



Фиалко М. М.

## РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО И НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ АЛХИМИЯ

*Аннотация. В работе рассматривается влияние «Иероглифической монады» Джона Ди на философию розенкрейцеров, выраженную в ряде их произведений, изданных в начале XVII в.; на основе нового понимания «Монады» как самобытного герметико-алхимического проекта делается попытка уточнения так называемого тезиса Йейтс, высказанного в ее книге «Розенкрейцерское просвещение».*

*Ключевые слова: розенкрейцерство, алхимия, герметизм, «Иероглифическая монада», Джон Ди, Иоганн Андреэ, Френсис Йейтс.*

### **Феномен розенкрейцерства и проблема авторства манифестов**

В этой работе под розенкрейцерством мы будем понимать ту идейную программу, которая выразила себя в манифестах «Fama Fraternitatis» («Слава Братства», 1614) и «Confessio fraternitatis» («Исповедание братства», 1615), анонимно вышедших в Касселе, в издательстве Весселя<sup>1</sup>. Их выход, а также публикация знаменитой «Химической свадьбы Христиана Розенкрейца»<sup>2</sup> в 1616 г. положили начало тому, что со времени выхода в свет известной книги Йейтс «Розенкрейцерское просвещение» стало называться «розенкрейцерским фурором». Тысячи людей со всей Европы откликнулись на призыв братства присоединиться к ним ради открытия тайного знания, но эти письма так и остались без ответа. Розенкрейцерство продолжало развиваться и дальше – при том, что сам вопрос о реальности существования братства даже в начале XVII в. далек от своего разрешения, многие авторы позднейшего времени причисляли себя к его членам, создавая на этой основе новые эзотерические проекты. Примером может служить «Орден Золотого и Розового Креста» (Orden des Gьlden-und Rosen-Creutzes) Самуила Рихтера<sup>3</sup>. Важнейший для магической и, шире, эзотерической традиции XX в. орден «Золотой Рассвет» (Golden Dawn) также возводил себя к розенкрейцерству<sup>4</sup>.

Вопрос об авторстве манифестов окончательно не решен до сих пор, но известно, что автором «Свадьбы» был лютеранский пастор из Бюртемберга Иоганн Андреэ<sup>5</sup>. В своей автобиографии «Vita ab ipso conscripta» он пишет, что сочинил ее около 1605 г.<sup>6</sup> В это время он учится в Тюбингене, где становится членом реформистски настроенного протестантского кружка, куда, кроме него, входили такие фигуры как Тобиас Хесс, Кристоф Безольд, Иоганн Арндт<sup>7</sup>. Основной идеей Андреэ на протяжении всей его жизни было исправление общества в христианском духе, этому посвящены в прямом смысле все его последующие произведения и вся его жизнь<sup>8</sup>, и есть основания рассматривать розенкрейцерство как первую такую попытку<sup>9</sup>, по крайней мере, причастность Андреэ к этому сейчас уже всерьез не оспаривается. Однако проблема в том, что сначала будто бы так воодушевленный этим движением, он уже к 1618 г. меняет свое отношение к нему, и во всех своих произведениях, включая письма, называет эту авантюру словом «ludibrium» (игра, шутка).

«Года 23 или 24 назад с помощью Вильгельма Вензе, люнебургского дворянина, своего лучшего друга, я создал «Образ христианского братства», который, я надеялся, мы бы противопоставили недостойной игре вымысла розенкрейцерского братства (*quam fictitiae fraternitatis rosecruciae ludibrio indigno opponeremus*)»<sup>10</sup>.

В конце «Христианской мифологии» в диалоге между Филаретом и Алетеей последняя прямо утверждает: «*Nihil cum hac Fraternitate commune habeo*»<sup>11</sup> («ничего с этим братством общего не имею»). В предисловии к «Христианопольской республике» Андреэ развивает эти взгляды. Он описывает те пороки, от которых страдает Церковь и вспоминает грандиозную реформацию Лютера, замечая, что эта *drama* может быть сыграна еще раз, ибо «свет более чистой религии воссиял на нас»<sup>12</sup>.

