

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

1

ПЕР ФАКСНЕЛЬД

Инфернальный феминизм



Гендерные исследования

Пер Факснелд

Инфернальный феминизм

«НЛО»

2017

Факснелд П.

Инфернальный феминизм / П. Факснелд — «НЛО»,
2017 — (Гендерные исследования)

ISBN 978-5-44-482003-2

В христианской культуре женщин часто называли «сосудом греха». Виной тому прародительница Ева, вкусившая плод древа познания по наущению Сатаны. Богословы сделали жену Адама ответственной за все последовавшие страдания человечества, а представление о женщине как пособнице дьявола узаконивало патриархальную власть над ней и необходимость ее подчинения. Но в XIX веке в культуре намечается пересмотр этого постулата: под влиянием романтизма фигуру дьявола и образ грехопадения начинают связывать с идеей освобождения, в первую очередь, освобождения от христианской патриархальной тирании и мизогинии в контексте левых, антиклерикальных, эзотерических и художественных течений того времени. В своей книге Пер Факснелд исследует образ Люцифера как освободителя женщин в «долгом XIX столетии», используя обширный материал: от литературных произведений, научных трудов и газетных обзоров до ранних кинофильмов, живописи и даже ювелирных украшений. Работа Факснелда помогает проследить, как различные эмансипаторные дискурсы, сформировавшиеся в то время, сочетаются друг с другом в борьбе с консервативными силами, выступающими под знаменем христианства. Пер Факснелд – историк религии из Стокгольмского университета, специализирующийся на западном эзотеризме, «альтернативной духовности» и новых религиозных течениях.

ISBN 978-5-44-482003-2

© Факсельд П., 2017

© НЛО, 2017

Содержание

Благодарности	7
Введение	8
ГЛАВА 1	36
Конец ознакомительного фрагмента.	68

Пер Факсельд Инфернальный феминизм

*Памяти любимой матери, Ольги Кристины Факсельд (1949–
2016), которая всегда была рядом и всегда вдохновляла меня*

Благодарности

Рукопись этой книги (целиком или частями) в различных ее вариантах читало достаточно большое количество людей. Самым неутомимым из этих читателей оказался Эрик аф Эдхольм, чьей внимательности и широкой эрудиции я никогда не устаю удивляться. Питер Джексон подсказал, что для моей работы будет полезно обратиться к темам, которые ранее не казались мне интересными. Олаф Хаммер давал вдумчивые советы, касавшиеся как рукописи в целом, так и заключительных стадий работы над ней, а Хенрик Богдан подверг основательной проверке уже готовый текст. Никлас Фоксеус неоднократно задавал сложные вопросы, побуждавшие меня развивать тезисы, остававшиеся не вполне ясными. Майкл Марлоу и Хедда Янссон поделились со мной содержательными наблюдениями, касавшимися иудейской демонологии и феминизма на рубеже веков. Джессика Моберг, испытывающая неиссякаемый энтузиазм по отношению ко всему странному и удивительному в области религии, дала несколько весьма дельных советов по поводу введения. Переводы с французского внимательно проверил Гийом Ле Юш, и он же поделился ценными аналитическими соображениями. Моим постоянным собеседником оставался Йеспер Агард Петерсен, видный исследователь сатанизма. Манон Хеденборг-Уайт великодушно отредактировала первый черновой вариант всей рукописи, и единственным ее вознаграждением была бутылка шампанского.

Несколько моих друзей и коллег, чьи имена я назову далее, тоже читали и комментировали отдельные части этой книги – от пары страниц до двух и более глав. За эту помощь я благодарен вам, Стефан Арвидссон, Юстин Меггитт, Петер Халден, Маттиас Фюр, Кристиан Петерссон, Эва Кингсепп, Кеннет Гранхолм, Эгиль Аспрем, Саша Чайтов, Дилан Бернс, Юлиан Струбе, Яльмар Фальк, Томми Куусела, Юхан Нильссон, Мелани Дэвис, Скотт Д. Рюерсон, Майкл Орландо Яккарино, Тобайас Хардинг, Боаз Хасс, Фредрик Скотт, Фредрик Грегориус, Каролин Левандер, Микаэль Хэлль, Асбьёрн Дюрендаль, Хенрик Йонссон, Ханс-Роланд Йонссон и Пер Норстрём. Из них особые слова благодарности заслужили последние семеро – за точную и конструктивную критику в отношении больших кусков текста. Моя мать, художница и писательница Ольга Кристина Факснелд, с раннего детства поддерживавшая во мне интерес к наукам и искусствам, оказывала мне постоянную поддержку и в несколько экстравагантном желании написать монографию, посвященную инфернальному феминизму. Наши постоянные живые разговоры о главных вещах в мире остаются самыми важными беседами в моей жизни. В 2016 году мама скончалась, и эту книгу я посвящаю ее памяти.

Введение

Переверните все вверх дном. Сделайте женщину отправным пунктом для суждений, сделайте тьму отправной точкой для суждения о том, что мужчины зовут светом.

Маргерит Дюрас (в интервью Сьюзен Гуссерль-Капит, 1975)

Сатана и суфражистки: неожиданный союз

Конец XIX – начало XX века: самая известная в мире женщина-эзотерик, чьи книги продаются сотнями тысяч экземпляров, называет Люцифера вестником просвещения. В Париже поэтесса-лесбиянка публикует книгу, в которой восхваляет Сатану как творца женского рода и вдохновителя женской поэзии и лесбийской любви. Эпатируя американцев, двадцатилетняя жительница Бьютта (штат Монтана) пишет автобиографический роман, где символом свободы от консервативных общественных нравов выступает дьявол. Среди прочего она критикует угнетение женщин. Радикальные феминистки из США и Европы сообща составляют «Женскую Библию». Они возносят хвалу Еве за то, что она вкусила от запретного плода в Эдемском саду, а Сатане, участвовавшему в этой библейской сцене, отводят роль благосклонного мудрого наставника – вроде Сократа. В другом произведении одна видная американская суфражистка представляет черные мессы, которые якобы справляли средневековые ведьмы, актом феминистского неповиновения Богу, его священникам и мирским властителям, которые все как один попирали права женщин. В романе молодой англичанки, благожелательно встреченном критиками и имевшем коммерческий успех, добрый Сатана помогает главной героине самореализоваться и добиться независимости от родственников-мужчин. Невероятно богатая итальянская маркиза, знаменитая на весь мир театральная актриса и прославленная звезда немого кино ищут свое «я» и в числе прочего пробуют себя в роли Сатаны или его сообщниц. Многие парижанки охотно носят ювелирные украшения, чувственно изображающие тайный сговор Евы с дьяволом и вкушение запретного плода. *Как нам понимать эти тексты, игры и художественные произведения?*

