единственно естественный для «галактики Гутенберга».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В основу статьи положен текст доклада, представленного мной на Восьмой международной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Мистицизм и эзотеризм в мире технологий» (Санкт-Петербург, 24–26 марта 2016 г.).

<sup>2</sup> Fioravanti L. Dello Specchio di scientia universale. – Venice, 1567. P. 41 r-v.

<sup>3</sup> По словам Уильяма Ймона, «все адепты натуральной магии были едины во мнении, что их искусство требует опытности во многих науках» (*Eamon W. The Scientific Renaissance // A Companion to the worlds of Renaissance. Ed. by G. Ruggiero. – Malden: Blackwell Publishing, 2007. P. 408; см. также: Clulee N.H. At the Crossroads of Magic and Science: John Dee's Archaesthesia // Occult and scientific mentalities in the Renaissance. B. Vickers (ed.). – Cambridge, 1984. P. 65).*

<sup>4</sup> См.: *Eamon W. On the Skins of Goats and Sheep: (Un)masking the Secrets of Nature in Early Modern Popular Culture // Visual cultures of secrecy in early modern Europe / Ed. by T. McCall, S. Roberts, and G. Fiorenza. – Kirksville, 2013. P. 59.*

<sup>5</sup> См.: *Johns A. The nature of the book: print and knowledge in the making. – Chicago, 1998. P. 628.*

<sup>6</sup> См.: *Long P.O. Openness, secrecy, authorship: technical arts and the culture of knowledge from antiquity to the Renaissance. – Baltimore, 2001. P. 156.*

<sup>7</sup> См.: *Jardine N. The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's "A Defence of Tycho against Ursus" with Essays on its Provenance and Significance. – Cambridge, 1988. P. 16.*

<sup>8</sup> См.: *Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. 1993. № 2. P. 108–121.*

<sup>9</sup> «Нужно в любом деле горячо воображать, надеяться и верить», – утверждал Агриппа Неттесгеймский, видевший в этом «большое подспорье» внешне совершаемым действиям мага (*Henricus Cornelius Agrippa ab Netteszheim. De Occulta Philosophia. Libri Tres. Coloniae, 1533. (I.66) P. 88*). Мысль о приоритете психологических факторов также высказывал Парацельс, утверждавший, что все магические символы, имена, амулеты, техники суть только «друзья и пособники воображения, которое является главным и общим властелином над прочим» (*Теофраст Парацельс. Окультизм философия / пер. Т.О. Сухоруковой // Теофраст Парацельс. Магический архидокс. – М., 1997. С. 114*). Какой бы ограниченной силой ни обладали они сами по себе, однако «без веры эти и подобные им вещи тщетны и бессильны» (там же). И Бруно, видевший в магии высшую, элитарную форму философии, учил, что не является философом тот, «кто не создает в воображении и не рисует образы (*figit et pingit*)» (*Jordani Bruni Nolani. Opera Latine Conscripta. – Florentiae, 1879–1891. Vol. II. 2. P. 33*).

<sup>10</sup> См.: *Hanegraaff W.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism // *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others.* – Leiden, Boston, 2007. P. 123–131.

<sup>11</sup> Цит. по: *Rossi P.* Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language. Transl. St. Clucas. – L., N. Y., 2006. P. 149.

<sup>12</sup> См.: *Шоню П.* Цивилизация Просвещения / пер. с фр. И. Иткина, М. Гистер. – Екатеринбург; М., 2008. С. 266.

<sup>13</sup> См.: *Isermann M.* Substantial vs Relational Analogy in Sixteenth and Seventeenth-century linguistic thought // *History of linguistics 1996: Selected Papers from the Seventh International Conference. Vol. 2: From Classical to Contemporary Linguistics* / ed. by D. Cram, A. Linn, E. Nowak. – Amsterdam; Philadelphia, 1999. P. 111–112.

<sup>14</sup> McLuhan M. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man.* – Toronto, 1962. P. 28.

<sup>15</sup> См.: *Bono J.J.* The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel // *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700. Vol. I.* Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 317–333.

<sup>16</sup> См.: *Shapin St., Schaffer S.* Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. – Princeton, 1985. P. 55–65; *Baldwin M.* The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate // *Isis. Vol. 86. № 3 (Sep., 1995).* P. 410–414.

<sup>17</sup> *Boyle R.* An Introduction to the History of Particular Qualities // *Selected philosophical papers of Robert Boyle* / ed. by M.A. Stewart. – Indianapolis; Cambridge, 1991. P. 107.