«Некое братство, по-моему, шутка (*ludibrium*), но, согласно теологам, всерьез дало доказательство именно этого. Когда оно сулило величайшие и необычайнейшие вещи ... оно присовокупило также и надежду на улучшение нынешнего состояния вещей и даже подражание действиям Христа <...> Какое смятение умов последовало за этим <...> От этого мы имеем преимущество, что мир ныне не так уверен в своих делах <...> и не так далек от Христа. Но я готов хвалить человека, который, увидев, что люди нерешительны и обмануты братством, ответил: если эти реформы так необходимы, то почему мы не начнем их сами?»<sup>13</sup>.

Согласно автору, огромной ошибкой было бы узнавать путь спасения от «некоего общества (если оно есть), всезнающего лишь в глазах собственного хвастовства... с дурацкими обрядами, чем обратиться непосредственно к Нему, который Путь и Истина и Жизнь»<sup>14</sup>. Итак, в целом намерения братства похвальны, и оно сыграло свою роль, но оно так и не привело к столь желанному радикальному исправлению, к которому и стоит приступить, чтобы создать совершенное христианское общество, которое Андреэ и описывает подробно на страницах «Христианополя»<sup>15</sup>.

Был ли сам Андреэ хотя бы одним из авторов «*Fama*» и «*Confessio*»? Этот вопрос не решен до сих пор. Если Уэйт позволял себе сомневаться в этом и даже приписывал их авторство Симону Студиону<sup>16</sup>, то Диксон в своей программной статье уже считает это доказанным<sup>17</sup>. В одном из произведений Андреэ содержатся прямые заимствования из «*Confessio*», о котором он сам написал: «*Hesso imputata, plane mea*»<sup>18</sup> («приписываемая Хессу, именно моя»). С другой стороны, неоднократно заявлено, что заметна огромная разница в стиле *Fama* и других произведений Андреэ. Монтгомери со свойственным ему скептицизмом по отношению к розенкрейцерскому мифу делает из Андреэ праведного протестанта, не имевшего с «*Fama*» и «*Confessio*» никаких дел, а «Свадьбу» он пишет, чтобы «христианизировать фигуру Христиана Розенкрейца»<sup>19</sup>. Проблема отношения Андреэ к манифестам – одна из самых интригующих, и она еще ждет своей разгадки.

### Тезис Йейтс

В начале XVII в., во время выхода розенкрейцерских произведений, проходит недолгое царствование Фридриха V курфюрста Пфальцского (1596-1632) – неудачного претендента на богемскую корону и императорский титул, при дворе которого оккультизм поддерживается так же, как и ранее при Максимилиане II (1527–1576), которому Джон Ди посвятил свою «Монаду», и Рудольфе (1552–1612), к которому он даже совершил поездку<sup>20</sup>, имевшую, возможно, столь далекие последствия. Йейтс в своей классической работе «Розенкрейцерское просвещение» прямо связывает духовную атмосферу двора Фридриха и философию манифестов, а также первый усматривает прямую связь манифестов с философией Ди.

«Так что сомнений не остается: движение, заявившее о себе тремя розенкрейцерскими публикациями, уходит корнями в творчество Джона

Ди <...> Итак, предлагается необычная и многообещающая гипотеза касательно природы розенкрейцерского движения: похоже на то, что движение это было запоздалым следствием путешествия Ди в Богемию – события, свершившегося за двадцать лет до появления розенкрейцерских манифестов. Пропагандировавшиеся Ди идеи не были забыты и ко времени, о котором идет речь, распространились в кругу соратников курфюрста Пфальцского <...> Итак, становится вполне очевидным, что «таинственная философия», скрывающаяся за манифестами, есть не что иное, как философия Джона Ди, суммарно изложенная в «Иероглифической Монаде»<sup>21</sup>.

Конечно, говоря о теории европейского эзотеризма, развитой Йейтс, нельзя не упомянуть и о критике, начавшейся вскоре после выхода ее работ<sup>22</sup> и продолжающейся поныне. Если вначале во многом она была инспирирована весьма смелым для своего времени утверждением Йейтс о связи образа герметического мага с новоевропейским ученым, то в современной академической традиции, где наука об эзотеризме фактически получила институциональное оформление, ряд исследователей говорит о фундаментальных ошибках концепции «герметической традиции», причисляя ее к числу устаревших парадигм<sup>23</sup>. В рамках нашего небольшого исследования мы не будем дискутировать с этим мнением, сосредоточившись на анализе текстов, который сможет помочь определить, насколько возможной была связь «Монады» и розенкрейцерского проекта. Обращает на себя внимание тот факт, что Йейтс подробно не анализирует саму «Монаду», ограничиваясь общими замечаниями об этом выдающемся памятнике в истории европейской эзотерики<sup>24</sup>, который может дать ключ к пониманию феномена розенкрейцерства.