От женоненавистничества до ниспровержения: инфернальный феминизм

Представление о женщинах как о созданиях, особенно восприимчивых к козням Сатаны, возникло очень давно и просуществовало почти всю христианскую эпоху. Эту идею часто подкрепляли третьей главой Книги Бытия, где рассказано о том, как Ева первой поддалась на уговоры змея-искусителя. В XIX веке, помимо религиозной сферы, этот мотив часто фигурировал в литературе, изобразительном искусстве и антифеминистских памфлетах и карикатурах. И в тот же период возник совершенно новый подход к этой теме. Теперь некоторые женщины (и изредка мужчины) стали по-иному толковать сюжеты, традиционно использовавшиеся христианами-женоненавистниками (обычно под влиянием романтиков, превративших Сатану в героя). Так, роль Люцифера получила новое осмысление: он сделался феминистским освободителем всего женского рода. В этих новых контрмифах он предстает союзником женщин в борьбе против патриархального уклада, опирающегося на Бога-Отца и его священников-мужчин. Вкушение Евой запретного плода толкуется как героический поступок – бунт против тирании Бога и Адама. Это очень близко идеям социалиста Михаила Бакунина (1814–1876), усматривавшего в противостоянии Сатаны Богу метафору борьбы социалистов против капиталистического и монархического общества (Бог при этом понимается как самый могу-

щественный монарх). Многие мыслители левого толка считали христианство одним из оплотов ненавистного им общественного порядка. Фигура дьявола традиционно служила орудием охраны общественных границ, поскольку он олицетворял похоть, гедонизм, гордыню и тому подобное. Людей свободомыслящих – будь то вольнодумцы или писатели-романтики и декаденты, – естественно, влекло к некоторым из этих «пороков» (как их тогда называли). И потому они прибегали к образу Сатаны как к соблазнительному символу различных «запретных» удовольствий и стремлений, а параллельно социалисты превращали его образ в некий прототип бунтаря-альтруиста. Инфернальный феминизм (как мы решили назвать феномен, который оказался в фокусе нашего исследования) отражает весь этот спектр радикализма и, как мы еще увидим, переплетается с главными антиклерикальными, левофланговыми, художественными и эзотерическими течениями своего времени¹. Во всех этих текстах образ Сатаны периодически использовался как положительный символ. У инфернального феминизма имеется и женоненавистнический «двойник» —мы обозначили его как *демонизированный* феминизм: речь идет о попытках антифеминистов явным образом связать женскую эмансипацию и дьявола, чтобы очернить борьбу женщин за равноправие. Этому явлению мы тоже будем иногда касаться, поскольку между двумя одновременно перекликающимися и противоположными обращениями к фигуре Сатаны применительно к феминизму существует определенная взаимосвязь.

За одним примечательным исключением, отдельные лица и группы, о которых пойдет речь, не относили себя к сатанистам, и восхваление ими Сатаны не являлось центральным компонентом какой-либо мировоззренческой системы. Следовательно, данная работа не имеет отношения к сатанизму в узком смысле слова (на этом разграничении мы еще остановимся подробнее), а касается сатанизма лишь как дискурсивной стратегии в четко очерченном контексте. Здесь следует помнить о том, что, насколько нам известно, вплоть до конца 1920-х годов не существовало никаких сатанистских организаций, а до 1890-х не было ни одного человека, которого можно было бы назвать сатанистом в строгом смысле слова, – именно тогда наконец появилась одна-единственная фигура – довольно знаменитая в свою пору, а сегодня забытая. Кроме того, система, созданная этим человеком, имела не религиозный или эзотерический, а скорее философский и наполовину атеистический характер. Эзотерический свод верований, сосредоточенных всецело вокруг Сатаны, возник лишь в 1916 году, и опять-таки это было малоизвестное, маргинальное явление². Сатанизм же в широком смысле слова, заявивший о себе в XIX веке – как вышеупомянутая дискурсивная стратегия, появившаяся в эзотерике, литературе, левой политической мысли и изобразительном искусстве, – продвигался людьми, занимавшими более или менее центральные места в культурной истории Запада: это Блейк и Бакунин, Блаватская и Байрон, Перси Шелли, Прудон... и некоторые феминистки (в том числе весьма влиятельные), с которыми мы и познакомимся в настоящей работе. Таким образом, более подробное знакомство с этим типом феминизма, служившего в то время условным обозначением целого спектра различных идей, противостоявших христианским консервативным общественным нравам вообще и патриархальной укладу в частности, поможет нам лучше понять главных деятелей и основные течения нашей культурной истории. А попутно мы узнаем

¹ Сам термин «инфернальный феминизм» – как ярлык для некоего исторического явления – заимствован у Адрианы Крачун, которая применяет его по отношению к текстам некоторых писателей-романтиков (*Craciun A. Fatal Women of Romanticism. Cambridge, 2003. P. 707*). Ранее его ввела в оборот современных исследователей сатанизма Бланш Бартон в своем очерке «Сатанинский феминизм» (опубликован в журнале Церкви Сатаны «Черное пламя» в 1997 году). Об этом очерке и изложенных в нем идеях см.: *Faxneld P. «Intuitive, Receptive, Dark»: Negotiations of Femininity in the Contemporary Satanic and Left-Hand Path Milieu // International Journal for the Study of New Religions. 2003. Vol. 4. № 2. P. 201–230.*

² Первой задокументированной сатанистской организацией (если этот термин действительно применим к данной группе; четкого ответа на этот вопрос нет) стал немецкий орден «Братство Сатурна» (лат. *Fraternitas Saturni*), первую эзотерическую сатанинскую систему разработал датчанин Бен Кадош (Карл Вильям Хансен, 1872–1936), а «первым сатанистом» в узком смысле слова был Станислав Пшибышевский (1868–1927). Краткий обзор ранней истории собственно сатанизма будет сделан в главе I.

кое-что интересное о попытках переосмыслить роль персонажей религиозных мифов в эпоху секуляризации, когда стала оспариваться традиционная официальная религиозная доктрина.

Цель, границы и материал исследования

Главная цель настоящего исследования – отобразить и обсудить дискурс более или менее явного инфернального феминизма, нашедшего выражение в ряде эзотерических сочинений (написанных главным образом теософами), литературных произведений, автобиографий, научных (или, в некоторых случаях, псевдонаучных) трудов, политических и полемических публикаций (книг, брошюр и периодических изданий), газетных обзоров, редакционных колонок и статей, ранних кинофильмов, живописи и скульптурных произведений и даже предметов потребительской культуры – в частности, ювелирных украшений.

Обратившись к этому материалу, мы постараемся ответить на ряд вопросов. Какие мотивы повторяются регулярно? Что за люди обычно высказывали подобные идеи – к каким классам они принадлежали, что можно сказать об уровне их образования, о темпераменте и политической ориентации? Что представлял собой типичный круг их читателей и как они воспринимали эти тексты (если нам доступны сведения об этом)? Какие герменевтические стратегии применяются при контрпрочтениях Библии или ниспровержении женоненавистнических мотивов? Как далеко заходит инверсия христианского мифа? Что именно представляется проблематичным при превращении Сатаны в эталон феминизма и как с этим справляются деятели, о которых пойдет речь? Каковы переходные этапы и серые зоны между инфернальным феминизмом и демонизированным? Все примеры инфернального феминизма будут помещены в более широкий контекст, где образ Сатаны используется как положительный символ и в политической, и в эзотерической мысли того времени, чтобы четко обозначить, какие из этих окрашенных в дьявольские оттенки течений часто влияли на инфернальных феминистов (и – иногда – наоборот).