<sup>18</sup> *Hook R.* Micrographia: or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon. – L., 1667. P. 5, 154. См. также: *Spiller E.* Science, Reading, and Renaissance Literature: The Art of Making Knowledge, 1580–1670. – Cambridge, 2004. P. 137–138, 102–103.

<sup>19</sup> *Dorn G.* Speculativae Philosophiae, Gradus Septem vel Decem Continens // *Theatrum Chemicum, Praecipuos Selectorum Auctorum Tractatus...* Continens. Tomus I. Ursellii, 1602. P. 267.

<sup>20</sup> См.: *Карабыков А.В.* «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // *Человек.* 2014. № 5. С. 114–131.

<sup>21</sup> См.: *Карабыков А.В.* Трансформация метафизики первоначального языка в ренессансном каббализме // *Вопросы философии.* 2016. № 3. С. 186–197; *Карабыков А.В.* Быть египтянином, а не египтологом: историософия Джордано Бруно и загадка иероглифов в Ренессансе // *Философские науки.* 2016. № 5. С. 38–55.

<sup>22</sup> См.: *Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim* De Occulta Philosophia... (I. 33). P. 38–40.

<sup>23</sup> См.: *Clucas St.* Non est legendum sed inspiciendum solum: Inspectival Knowledge and the Visual Logic of John Dee's *Liber Mysteriorum* // *Emblems and Alchemy* / ed. by A. Adams and St. J. Linden, 1998. P. 109–132.

<sup>24</sup> Ср. полное его название: «Virga Aurea septuaginta duobus Encomiis B.V. Mariae caelata» (Небесно-золотая ветвь благословенной Девы Марии в 72 подвалах).

<sup>25</sup> См. *James Bonaventure Hepburn.* Virga Aurea. – Rome, 1616. – URL: [http://www.levity.com/alchemy/virga\\_aurea.html](http://www.levity.com/alchemy/virga_aurea.html) (дата обращения: 25.04.2016).

<sup>26</sup> *Шекспир В.* Гамлет / пер. М. Лозинского // *Шекспир В.* Комедии, хроники, трагедии. В 2 т. Т. 2. – М., 1988. С. 167.

<sup>27</sup> См.: *Карабыков А.В.* Между «Кратилом» и Каббалой: Проблема возникновения языка в «Вавилонской башне» (1679) Афанасия Кирхера // *Вопросы философии.* 2015. № 6. С. 154–156, 161–162.

<sup>28</sup> См.: *Kircher A.* Turris Babel, sive Archontologia. – Amsterdam, 1679 (III, IX, 1). P. 178.

<sup>29</sup> См.: *Daly P.M.* The Emblem in Early Modern Europe: Contributions to the Theory of the Emblem. – Dordrecht, 2014. P. 33.

<sup>30</sup> См.: *Shöne A.* Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. – München, 1993. S. 26.

<sup>31</sup> См.: Mutus liber in quo tamen tota philosophia hermetica figuris hieroglyphicis depingitur... authore cujus nomen est Altus. Rupellae: Apud Petrum Savouret, 1677.

<sup>32</sup> См.: *Michael Majer.* Atalanta fugiens, hoc est Emblemata nova de secretis naturae chimica. – Oppenheim: De Bry, 1617; см. также: *Szőnyi G.I.* Occult Semiotics and Iconology: Michael Majer's Alchemical Emblems // *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books.* / ed. by K. Enekel, A. Visser. – Turnhout, 2003. P. 310–313.

<sup>33</sup> См.: *Seeber E.D.* Ideal Languages in the French and English Imaginary Voyage // *PMLA.* 1945. Vol. 60. № 2. P. 586–597.

<sup>34</sup> См. *Рабинович В.Л.* Алхимия. – СПб., 2012. С. 141.

<sup>35</sup> *Michael Majer.* Atalanta fugiens... P. 55.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> См.: *Юнг К.Г.* Психология и алхимия. – М., 2008. С. 245, 423.

<sup>38</sup> *Michael Majer.* Atalanta fugiens... P. 54.

<sup>39</sup> Эта спиритуалистическая интерпретация, естественно, не исключает ряда известных в то время «технических» толкований, которые были связаны с алхимическим понятием «*Latop*» и касались получения определенных веществ (см.: *Martin Rulandus.* A Lexicon of Alchemy or Alchemical Dictionary (1612). Trans. A.E. Waite. – L., 1893. – URL: <http://rexresearch.com/rulandus/rulxa.htm> (дата обращения: 20.05.2016).

<sup>40</sup> Ibid. P. 55.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> См.: *Юнг К.Г.* Психология и алхимия... С. 423.