### **«Иероглифическая монада» Ди и ее место в европейской алхимии**

Изучение наследия Джона Ди началось с выхода в свет его первой биографии, написанной Шарлоттой Фелл Смит в 1909 г.<sup>25</sup>, первой же серьезной работой о его философии стоит считать фундаментальный труд Кальдера 1952 г.<sup>26</sup>. Однако важнейшее произведение Ди – «Иероглифическая Монада»<sup>27</sup> – исследовалось предметно очень нечасто даже с середины XX в., что связано с ее очень смутным, намеренно затемненным смыслом, что и отвечало намерениям самого Ди и той традиции, к которой он принадлежал. Такого рода знание должно было передаваться лишь при личном контакте от учителя к ученику, в письменном же тексте смысл намеренно делался сложнее<sup>28</sup>.



Иероглифическая монада.

Как пишет и сам Ди, «надеюсь, что лишь те, кто достоин, действительно поймут это»<sup>29</sup>. В своей статье 1952 г., принадлежащей старой традиции исследования работ Ди, Х. Кохер замечает о нем:

«У него было, как станет яснее далее, очень немного здравого смысла (common sense), большое доверие к красивой схеме, много эгоизма и позерства и немного денег. Быстрый доступ к секретам Вселенной и к богатству и славе, который они должны были дать, казался очень желаемым <...> Его религиозное чувство растворилось в пантеизме, и он был более обеспокоен делами мира сего, нежели будущим спасением души»<sup>30</sup>.

Такого рода снисходительные оценки в современной литературе ушли,

однако в отличие от знаменитых «Propaedeumata aphoristica»<sup>31</sup> 1558 г., своеобразного манифеста кембриджского елизаветинского платонизма, главный труд Ди, «Иероглифическая монада», по-прежнему рассматривается как малопонятный для оценки его философии. В последний же период жизни Ди увлекся вызыванием ангелов с помощью методик тритемиевой «Стеганографии», достигнув в этом больших успехов, но до выхода в свет книги Деборы Харкнесс<sup>32</sup>, посвященной этому периоду жизни Ди, анализ таких практик был еще менее интересен, чем анализ «Монады». Кальдер, крупнейший специалист по Ди, посвятивший анализу «Монады» более 80 страниц, пишет: «Немного сложно понять особенное внимание и огромное доверие, оказанное Монаде в свое время. В лучшем случае ее можно принять за коллекцию отдельных намеков, набросанных наскоро; общая метафизика или натуральная философия, к которой Ди отсылал и чувствовал свое исследование подтвержденным, остается полностью закрытой»<sup>33</sup>.

Гораздо более содержательные оценки делает в своих статьях Клули: «“Иероглифическая Монада” была смелым и изобретательным проектом символического языка, имеющего силу раскрыть божественный план творения, объяснить силы материального мира и принципы алхимии и помочь мистическому восхождению души»<sup>34</sup>.







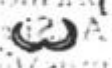
Однако Клули, отмечая многие моменты, необходимые для ее понимания, не анализирует механизм и схему этого восхождения, без чего анализ «*Monas Hieroglyphica*» был бы неполным.

На наш взгляд, «Монада» была самобытным герметико-алхимическим проектом. Сама алхимия, восходящая к «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста<sup>35</sup>, мыслилась теорией и практикой очищения и совершенного соединения двух начал – активного (Серы, Солнца у Гермеса) и пассивного (Ртути, Меркурия), которое станет «универсальным лекарством» (*medicina universalis*) и породит с помощью «великого делания» (*opus magnum*) совершенный металл – золото<sup>36</sup>. Парацельс дополняет теорию двух начал Гебера третьим – Солью, отождествляя их с духом, душой и телом.