Нижняя хронологическая граница интересующего нас периода – 1772 год (когда был опубликован первый значимый для нас источник), верхняя заканчивается годами, предшествующими Второй мировой войне; таким образом, всего это более полутора столетий. Однако в основном фокусе нашего исследования находится временной отрезок, которому историк Эрик Хобсбаум дал знаменитое определение – «долгий» XIX век (1776–1914 годы). По его мнению, этот период обладает такой монолитностью и спаянностью, что имеет смысл изучать его как некую цельную историческую единицу³ 4. Большинство источников относится к еще более короткому временному промежутку – приблизительно 1880–1910 годам, когда инфернальный феминизм проявился ярче всего.

Как мы увидим, западноевропейская и (в некоторой степени) североамериканская культура XIX века тоже представляет собой явление достаточно цельное, и потому, удобства ради, мы будем рассматривать ее как некую слитную единицу. Интересующую нас тему можно обнаружить в большинстве западных стран, и хотя имеются некоторые региональные различия, чересчур резкое размежевание по национальным границам (которые в течение того столетия, разумеется, много раз менялись) было бы искусственным и могло бы затруднить понимание постоянно происходившего интенсивного культурного обмена. В настоящей работе анализируются в первую очередь явления, наблюдавшиеся среди представителей образованных сословий, а в этих слоях общества обязательным было основательное изучение иностранных языков. Так, выходцы из высшего и среднего классов в Англии и Америке часто читали французские

³ Иногда границы этого периода определяли иначе: 1789–1914, то есть за точку отсчета принимали не образование США, а Французскую революцию.

⁴ *Hobsbawm E. J. The Age of Empire, 1875–1914. London, 1987. P. 8.*

книги в подлиннике; знакомство с немецким языком тоже не было редкостью. Представители соответствующих сословий во Франции довольно часто знали английский (хотя, по традиции, гораздо лучше владели латынью)⁵. Культурное влияние не встречало на своем пути препятствий и по другим причинам, в числе прочего и потому, что интеллектуалы и художники часто получали образование или подолгу работали за границей. Кроме того, из-за огромного роста в XIX веке средств массовой информации – газет и журналов – различные идеи стали распространяться по миру гораздо быстрее, чем если бы они содержались только в книгах. И наконец, существовало множество официальных и неофициальных международных структур, связывавших между собой людей, о которых пойдет речь в этой книге. Три самых ярких примера – Теософское общество, женское движение суфражисток и декаденты⁶. Как легко догадаться, течения, которые мы анализируем, громче заявляли о себе в культурных центрах – в Париже, Берлине, Вене, Лондоне, а ближе к концу рассматриваемого периода и в Нью-Йорке. Поэтому прежде всего в фокусе нашего исследования окажутся тексты, написанные на английском, французском и немецком языках, хотя нам предстоит бегло ознакомиться и с примерами других источников – например, из Скандинавии и Италии.

Значение настоящей работы

Поскольку я историк религии, некоторые мои коллеги, возможно, зададутся вопросом: какое отношение к нашей дисциплине, которая обычно изучает тексты, создаваемые религиозными группами или отдельными мыслителями, имеет анализ литературных текстов, составляющих значительную часть используемых здесь материалов? Короткий ответ таков: мне интересно понять, как получилось, что зловещего персонажа христианской мифологии, Сатану, некоторые люди переосмыслили как персонажа позитивного (особенно в связи с темой феминизма), а процесс такого переосмысления происходил в первую очередь в художественной литературе (но еще и в других письменных жанрах, обсуждаемых здесь, – например, в эзотерических сочинениях, псевдоисториографических работах и политических трактатах). По этой простой причине литература служит для меня важнейшим источником, подлежащим изучению. Кроме того, это как раз та категория текстов, влияние которых (и весьма значительное) на религию и на отношение к религии недостаточно изучено и потому заслуживает самого тщательного исследования. Религиоведы начинают проявлять больший интерес к взаимосвязи между религией и художественной литературой, хотя в фокусе подобных исследований оказывается главным образом современный материал, и предпочтение отдается чаще всего массовой, развлекательной литературе⁷. Моя работа здесь стоит особняком, так как в ней рассматривается и «высокая», и «низкопробная» литература и, конечно же, исследуется более ранний исторический период. Эти аспекты пересечения религии и литературы изучены меньше⁸.

⁵ *Hemmings F. W. J. Baudelaire the Damned: A Biography. London, 1982. P. 102.*

⁶ Говоря о женском движении суфражисток, Эллен Кэрл Дюбуа, например, называла его «рефлексивно-транснациональным народным политическим движением» (*Dubois E. C. Woman Suffrage and the Left: An International Socialist-Feminist Perspective // New Left Review. 1991. № 186. P. 20.*)

⁷ Среди подобного рода исследований – например: *Duggan C. Perennialism and Iconoclasm: Chaos Magick and the Legitimacy of Innovation // Contemporary Esotericism / Ed. E. Asprem, K. Granholm. Sheffield, 2013. Особенно с. 95–96, 109–110; Cusack C. M. Invented Religions: Imagination, Fiction, Faith. Farnham, 2010; Davidsen M. A. Fiction-based Religion: Conceptualising a New Category Against History-Based Religion and Fandom // Culture and Religion. 2013. Vol. 14. № 4. Я сам тоже написал несколько статей на тему современной популярной культуры и религии, где внимание уделено в основном изображению религий (от гаитянского вуду и японской народной религии до сатанизма) в кино и литературе. См., напр.: *Den djävulska vampyren: En tolkning av filmen Nosferatu; Snökvinnor och djävulska spiralmönster: Skräckfilmens historia i Japan; They Won't Stay Dead: Zombiefilmens utveckling // I nattens korridorer: Artiklar om skräck och mörk fantasy / Eds. Berghorn R., Fyhr M. Saltsjö-Boo, 2004.**

⁸ Конечно, не следует думать, будто это первое исследование подобного рода, есть и несколько других важных примеров подобных работ, но обычно их авторы – не историки религии (напр.: *Fyhr M. Död men drömmande: H. P. Lovecraft och den magiska modernismen. Lund, 2006; Hanson E. Decadence and Catholicism. Cambridge, 1997.*)

Функция литературы в том контексте, который здесь исследуется, не исчерпывается ни развлечением, ни ролью высокого искусства; нельзя сводить ее задачу и к одному только отражению своего времени. Авторы не просто писали возможное в их исторических условиях. Публикуя свои произведения, они еще и создавали в своей культуре новые дискурсивные пространства и совершали внутри них удивительные перемены, – так сказать, писали невозможное. Например, в романтической литературе дьявола начали наделять новыми чертами. Романтизм ни в коем случае не был лишь эстетическим следствием просвещенческой критики (или же реакцией на эту критику), однако именно он стал орудием, сломившим гегемонию христианства (и это вполне доказуемо). Героизация Сатаны составляла важную часть более широкой культурной тенденции – вытеснение всех библейских персонажей с позиций, которые те прочно занимали в многовековой традиции, и тем самым расшатывание всей символической системы христианства. Поэтому романтический сатанизм и его преемники (в том числе социалисты-атеисты, пытавшиеся подорвать влияние церкви своими рассуждениями о Сатане) играют чрезвычайно важную роль в истории Западной Европы.