<sup>43</sup> Говоря о «большой» печати, я отличаю массовую полиграфическую продукцию (книги, газеты) от той, что распространялась в узких кругах и частным образом благодаря появившемуся в то время кабинетному печатному станку (см.: *Шоноу П.* Цивилизация Просвещения... С. 267).

<sup>44</sup> См.: *Ettinghausen H.* How The Press Began. The Pre-Periodical Printed News In Early Modern Europe. *JANUS.* Anexo 3. – Coruña, 2015. P. 244; *Shapiro B.* A Culture of Fact: England, 1550–1720. – Ithaca, 2000. P. 217–218.

<sup>45</sup> См.: *Slaughter M.* Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century. – Cambridge, 1982.

#### REFERENCES

Bono J.J. The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel. In: *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700.* Vol. I. J.M. van der Meer, Sc. Mandelbrote (eds.). Leiden, Boston, Brill, 2008, pp. 299-340.

Burke P. The Rise of Literal-Mindedness. In: *Common Knowledge.* 1993. No 2, pp. 108-121.

Eamon W. On the Skins of Goats and Sheep: (Un)masking the Secrets of Nature in Early Modern Popular Culture. In: *Visual cultures of secrecy in early modern Europe.* T. McCall, S. Roberts, and G. Fiorenza (eds.). Kirksville, Truman State University Press, 2013, pp. 54-75.

Eamon W. The Scientific Renaissance. In: *A Companion to the worlds of Renaissance.* G. Ruggiero (ed.). Malden, Blackwell Publishing, 2007, pp. 403-424.

James Bonaventure Hepburn. *Virga Aurea.* Rome, 1616. Available at: [http://www.levity.com/alchemy/virga\\_aurea.html](http://www.levity.com/alchemy/virga_aurea.html)

Johns A. *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making.* Chicago, The University of Chicago Press, 1998. 753 p.

Hanegraaff W. The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism. In: *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. O. Hammer, K. von Stuckrad (eds.). Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 107-136.

Henricus Cornelius Agrippa ab Netteszheim. *De Occulta Philosophia. Libri Tres*. Coloniae, 1533. 362 p.

Karabykov A.V. "So the man gave names": the strategies of reconstitution of the Adamic language in Renaissance culture. In: *Chelovek [The Man]*. 2014. No 5, pp. 114-131 (in Russian).

Long P.O. *Openness, secrecy, authorship: technical arts and the culture of knowledge from antiquity to the Renaissance*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001. 365 p.

McLuhan M. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press, 1962. 294 p.

Michael Majer. *Atalanta fugiens, hoc est Emblemata nova de secretis naturae chimica*. Oppenheim, De Bry, 1617. 214 p.

Shapiro B. *A Culture of Fact: England, 1550–1720*. Ithaca, Cornell University Press, 2000. 284 p.

Spiller E. *Science, Reading, and Renaissance Literature: The Art of Making Knowledge, 1580–1670*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 214 p.

### **Аннотация**

Статья посвящена проблеме взаимоотношения двух процессов, имевших место в европейской культуре раннего Нового времени: эзотерического бума, сопряженного со взлетом и падением интеллектуального престижа магии, алхимии и других отраслей оккультного знания, и становления полиграфической индустрии. Доказывается, что между этими процессами существовал глубинный антагонизм, проистекавший как минимум из двух источников. Во-первых, индустрия книгоиздания имеет принципиально экзотерический, профанирующий характер. Во-вторых, ее лавинообразный рост непосредственно способствовал подъему «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк) и обусловленного им миропонимания. Ставя вопрос о том, каким образом влиятельные эзотерические движения той эпохи адаптировались к культурно-цивилизационным условиям, менявшимся не в их пользу, автор делает первый шаг к его разрешению.

**Ключевые слова:** западный эзотеризм, книгопечатание, альтернативные формы письменности, эмблематика.

### **Summary**

The paper is dedicated to the problem of interaction of two processes occurring in early Modern European culture: the esoteric boom connected with the rise and decline of intellectual prestige of magic, alchemy and other branches of occult knowledge and the making of the printing industry. It is argued that there was a deep antagonism between those processes. It arose at least from two sources. The printing industry has a principally exoteric, profaning character. Besides, its avalanche-like growth immediately contributed to "the rise of literal-mindedness" (P. Burke) and the world-view determined by it. Putting a question: how the influential esoteric movements of that period could adapt to the changing cultural and civilization conditions which were going against them, the author makes a first step towards its solution.

**Keywords:** western esotericism, printing, alternative forms of writing, emblematics.