Иероглифическая монада Ди, состоявшая из Солнца (Круга), Луны (Полукруга) и Стихий (в форме Креста), дополненных особым астрологическим знаком Овна, была прямым продолжением алхимии Парацельса, значение работ которого для понимания Ди стало открываться лишь недавно<sup>37</sup>, хотя, конечно, смысл работы Ди не исчерпывается этой связью. «Монада» была для Ди самим языком не только описания, но и творения мира. Динамическая составляющая учения зрелого Парацельса, выраженная в фигуре особого алхимического агента трансформации всех вещей Вулкана-Архея, доведена у Ди до своего апогея – в Монаде как некоем духовном пути, алхимическом *opus magnum*, два вечных начала – Солнце и Луна (те же наименования использует и «Изумрудная скрижаль») – соединяются, создавая Стихии (если угодно, материальный мир, им соответствует третье начало Парацельса – Соль), которые затем очищаются и, наконец, приходят к огненной трансформации. Алхимический путь страдания–смерти–возрождения, наличествовавший и в предыдущей традиции<sup>38</sup>, был важнейшим для «Монады», соединяясь с христианским мотивом воскресения, фактически включая его в себя и превращаясь в идеальную трехчастную схему – «рождение (соединение двух начал) – очищение и смерть – преобразование». Монада мыслилась Ди как путь к совершенному обновлению и воскресению (*resurrectio*), к духовной трансформации (*transformatio*) в достигнутом через мученичество креста (*crucis martirium*), очищение (*depuratio*), страдание и смерть (*passio et sepulcrum*) божественном союзе (*matrimonium diuinum*) мира (таблица)<sup>39</sup>. Она соединяла космологический и математико-логический уровни описания, становясь магическим инструментом объединения мира. Именно здесь стоит искать корни того обескураживающего пророческого тона, непонятного

современникам и потомкам, с которым Ди говорил о «Монаде», считавшейся им самим до конца жизни своим главным творением. Она, по мнению автора, была неким совершенным законом, конституирующим любую науку изнутри и делавшим ее возможной, преобразуя ее на новых началах.

«Разве не охватит астронома мучительное сожаление от того, что он во время ночных наблюдений страдал от мук холода, ночных бдений и прочих неприятностей, тогда как он (с помощью иероглифической монады – М. Ф.) ... под защитой крова в любой миг может наблюдать точнейшим образом (exactissime queat observare) круговращения небесных тел, уничтожив [иные] инструменты из дерева или меди?»<sup>40</sup>.

	Existens autē Elementa.	Adam Mortalis Masculus & Femina.	Mortificans.	Adumbratus.	Natus In Stabulo.
	Elementaris œconomia.	Elementalis Genealogicæ Consummatio.	Crux.	Crux.	Holocaustum in Cruce.
	Existens post Elementa.	ADAM IMMORTALIS.	Vivificans.	Manifestissimus.	Rex Regum Vbiq̄ue.
Conceptus Singulati Influxu.	Potentie Semen.	Cœcatio Hyles.	Matrimonium Træstare.	Principium	
Passus & Sepultus.	 Virtus Denaria.	Depuratio Elementalis.	Crucis Martyrii.	Medium.	
Resurgens, propria virtute.	Glorie Triumpus.	Transformatio.	Matrimonium Divinum.	Finis.	

Символика «Монады Ди» и ее частей (Monas Hieroglyphica. P. 23).

### Мотивы «Монады» в розенкрейцерстве и перспективы «герметической» интерпретации

Важнейшим доказательством связи «Монады» и розенкрейцерского проекта служат прямые заимствования из нее в «Кратком рассмотрении таинственнейшей философии»<sup>41</sup>, фактически реинтерпретирующем творение Ди в сильном алхимическом контексте самой «Изумрудной Скрижали»<sup>42</sup>. «Краткое рассмотрение» – по сути единственное произведение, где излагается сама «тайная мудрость» розенкрейцеров, примыкает ко второму манифесту – «Confessio Fraternitatis», подтверждающему обещания мифического Братства Роза и Креста, данные в «Fama», первом манифесте, провозглашавшем наступление новой эры, где человек получит от Бога новую синтетическую науку о своем месте в мире<sup>43</sup>. Наш анализ показал, что эта идея обновления знания была центральной и для «Монады» Ди.