Случай инфернального феминизма демонстрирует, как различные дискурсы XIX века, находившие выражение в всевозможных жанрах, наслаиваются друг на друга и перемешиваются в борьбе с консервативными силами, олицетворением которых, по мнению радикалов, выступало христианство. В нашей работе мы тщательно разбираем это явление и показываем по-новому, что религию, политику и искусство нельзя полностью отделить друг от друга и что все они непрерывно взаимодействуют⁹. Здесь подробно рассматриваются процессы, которые важно понимать каждому, кому интересно, как подчиненные группы (например, женщины или цветные) в некий переходный период могут изменять мотивы, традиционно использовавшиеся для их принижения или очернения, и превращать их в нечто, способное ниспровергнуть угнетателей и наделять силой самих угнетенных. В центре нашего внимания – то, как можно подступиться к этой задаче, прибегнув к опрокидыванию религиозного мифа (и в эзотерике, и в светской сфере).

Исследователи же, специализирующиеся в более узкой области западной эзотерики, найдут в данной работе некоторые неожиданные примеры взаимодействия между эзотерикой и политикой, а также примеры взаимозависимости эзотерики и литературы. Она также внесет значительный вклад в понимание интеллектуальной истории сатанизма – религии, ранние этапы и праформы которой до сих пор изучены недостаточно хорошо.

⁹ Это представление можно соотнести с выдвинутым Кристофером Партриджем понятием «оккультура», которое подчеркивает взаимосвязанность (альтернативной) религии и популярной культуры (*Partridge C. The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. London, 2004*). Однако в его исследовании не уделяется большого внимания политической подоплеке. Сам Партридж (по крайней мере, поначалу) применял этот термин прежде всего к явлениям, наблюдавшимся после Второй мировой войны (начиная с 1960-х годов), но позже его успешно подхватила Нина Коккинен, сделавшая его аналитическим орудием для более подробного исследования явлений XIX века (*Kokkinen N. Occulture as an Analytical Tool in the Study of Art // Aries. Journal for the Study of Western Esotericism. 2013. Vol. 13. № 1*); об «оккультуре» XIX века см. также замечания о ее корнях, восходящих к той эпохе, в работе самого Партриджа. В одной своей поздней работе Партридж высказывался о том, что это понятие можно было бы значительно расширить (*Partridge C. Occulture and Art: A Response // Aries. Journal for the Study of Western Esotericism. 2013. Vol. 13. № 1*). Впрочем, мы не решаемся сделать это, поскольку находим, что самое интересное в этом понятии – его емкость, способная донести представление о том, что различные альтернативные мировоззрения становятся известными широкой аудитории благодаря росту массовой культуры (и одновременно испытывают влияние этой самой культуры). Последняя, с характерными для нее типами приемов, появляется в конце XIX века. Если же мы будем рассматривать массовую культуру как цельное явление (а именно такой подход мне видится правильным), то, на наш взгляд, было бы несколько неуместно говорить о средневековой «оккультуре», как предлагает делать Партридж в статье 2013 года.

Методологические и теоретические отправные точки

Ключевой термин, используемый в этой книге, – *дискурс*. Мишель Фуко популяризовал это понятие в 1960-х годах (само слово, разумеется, было в ходу задолго до него – и как специальный термин, служивший инструментом для ученых, и не только), а впоследствии появилось множество его толкований. Сам Фуко, говоря о термине «дискурс», признавался, что «часто злоупотреблял [им], используя его в самых различных разных смыслах», что едва ли позволяет нам более или менее сжато изложить его собственное понимание этого термина. «Наиболее общим и неточным образом, – говорит Фуко, – этот термин обозначал совокупность вербальных реализаций, и тогда мы понимали под дискурсом то, что было действительно создано (иногда – все, что было создано) из совокупностей знаков». Далее он уточняет: «Но под этим термином мы понимали также и совокупность актов формулировки, ряд предложений или суждений». И наконец, говоря еще конкретнее, объясняет, что «дискурс создается совокупностью последовательностей знаков, если таковые представляют собой высказывания, то есть если мы можем приписать им особые модальности существования»¹⁰. Звучит это все равно довольно абстрактно, и чтобы лучше понять, как это связано с более широкими вопросами, рассматриваемыми в работе Фуко, можно обратиться к разъяснениям, которые позже давали другие исследователи. Ричард Тердиман, опираясь на идеи Фуко, рассматривает дискурсы как «комплексы знаков и ритуалов, которые организуют общественное существование и общественное воспроизводство»¹¹. Марианне Йоргенсен и Луиза Дж. Филлипс обозначают дискурс как «особый способ говорить о мире (или о каком-либо проявлении мира) и понимать его»¹². Иными словами, дискурс – это особый кластер смысла (для которого всегда будут характерны размытые границы и который будет частично накладываться на другие кластеры), имеющий особую важность для общественной (и, шире, политической) жизни. Попытка разобраться в этих подтекстах – важная сторона исследовательской работы. Такой кластер может быть огромным (например, комплекс понятий, включенный в «прусский национализм») или маленьким (как романтический сатанизм). Опознание того или иного «дискурса», выделение части культуры для дальнейшего подробного анализа всегда подразумевает создание искусственно выгороженной единицы – действие, которое неизбежно опирается на интересы исследователя. Это не значит, что производимое им опознание произвольно, и оно должно, конечно же, исходить из определенной связности выбранного материала. В данной работе дискурс-анализ будет включать предварительное краткое обозначение структуры и содержания подобного смыслового кластера или комплекса и его контекстуализацию при помощи биографических сведений, информации об эпохе и месте, где он возник и существовал, и не в последнюю очередь о связанных с ним других дискурсах. Сам по себе ярлык «дискурс» – в том виде, в каком он будет здесь использоваться, – не несет никакого специфического указания на истинность или ложность идей, выраженных в том или ином дискурсе¹³. Хотя наш подход к использованию этого термина в итоге восходит к Фуко, мы не заимствуем у него общий подход целиком – прежде всего потому, что находим его безразличие к отдельным общественным деятелям и авторам текстов совсем не близким нашим целям и задачам¹⁴.