Доказательством связи «Монады» и произведений розенкрейцеров служит и ее изображение на одной из первых страниц «Химической свадьбы», когда в начале романа главный герой, Христиан Розенкрейц, получа-

ет приглашение на некую королевскую свадьбу<sup>44</sup>. Здесь, пройдя с другими героями через ряд алхимических испытаний, он удостоивается посвящения в некий орден Золотого Камня. Мотивы духовной алхимии и смерти-возрождения широко представлены в тексте. Сама свадьба, на которую приглашен Розенкрейц, символизирует соединение элементов в «великом делании»<sup>45</sup>. Когда в конце третьего дня шестеро спутников Розенкрейца, в том числе старый король, подвергаются казни, Дева говорит ему: «Эта смерть должна многих сделать живыми»<sup>46</sup>. Именно их кровь и будет служить материалом для изготовления в течение шестого дня двух гомункулов – жениха и невесты. Находят свое продолжение и идеи обновления знания предыдущих манифестов. В конце второго дня, когда надменные гости королевской свадьбы стали вести себя крайне развязно, один из собеседников говорит Розенкрейцу: «приходит время, когда со лжецов будут сорваны маски и начнут ценить то, что ныне не чтут»<sup>47</sup>. Розенкрейц будто бы символизирует собою путь истинного духовного познания вне косности современной ему гордой науки, погрязшей в предрассудках, которые описывались и в «Гата»<sup>48</sup>. Однако все подобные рассуждения пусть даже они кажутся (*или есть*) истинные, наталкиваются на одно неодолимое препятствие – странно сказочный, временами даже карнавальный характер «Свадьбы»<sup>49</sup>, иногда даже кажется, что сам автор, который через несколько лет назовет это свое предприятие *ludibrium*<sup>50</sup>, уже здесь не всегда верит тому, что говорит. Он почти по-стерновски иронично снисходителен к своему 81-летнему герою, который часто попадает в нелепые ситуации и отдается чувству отчаяния, чтобы вдруг снова обрести надежду. Тогда можно считать это продолжением игры, начатой в «Кратком рассмотрении», который ряд исследователей считает сознательной компиляцией самых различных алхимических произведений эпохи<sup>50</sup>.

С другой стороны, традиционный порядок анализа розенкрейцерских произведений вполне возможно не соответствует времени их создания. Ничто не доказывает, что Андреэ изменял написанную им в 1605 г. «Свадьбу», опубликованную уже после манифестов<sup>51</sup>. Не была ли «Свадьба» более цельным манифестом, своеобразным розенкрейцерством в действии, пусть и в художественном, в то время как манифесты были позднейшей теоретической программой? Если принять эту точку зрения и на основе рассмотренных свидетельств предположить, что связь «Монады» и розенкрейцерского проекта была реальной, можно вспомнить, что земное соединение Солнца и Луны было для Ди путем к высшему, небесному, а само оно обозначалось им именно как «Свадьба» (Союз) – *Matrimonium* – *Hochzeit*. В этом случае Жених и Невеста из «Свадьбы» становятся Солнцем и Луной, сакральное соединение которых и приведет к *miracula rei unius*, что провозглашалось и самой «Скрижалю». Приводимая Йейтс<sup>52</sup> немецкая гравюра к «Химической свадьбе» подтверждает это предположение. Здесь буквально упомянуты «*Pater ejus sol, Mater ejus luna*». Но между *matrimonium terrestrum* и *matrimonium diuinum* находится область стихий, очищения. С другой стороны, в «Свадьбе» идея истинного знания как верной меры, наказывающей и поощряющей согласно заслугам, оказывается едва ли не ключевой. Центром ее является описываемое в третий день искусное взвешивание (*der Künstler Wag*), где обнаруживается истинный вес героев и их подлинная стоимость. Возможно, что крест, кроме своей прямой христианской символики, нес еще и «монадический» мотив *depuratio elementum*. Но Розенкрейц в романе действует именно в этой области борьбы за истину, отказа от ложных идеалов, своеобразного *depuratio*. В рамках этой интерпретации розенкрейцерство манифестов и «Свадьбы» оказалось срединным проектом движения к истине через *depuratio* к совершенному союзу, свадьбе (*matrimonium, hochzeit*) мира и *Allgemeiner Reformation* знания – важнейшему мотиву манифестов.

Нельзя недооценивать хотя бы эвристические перспективы «герметическо-алхимической» интерпретации, пусть и воспринимая ее подспудно как очередной *ludibrium*, примененный к розенкрейцерской «игре вымысла». Здесь есть два пути. Если считать манифесты и «Свадьбу» *ludibrium*’ом Андреэ, то любое исследование их, по его собственному выражению, докажет лишь *inanitatem curiosorum*<sup>53</sup> и останется бессмысленным. Тогда дальнейшее исследование этой темы скорее должно состоять в более тщательном изучении письменного наследия участников – Андреэ, Хесса, Арндта, что, возможно, даст ключ к разгадке тайны розенкрейцерского *вымысла*.