¹⁰ Фуко М. Археология знания / Пер. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб., 2004. С. 209–210.

¹¹ Terdiman R. Discourse / Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth Century France. Ithaca, 1985. P. 54.

¹² Jørgensen M., Phillips L. Discourse Analysis as Theory and Method. London, 2002. P. 1. (На странице 13 они определяют дискурсы как «относительно ограниченные наборы утверждений, которые устанавливают пределы того, что имеет значение».)

¹³ Ibid. P. 14.

¹⁴ «Дискурс, понятый таким образом, не является величественно развернутым проявлением субъекта, который мыслит, познает и производит его» (Фуко М. Археология знания. СПб., 2004. С. 121). На эту тему см.: Jørgensen M., Phillips L. Discourse

Во взглядах на гендер мы исходим из общепринятой позиции в области современных гендерных исследований: мы считаем гендер в основном социальным конструктом, а следовательно, понятием текучим и зависимым от конкретного социального контекста, внутри которого он заключен. Конечно, это не означает категорического отрицания значимости физического пола и биологических функций. Однако следует помнить, что наше восприятие последних должно находиться под постоянным воздействием дискурсов, тесно связанных с исторически обусловленной расстановкой сил. Таким образом, *дискурсы о гендере*, которыми я как ученый-гуманитарий вправе заниматься (оставляя биологические вопросы ученым-естественникам), на практике никогда не являются чем-то устоявшимся и необсуждаемым, в отличие от действительных биологических «фактов». Например, биологическим фактом является то, что у способных к деторождению женщин бывают менструации, однако отношение к этому факту (скажем, это может восприниматься как кара Божия, как отвратительное телесное выделение, как фактор, объясняющий, почему женщины умнее мужчин, как причину женской иррациональности или же как явление, достойное ритуального прославления) определяется различными дискурсами. Иными словами, меня можно назвать «мягким реалистом» – в том, что я, например, считаю возможным для биологов делать относящиеся к биологии утверждения, являющиеся в некотором смысле «фактическими» (хотя дискурсы, в рамках которых они возникнут, непременно оставят на них отпечаток). Однако, прибегая к инструментам нашей дисциплины, мы находим этот биологический уровень «сам по себе» недостижимым, даже опосредованно. Таким образом, нас интересуют прежде всего дискурсы о гендере, которые можно обнаружить в источниках: дискурсы агрессивно патриархальные, радикально феминистические и те, что находятся посередине между этими крайностями. Поскольку мы не беремся выступать с нормативными высказываниями об истинности или ложности названных дискурсов, у нас не возникает необходимости противопоставлять какие-либо их аспекты некоей биологической «реальности» или же искать в ней опору^{15 16}.

Мы рассматриваем инфернальный феминизм как *традицию*, хотя сразу следует признать, что это термин проблематичный. Его не следует воспринимать как обозначение чего-то такого, что передавалось лично и устно по некоей непрерывной линии, или что образует основу (и часть) общественных ритуалов четко определяемой группы людей¹⁷. Здесь это просто означает, что рассматриваемые идеи редко возникают «из ничего»: они как правило, заимствуются у более ранних авторов, которые уже высказывали сходные соображения (разумеется, это влечет за собой и еще один вывод – что они принадлежали к тому же дискурсу). Возможно, их

Analysis as Theory and Method. London, 2002. P. 16–17, 75–76, 90, 140–141. Дискурс – это совокупность высказываний, но это не означает, что отдельные личности, выражающие их, совершенно не важны для лучшего постижения общей картины. Притом что отдельные люди действительно всегда включены в некий общественный контекст, который определяет очень многое, я все-таки считаю важным отмечать некоторый уровень личного вклада разных людей (и печать их особенностей).

¹⁵ Использование слова «патриархальный» может показаться присвоением эмической терминологии феминизма (это слово в его текущем значении было придумано, в его протоверсии, Матильдой Джослин Гейдж в 1893 году как «патриархат» и «патриархизм»). Впрочем, оно будет употребляться с осторожностью, и тексты, которые мы относим к патриархальным, – это очевидные примеры активного поношения и отрицания политической и частной деятельности женщин.

¹⁶ Ср.: *Laclau E., Mouffe Ch.* Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London, 1985, 2001. P. 108; *Stuckrad K. von.* Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action // *Method & Theory in the Study of Religion*. 2003. Vol. 15. № 3. P. 263–264; *Jørgensen M., Phillips L.* Discourse Analysis as Theory and Method. P. 8–9.

¹⁷ Таково общепринятое понимание этого термина в общественных науках (см.: *Langlois S.* Traditions: Social // *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* / Eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes. Oxford, 2001. P. 15 829–15 833). Исследователи, сосредоточенные на изучении текстов, обычно толкуют понятие традиции иначе (см., напр.: *Fyhr M.* De mörka labyrintherna: Gotiken i litteratur, film, musik och rollspel. PhD diss. Lund, 2003). Подробнее о традиции см.: *Hobsbawm E., Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge, 1983; *Lewis J., Hammer O.* The Invention of Sacred Tradition. Cambridge, 2007. О ее роли в современном сатанизме см.: *Faxneld P.* The Strange Case of Ben Kadosh: A Luciferian Pamphlet from 1906 and Its Current Renaissance // *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*. 2011. Vol. 11. № 1; In Communication with the Powers of Darkness: Satanism in Turn-of-the-Century Denmark, and Its Use as a Legitimizing Device in Present-Day Esotericism // *Occultism in a Global Perspective*. Durham, 2013.

последователи иногда приходили к похожим толкованиям независимым путем, но чаще всего они, вероятно, знали о существовании более ранних размышлений на те же темы – познакомиться с ними часто можно было косвенно. Поэтому представляется разумным выстраивать некоторые события в хронологической последовательности, однако не забывая о том, что, как выразился Антонио Грамши, «история подчиненных общественных групп остается заведомо раздробленной и эпизодической»^{18 19}.

Подходя к инфернальному феминизму как к традиции, мы особо остановимся на том, что его отдельные случаи, как правило, возникали внутри религиозных или литературно-художественных течений – вроде теософии, романтизма, декадентства или готики, – где уже прижились некоторые мотивы или клише, определявшие возможность представить дьявола пособником женщины. Это проявлялось на двух уровнях. Во-первых, устойчивые мотивы черпались из написанных ранее произведений: например, из сочинения Блаватской, воздающего хвалу змею-искусителю (об этом пойдет речь в главе 3), или из сочинений английских романтических сатанистов, превозносивших Сатану как идеал индивидуализма (о чем будет рассказано в главе 3). Во-вторых, уже на структурообразующем уровне у этих предшественников заимствовались методы стратегических контрпрочтений христианской мифологии. Иногда эти влияния признавались открыто, а порой они считывались лишь более осведомленным читателем (будь то сегодняшний исследователь или же современник исторических персонажей). Как уже упоминалось, влияние в некоторых случаях осуществлялось опосредованно и косвенно. В то время интересующие нас темы и мотивы, можно сказать, витали в воздухе и потому распространялись туманными и кружными путями. Хотя весьма трудно опознать и зафиксировать способы распространения и эволюции понятий и взглядов, можно все-таки заметить нечто настолько согласованное и связанное, что это допустимо назвать традицией. Временами ее творцы как будто сознают ее таковой – и прямо ссылаются на предшественников, но чаще всего (и это следует откровенно признать) речь идет скорее об аналитическом конструкте, который мы выстраиваем задним числом и который просто помогает следить за регулярно всплывающей темой или связанными с ней повторяющимися мотивами.

Тексты (в настоящей работе этот термин понимается в широком смысле, охватывающем и произведения живописи, и немые кинофильмы, и предметы ювелирного искусства – словом, все попадающие под рассмотрение части дискурса) взаимосвязаны не только посредством разнонаправленных влияний, но и интертекстуально, то есть в плоскости, где присутствие определенных текстов с высокой степенью вероятности способно вызвать читательский отклик на другие тексты. Интертекстуальность – понятие, которое славится своей расплывчатостью. Придумала его Юлия Кристева, а разрабатывая его, она опиралась на труды Михаила Бахтина, где шла речь о похожих понятиях. Этот термин не следует принимать за очередной ярлык, применимый к влиянию или аллюзии; он указывает на то, что смысл некоего текста возникает в момент встречи с читателем (а не в момент написания текста автором), на чью трактовку неизбежно наложит отпечаток его знакомство с другими текстами. Таким образом, смысл «возникает» в пространстве между текстами – то есть в интертекстуальном пространстве^{20 21}. Вспом-

¹⁸ Пожалуй, можно задаться вопросом, действительно ли женщины, особенно из привилегированных слоев общества (а большинство героинь этого исследования принадлежали именно к ним), образуют подчиненную группу. Однако замечание Грамши все равно справедливо по отношению к ним: в конце концов, их голоса звучали наперекор довольно сокрушительной гегемонии, и по этой причине постоянно совершались попытки заставить их замолчать, лишить права на высказывание и, чаще всего, систематически игнорировать их. Поэтому мы убеждены в том, что существовало гораздо больше значимых материалов, относящихся к истории инфернального феминизма, просто они пока остаются неизвестными (и этот материал наверняка помог бы восстановить разорванные связи). О женщинах, феминизме и категории подчиненности см.: *Young K. Feminism and World Religions*. Albany, 1999. P. 16.

¹⁹ *Gramsci A. Selections from the Prison Notebooks*. London, 1971. P. 54–55.

²⁰ Подробнее о генеалогии термина «интертекстуальность» и о том, что многие, кто пользовался им позднее, пренебрегли изначальным смыслом, который вкладывала в него Кристева, см.: *Becker-Leckrone M. Julia Kristeva and Literary Theory*.

ним замечание Фуко о книгах (которое применимо и к текстам вообще – в широком смысле слова):

Пространство книги никогда не бывает четко определенным или строго обозначенным: помимо названия, первых строк и финальной точки, помимо своей внутренней конфигурации и формы, придающей ей автономность, книга включена в систему отсылок на другие книги, другие тексты, другие предложения: книга – это узелок в сети²².

Например, на рецепцию некоторых образцов инфернального феминизма, скорее всего, повлияли расхожие клише романтического сатанизма, наверняка знакомые большинству образованных людей на рубеже XIX–XX веков. Потому, чтобы лучше понять один из таких смысловых «узлов» (если воспользоваться термином Фуко), нам нужно задуматься о том, каково было его место в сети. Выражаясь менее загадочно, то, что мы сейчас имеем в виду, можно назвать контекстуализацией. Это самый простой подход в интеллектуальной истории, только в нашем случае особое внимание будет уделено читательским откликам²³. По практическим соображениям всегда рассматривается лишь небольшое количество линий, пересекающихся в конкретной точке, и разные исследователи, конечно же, руководствуются при отборе этих линий собственными научными интересами. Это направление чрезвычайно важно, но с ним сложно работать, и везде, где возможно, мы старались учитывать историю рецепции и отмечать, какие заранее сформированные (положительные) толкования образа Сатаны в ней отражены. В некоторых случаях – как, например, в главе, посвященной Мэри Маклейн, – доступность превосходных баз данных (а также помощь доброжелательных библиотекарей и архивистов) и наличие более ранних исследований значительно упростили эту задачу, зато в других случаях (особенно относящихся к Франции, где получить доступ к материалам гораздо сложнее) она оказалась довольно трудной. Впрочем, обычно (хотя бывают и исключения – опять-таки когда речь идет о Мэри Маклейн) все, что оказывается в нашем распоряжении, – это лишь отзывы критиков и признанных интеллектуалов. Мы можем только гадать, как реагировали другие читатели на сочинения таких деятелей, как Жюль Мишле, Рене Вивьен или Сильвия Таунсенд Уорнер. В настоящей работе некоторые догадки высказаны, и все же широта размышлений на эту тему отнюдь не беспредельна.

У представителей некоторых литературоведческих школ проявление интереса к биографии конкретного автора вызывает серьезные возражения. Историки религии относятся к такому интересу с меньшей подозрительностью, и все же мы вкратце поясним, почему находим его важным и целесообразным²⁴. В статье о декадентской литературе Элис Р. Камински утверждает:

При обсуждении литературоведческого понятия совершенно излишне забивать себе голову вопросами о том, как вели себя те или иные писатели или какие представления они устраивали в целях распространения своих идей²⁵.

Houndmills, 2005. P. 92–97. Хорошие вводные замечания о некоторых разновидностях критики, посвященной читательской реакции, и о подразумеваемом ими отрицании понятий «объективного текста» в каком-либо абсолютном смысле см.: *Tompkins J. P. Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore, 1980. P. ix–xxvi.

²¹ *Kristeva J. Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Oxford, 1980. P. 36–38, 85–86; *Culler J. The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London, 1981. P. 100–118.

²² *Фуко М. Археология*. С. 66.

²³ О контекстуализации как о стержневом методе в интеллектуальной истории см., напр.: *Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory*. 1969. Vol. 8. № 1.

²⁴ *Hanegraaff W. J. The Power of Ideas: Esotericism, Historicism, and the Limits of Discourse // Religion*. 2013. Vol. 43. № 2. P. 253–254.

²⁵ *Kaminsky A. R. The Literary Concept of Decadence // Nineteenth-Century French Studies*. 1976. Vol. 4. № 3. P. 371.