Однако если предположить, что ядром исторического розенкрейцерства могла быть основанная на «Монаде» Ди и алхимии зрелого Парацельса провозглашенная в манифестах идея *reformatio* знания и его нового синтеза, то следует пересмотреть сложившиеся взгляды на место розенкрейцерства в истории европейского эзотеризма и европейской культуры в более широком смысле. В таком случае интерпретация розенкрейцерства как одного из протестантских проектов обновления, вышедшего в сферу эзотерики и насытившегося рядом алхимических контекстов, должна быть пересмотрена. Тезис Йейтс может быть уточнен и расширен благодаря более тщательному исследованию не самой розенкрейцерской традиции, а наследия Ди. Выделив в истории европейского эзотеризма магистральную магику-алхимическую традицию, сердцем которой была теория трех начал, мы можем интерпретировать розенкрейцерство как перевод ее вершины, динамической модели «Иероглифической монады» Ди, наследовавшей алхимии Парацельса, в идеологическую плоскость. Тогда розенкрейцерство в качестве инварианта динамической теории трех начал и – шире – герметического проекта на основе «Изумрудной Скрижали», в идеологической и в политической сфере («розенкрейцерский фурор») преобразовавшегося в *philosophia perennis* тайных обществ XVII–XIX вв., и было этапом, связавшим классический эзотеризм Парацельса и Фичино с традицией XX в., начавшейся с базировавшейся на розенкрейцерском проекте магии «Золотого Рассвета» – уже не столько как особый алхимический проект, а как символ, став своеобразным парафразом христианской идеи Нового Иерусалима в эзотерической сфере. Вместе с тем неверно считать, что розенкрейцерская доктрина исчерпывалась философией Ди. Скорее объединяющим их мотивом было столь свойственное Ди стремление к *general synthesis* знания<sup>54</sup>, сопровождавшее его всю жизнь и породившее «Монаду», близким которой был розенкрейцерский проект – *longo sed proximus intervallo*<sup>55</sup>.

### **Библиографический список**

- Johannis Valentini Andreae Vita ab ipso conscripta ex autographo... –Berolini: Apud Herm. Schultzium, 1849.
- Calder I. John Dee studied as an English Neoplatonist. – L., 1952.
- Clulee N. Astronomia inferior: Legacies of Johann Trithemius to John Dee / Secrets of Nature, Astrology and Alchemy in Early Modern Europe / ed. By William R. Newman, Anthony Grafton. – Cambridge, 2001. – P. 187-235.
- Clulee N. The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee’s Career // AMBIX. – 2005. – Vol. 52, № 3.
- Chymische Hochzeit Christiani Rosencreuz. Anno 1459. – StraЯburg, 1616.
- Dee J. Monas Hieroglyphica. – Antwerpiae: Guliel Silvius, 1564.
- Dickson R. Johann Valentin Andreae’s Utopian Brotherhoods // Renaissance Quaterly. – 1996. – Vol. 49, No. 4. – P. 760-802.
- Fama fraternitatis, oder, Entdeckung der Вrѣderschaft dess lublichen Ordens dess Rosen Creutzes, beneben der Confession oder Bekanntdus derselben Fraternitet an alle Gelehrte und Haupter in Europa Geschrieben. Auch etlichen

Responsionen und Antwortungen, von Herrn Haselmeyern vnd andern gelehrten Leuten... Sampt einem Discurs von allgemeiner Reformation der Gantzen Welt ... – Cassel, 1616.

Secretoris philosophiae consideratio brevis a Philippo a Gabella St. conscriptum et nunc primum una cum Confessionem Fraternitatis R. C. in lucem edita. – Casselis: Excudebat Guilhelmus Vesselius, 1615.

McIntosh R. The Rosicrucians: the history, mythology, and rituals of an esoteric order. – York Beach, 1996.

Waite A. E. The Real History of the Rosicrucians. – L., 1887.

Yates F. The Rosicrucian Enlightenment. – L., 1972 (Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М., 1999).

---

<sup>1</sup> Fama fraternitatis, oder, Entdeckung der Вѣдѣршафт dess lüblichen Ordens dess Rosen Creutzes, nebenen der Confession... Sampt einem Discurs von allgemeiner Reformation der Gantzen Welt ... – Cassel, 1616.

<sup>2</sup> Chymische Hochzeit Christiani Rosencreuz. Anno 1459. – Straßburg, M. DC. XVI. Русский перевод: Химическая свадьба Христиана Розенкрейца. – М., 2003.

<sup>3</sup> Die Wahrfahffte und Vollkommene Bereitung der philosophischen Steins der Bruderschaft aus dem Orden des Gьlden-und Rosen-Creutzes ... – Breslau, 1710.

<sup>4</sup> Cf.: Howe E. Magicians of the Golden Dawn: A Documentary History of a Magical Order, 1887-1923. – L., 1985. – P. 41-72; Regardie I. The Golden Dawn. – St. Paul, 2003. – P. 14-18; Gilbert R.A. The Golden Dawn: twilight of the magicians. – Wellingborough, 1986. – P. 14-16.

<sup>5</sup> Об Андрее см.: Dickson R. Johann Valentin Andreae's Utopian Brotherhoods // Renaissance Quarterly. – 1996. – Vol. 49, No. 4. – P. 760-802; Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М., 1999. – С. 68-69, 256-283; Waite A.E. The Real History of the Rosicrucians. – L., 1887. – P. 222-226; Montgomery J.W. Cross and crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654): Phoenix of the Theologians. – The Hague, 1973; McIntosh R. The Rosicrucians: the history, mythology, and rituals of an esoteric order. – York Beach, 1996. – P. 114-116.

<sup>6</sup> Johannis Valentini Andreae Vita ab ipso conscripta ex autographo... – Berolini, 1849. – P. 10.

<sup>7</sup> О них см.: Dickson R. Op. cit. – P. 767-773.

<sup>8</sup> Waite A. Op. cit. – P. 224-225.

<sup>9</sup> Dickson R. Op. cit. – P. 775.

<sup>10</sup> Письмо 27 июня 1642 г. Херцогу Августу. – Dickson. Op. cit. – P. 774.

<sup>11</sup> Andreae J. V. Mythologiae Christianae ... libri tres. – Argentorati, 1619. – P. 329.

<sup>12</sup> Held F. E. Christianopolis, An ideal state of the Seventeenth century. – Oxford, 1916. – P. 134.

<sup>13</sup> Ibid. – P. 137-138.

<sup>14</sup> Ibid. – P. 139.

<sup>15</sup> Ср. двусмысленные слова «Образумевшегося» (Resipiscens) в «Вавилонской башне» Андрея: «Итак, хотя я оставляю само общество (розенкрейцеров – М. Ф.), настоящее христианское братство, которое благоухает Розами под сенью креста (sub Cruce Rosas olet) и отстраняет себя от грязи, смятения, безумства и ничтожности мира, я никогда не оставляю». Cf.: Turris Babel sive Judiciorum de Fraternitate Rosaceae... – Argentorati, 1619. – P. 70. В конце работы (P. 72) стоят слова «desus mihi omnia» из «Fama Fraternitatis».

<sup>16</sup> Waite A. Op. Cit. – P. 241-243.

<sup>17</sup> Dickson R. Op. cit. – P. 784-786.

<sup>18</sup> Ibid. – P. 760.

<sup>19</sup> Montgomery J. Op. cit. – P. 228.

<sup>20</sup> Smith Ch. F. John Dee. – L., 1909. – P. 75-84.

<sup>21</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М., 1999. – С. 83-84.

<sup>22</sup> Cf.: Vickers B. Francis Yates and the writing of history // Journal of modern history. – 1979. – Vol. 51, № 2. – P. 287-316.

<sup>23</sup> Такое мнение высказал, в частности, известный современный исследователь эзотеризма Вальтер Ханеграф в своем докладе на V Международной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике». Русский перевод доклада см.: Ханеграф В. Я. Западный эзотеризм: следующее поколение // Aliter. – 2012. – № 1. – С. 7-24 (пер. С. В. Пахомова). Cf.: Sziduy G. John Dee and early modern occult philosophy // Aries. – 2002. – Vol. 2, № 1. – P. 79-80. Сам Ханеграф придерживается историко-критических позиций в вопросе генезиса и характеристики эзотеризма, считая его конструктором европейского богословия: Hanegaaf W. The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism // Aries. – 2010. – Vol. 10, № 2. – P. 197-216.