Мы придерживаемся ровно противоположной точки зрения: в нашем анализе учитывать подобные факторы крайне важно. В каком-то смысле они являются частью самих текстов, которые, как указывает Фуко (хотя его гораздо меньше, чем меня, интересует личность автора), не начинаются на первой странице и не заканчиваются внезапно на последней, а находятся со своим автором и с читателями в определенной связи. Тексты попадают в интертекстуальную призму, где именно те аспекты, которые Камински предлагает нам отбросить, помогают правильно понять, как они возникли и как воспринимали эти сочинения вскоре после первой публикации. Понимание текстового «содержания» (в той мере, в какой вообще мыслима такая вещь, как «голое» содержание в некоем абсолютном смысле) всегда определяется интертекстуальными факторами – например, формируется благодаря знакомству с личностью автора. Это относится и к литературным произведениям, и, например, к эзотерическим сочинениям, авторы которых являлись известными людьми. Упомянутые «представления», которые «они устраивали в целях распространения своих идей», – это тоже «тексты», и их следует прочитывать как таковые, в тесной связи с текстами письменными. Например, если большинство читателей знали о том, что автор – скандально известный вольнодумец и распутник, то наверняка они не стали бы искать в его романе нравоучения и благочестивые наставления. Ролан Барт в своем знаменитом эссе 1968 года заявил, что «рождение читателя должно происходить за счет смерти автора»²⁶. Однако, как бы страстно нам ни хотелось низвергнуть автора, он все равно восстает из мертвых и неизбежно настигает нас – как минимум в виде интертекста, определяющего рецепцию его произведений, а обычно еще и тогда, когда нам становится интересно, как и почему были написаны те или иные тексты. Если социальный контекст произведения важен (а его важность решатся отрицать лишь очень немногие религиоведы, хотя некоторые литературоведы, падкие до крайностей, пожалуй, и решатся), то личность автора – как неотъемлемую сторону этого контекста – безусловно, стоит принимать во внимание.

Итак, биография автора представляет интерес не только с точки зрения истории рецепции. Знакомство с общественными группами и типами личностей, создававшими эти тексты, в действительности совершенно необходимо для понимания дискурса инфернального феминизма. Пусть, пожалуй, излишне вникать во все подробности психологической мотивации героев, исходя из событий, относящихся к детству их авторов, – напротив, представляется естественным заострить внимание на том, в какой социальной среде зарождались интересующие нас идеи, какого рода людей привлекал сатанизм как дискурсивная стратегия и на каком конкретно социальном фоне все это происходило. Далее, имеет смысл задуматься о том, кто впоследствии читал этот текст (и, возможно, писал потом собственные). Как выяснится, здесь существует определенная закономерность. Заметим тут, что Фуко утверждает, что основное различие между его собственным «археологическим» методом и методом, применяемым в истории идей (какой она была в конце 1960-х, когда он писал об этом, – сегодня эта дисциплина уже несет глубокий отпечаток его теорий), состоит в интересе последней к намерениям авторов текстов. Фуко же, по его собственным словам, «не стремится восстановить то, что люди могли мыслить, хотеть, намечать, испытывать, желать в тот самый момент, когда они изрекали свой дискурс». Его метод, так называемая «археология знания», – это «не возврат к тайне первоисточка», а «систематическое описание дискурса-объекта»²⁷. Конечно, Фуко был не одинок в попытках признать повышенный интерес к авторским намерениям нецелесообразным. Среди других исследователей, высказывавших отчасти похожие мысли, были Доминик Ла Капра и уже упоминавшийся выше Ролан Барт^{28 29}. Как и можно ожидать, поскольку нам

²⁶ Barthes R. Image Music Text. London. 1977. P. 148.

²⁷ Фуко М. Археология. С. 261.

²⁸ Предметом хорошо аргументированных критических замечаний Ла Капры стала заикленность на авторских намерениях в работе Квентина Скиннера. Классический пример нападок на так называемое намеренное введение в заблуждение (где речь идет об угадывании намерений автора в момент, когда он писал то «объяснение», которое впоследствии предостит

близки такие аналитические категории, как читательский отклик и интертекстуальность, мы соглашаемся с Ла Капрой, когда тот отмечает представление, что «смысл или функционирование текстов полностью подчинены авторским намерениям»³⁰. И все-таки, подобно ему, мы желаем заняться всесторонним воссозданием этого намерения, которое едва ли могло осуществиться напрямую, – как одного из нескольких аспектов текста, имеющих для нас значимость, если мы хотим понять его как можно лучше.

Фуко, особенно на его позднейшем «генеалогическом» этапе, прославился своими утверждениями о том, что исследователям стоило бы сосредоточиться на властных отношениях, присутствующих в любых дискурсах. Он ни в коем случае не имел в виду изучение положения, которое занимали конкретные личности, наделенные властью. Дискурс-анализ в том смысле, какой в это понятие вкладывал Фуко, не нацелен на общественных деятелей – напротив, он работает на уровне отвлеченных понятий и безличной социальной семиотики³¹. В чем-то мой собственный подход – некий компромисс. Предметом нашего интереса являются и личности, создававшие тексты (тексты в самом широком смысле слова), становившиеся впоследствии дискурсами, поскольку их биографии и вероятные намерения могут очень многое прояснить, и систематическое описание и контекстуализация дискурсов, в процессе которой мы будем уделять особое внимание вопросам власти и сопротивления.

Протестная экзегеза, контрпрочтения и контрдискурсы как предметы изучения

Как явствует из заявления о поставленной цели, главная задача нашего анализа – это герменевтический подход к Библии, и особенно – подрывные и диссидентские способы ее прочтения. Итак, в настоящем исследовании рассматривается то, что в контексте исследования гностицизма называлось то *протестной экзегезой* и *обратной экзегезой*, то «герменевтическим принципом... бунта»: способ интерпретации, когда превозносятся те библейские персонажи, которых все давно привыкли воспринимать как злодеев, и, наоборот, порицаются те, кого принято считать «хорошими»^{32 33}. Теоретик литературы Гарольд Блум рассматривал гностическую герменевтику как пример «творческого неверного понимания», выдвигая «теорию ошибочной оценки»: речь шла о сознательном и намеренном «неверном прочтении» текста^{34 35}. Однако Майкл Аллен Уильямс убедительно доказал, что подобная стратегия не была свойственна так называемым гностическим текстам, которые в действительности не настолько последовательны в своей предполагаемой тактике перевертывания, и что «протест» отнюдь не был их конечной целью. Цель у гностиков (причем и этот ярлык Уильямс находит спорным) была иной: они пытались решить проблему понимания тех мест в Библии, которые традиционно имели

найти исследователю).

²⁹ Barthes R. Image Music Text; LaCapra D. Rethinking Intellectual History and Reading Texts // History and Theory. 1980. Vol. 19. № 3. P. 254–256.

³⁰ Ibid. P. 256.

³¹ Ср.: Bergström G., Boréus K. Diskursanalys // Textens mening och makt: Metodbok i samhällsvetenskaplig text-och diskursanalys. Lund, 2005. P. 328.

³² Термин «протестная экзегеза» придумал Курт Рудольф (Rudolph K. Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. New York, 1977. P. 54); термин «обратная экзегеза» ввел Йоан Кулиану (Couliau I. The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco, 1992. P. 121).

³³ Pearson B. A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis, 1990. P. 37.