<sup>24</sup> Ср.: Йейтс Ф. Цит. соч. – С. 82.



- <sup>25</sup> Smith Ch. F. John Dee. – L., 1909.
- <sup>26</sup> Calder I. John Dee studied as an English Neoplatonist. – L., 1952.
- <sup>27</sup> Dee J. Monas Hieroglyphica. – Antwerpen, 1564. Русский перевод см.: Иероглифическая монада // Герметизм, магия и натурфилософия в европейской культуре XIII-ЧИХ вв. – М., 1999. – С. 168-216; Иероглифическая монада // Герметическая космогония. – СПб., 2001. – С. 275-340.
- <sup>28</sup> Calder I. Op. cit. – P. 545-548.
- <sup>29</sup> «spero, quod soli qui sunt digni illud vere intelligent». Dee J. Op. cit. – P. 19.
- <sup>30</sup> Kocher H. The old Cosmos: a study in Elizabethan science and religion // Huntington Library Quarterly. – 1952. – Vol. 15, № 2. – P. 112-113.
- <sup>31</sup> John Dee on astronomy: Propaedeumata aphoristica / ed. and translated by W. Shumaker. – Berkeley, 1978.
- <sup>32</sup> Harkness D. E. John Dee's conversations with angels: cabala, alchemy and the end of nature. – Cambridge, 1999.
- <sup>33</sup> Calder I. Op. Cit. – P. 581.
- <sup>34</sup> Clulee N. The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee's Career // AMBIX. – 2005. – Vol. 52, № 3. – P. 197.
- <sup>35</sup> Изумрудная скрижаль // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – М., 2001. – С. 314-315. Cf.: Berthelot M. Les origines de l'alchimie. – P., 1885. – P. 134-135.
- <sup>36</sup> Cf.: Geberis perspicacissimi summa perfectionis... Liber IV, cap. 12. – Venetiae, 1542. – P. 80-81; Ibid. Liber I, cap. 17. – P. 20-21.
- <sup>37</sup> «It has been a relatively recent finding to discover a great impression that Paracelsus exercised on the English doctor». Cf.: Szxnyi G. E. John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs. – Albany, 2004. – P. 133.
- <sup>38</sup> Ср. видения Зосимы из Панаполиса, считающегося основателем алхимии: Berthelot M. Collection des anciennes alchimistes grecs. – Paris, 1888. – P. 117-118. Мотив смерти и воскресения, присутствовавший уже в древнейших религиях (можно вспомнить фигуры Таммуза или Осириса в аккадской и египетской традициях) и сохранившийся, в частности, в христианстве (догмат воскресения) и исламе (суфийское учение о фана-бака), требует отдельного рассмотрения. В качестве примера его интерпретации можно привести трансперсональную теорию Грофа: Торчинов Е.А. Мистерия смерти и воскресения: страдающие боги Древнего Востока и античного мира // Религии мира: опыт запредельного. – СПб, 2007. – С. 151-208.
- <sup>39</sup> Таблица, приведенная в конце работы Ди и объясняющая смысл его «Монады». Dee J. Op. cit. – P. 23. Наряду с идеей смерти-воскресения, в Монаде присутствует и алхимический мотив магической трансформации мира через совершенное объединение дуальных его начал. Динамическое разрешение в образе Монады как некоей сердцевинной структуры мироздания целого ряда дипластий (в терминологии Поршнева: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. – СПб., 2007. – С. 597-598, 612-615) делает ее чрезвычайно плодотворной и одновременно сложной для понимания эзотерической схемой, не оцененной должным образом до сих пор.
- <sup>40</sup> Dee J. Op. cit. – P. 6.
- <sup>41</sup> Secretoris philosophiae consideratio brevis a Philippo a Gabella St. conscriptum et nunc primum una cum Confessionem Fraternitatis R. C. in lucem edita. – Casselis... M. DC. XV.
- <sup>42</sup> Более подробный анализ «Краткого рассмотрения» представлен у Клули: Clulee N. Astronomia inferior: Legacies of Johann Trithemius to John Dee // Secrets of Nature, Astrology and Alchemy in Early Modern Europe / Ed. By William R. Newman, Anthony Grafton. – Cambridge,