³⁴ Блум даже возводит это в общее гностическое правило, которое, по его утверждению, гласит, что «всякое чтение и всякое письмо выступают своего рода оборонительной войной, и чтение есть неверное письмо, а письмо – неверное чтение» (Bloom H. Kabbalah and Criticism. New York, 1975. P. 64).

³⁵ Bloom H. Kabbalah and Criticism. New York, 1975, 1983. P. 62.

репутацию трудных и нелогичных даже среди ортодоксальных толкователей^{36 37}. Но, хотя тот взгляд на гностическую герменевтику, который критикует Уильямс, вероятно, действительно грешит исторической неточностью, элементы аналитической терминологии и толковательные идеи, возникшие из этих ошибочных представлений, довольно хорошо подходят к разбору дискурса инфернального феминизма.

Ханс Йонас, один из великих основоположников науки о гностицизме, говоря о том, как гностики толковали, например, ветхозаветный рассказ о вкушении запретного плода (существует несколько разных примеров того, как гностики представляли змея-искусителя освободителем), утверждал следующее:

Переход на «другую» сторону, на сторону того, кто традиционно пользуется скандальной славой, – это еретический метод, причем гораздо более серьезный, чем просто сентиментальное желание солидаризироваться с проигравшим неудачником или, тем более, побаловаться умозрительной свободой. Очевидно, что здесь аллегория... несет на себе печать воинственного нонконформизма³⁸.

Безусловно, то же самое можно сказать и об инфернальном феминизме, в котором иное толкование фигуры Сатаны, и особенно его роли в эдемском мифе, служит для демонстрации нонконформизма – несогласия с традиционным прочтением Библии, где сговор Евы с Сатаной рассматривается как законное оправдание последующего порабощения всех женщин. В наших примерах это еще и увязывается с более общей позицией социального инакомыслия и радикализма. Согласно Курту Рудольфу, еще одному крупному знатоку гностицизма, протестная экзегеза у гностиков отражает общественный бунт подчиненных групп, к которому, по его мнению, и восходит этот способ толкования³⁹. Возможно, в случае древних гностических учений могло быть по-разному, но применительно к нашему материалу это действительно справедливо, и мы увидим, что к стратегии ниспровержения и переворачивания прибегали, в частности, в связи с одним ветхозаветным сюжетом, который впоследствии вошел в христианскую мифологию и послужил оправданием мужского господства: речь идет о третьей главе Книги Бытия.

Протестную экзегезу, обратную экзегезу или герменевтический принцип бунта можно назвать еще и контрпрочтением. Важно помнить о чрезвычайной реляционности – связанности подобного подхода и заострять внимание на внутренней напряженности этих связей. Х. У. Фокнер справедливо подчеркивает, что контрпрочтение находится «одновременно вне нормативного чтения и внутри него» и потому оно «не может <...> подменить собой трансцендентальное означаемое»⁴⁰. Обычная цель контрпрочтения – нарушение устойчивости, а не вытеснение и замена. Оно по определению не представляет собой новую гегемонию, а является лишь формой дискурса, которая в чем-то намеренно эфемерна и паразитарна, поскольку питается своим антагонистом: это *контрдискурс*⁴¹. Сам термин *контрдискурс* заимствован у Ричарда Тердимана, который, в свою очередь, взял его у Фуко. Тердиман определяет его как *дискурсивные системы*, проецирующие «альтернативную, освобождающую новизну на поглощаю-

³⁶ В общих чертах о гностицизме как об историческом явлении и о том, какое отношение он имеет к нашей теме, см. следующую главу. Уильямс считал, что действительное содержание гностических источников точнее отражал бы термин «библейские демиургические традиции» и потому он должен был бы прийти на смену ярлыку «гностицизм» (*Williams M. A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996*).

³⁷ *Williams M. A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996. P. 57–60, 67.*

³⁸ *Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. London, 1958, 1993. P. 95.*

³⁹ *Rudolph K. Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. New York, 1977, 1987. P. 292–293.*

⁴⁰ *Fawcner H. W. Deconstructing Macbeth: The Hyperontological View. London, 1990. P. 25.*

⁴¹ *Terdiman R. Discourse / Counter-Discourse. P. 68–69.*

щую способность... устоявшихся дискурсов»^{42 43}. Теми, кто выдвигает на обсуждение подобные системы, «движет страсть *отрицания* – желание вытеснить и уничтожить доминирующий способ изображения мира»⁴⁴. Тердиман подчеркивает, что «контрдискурсы всегда тесно переплетены с доминирующей идеей, которую они оспаривают», и вот этой «конфликтной близости» (по сути, это то же самое, что и реляционное измерение) в нашем исследовании будет постоянно уделяться особое внимание⁴⁵. Здесь речь идет о близости к христианской мифологии: ее присваивают, подрывают и (частично) переворачивают, но в то же время, как ни странно, сохраняют и поддерживают. Тот, кто берется за пересмотр мифологии, в каком-то смысле сам попадает в ловушки, таящиеся в давно устоявшейся системе воззрений, как бы он ни старался сломать ее, осудить и переделать. Как мы увидим, попытки перевернуть все вверх дном неизбежно приводят к частичному одобрению библейского содержания. Это напряженное балансирование между приятием и отвержением, между сохранением и разрушением и находится в центре нашего внимания при анализе текстов-первоисточников. Как мы уже упоминали, обозначая свои цели и задачи, нас особенно интересует, насколько далеко заходили новаторы в своих семантических инверсиях и контрпрочтениях. В сатанинском дискурсе редко происходит (а точнее, никогда не происходит) перестановка бинарных оппозиций – при которой, например, к Сатане переходили бы сразу все положительные качества, обычно приписываемые Богу, или, если уж на то пошло, все пороки, какими обычно принято наделять Сатану (лживость, жестокость и так далее), безоговорочно объявлялись бы добродетелями. Новые трактовки и смещения смыслов всегда гораздо тоньше и сложнее.

Контрдискурсы в некоторой степени присутствуют во всех культурах, но в некоторые эпохи они становятся заметнее и важнее. Такой эпохой стал конец XIX века в европейской и североамериканской культуре. Поэтому мы разделяем интерес Тердимана к «отображению многоголосья», которое характерно для «семиотической структуры, погруженной в состояние культурного давления»^{46 47}. Конечно, общепринятые представления постоянно претерпевают изменения, и даже внутри господствующих дискурсивных систем постоянно возникают новые направления, микроконфликты и несоответствия. И все же в течение того периода, который чаще всего будет в центре нашего внимания, а именно в 1880–1910-е годы, подобные перемены происходили необычайно стремительно и сопровождались особенно яростной борьбой мнений. Нападкам подвергались некоторые важнейшие устои – в частности, взгляды на происхождение человечества и на статус Библии как подлинного Слова Божия. Поэтому вся принятая система знаков и исторически накопившихся значений вдруг зашаталась, и, например, образ Сатаны сделался (более или менее) плавающим означающим⁴⁸. И оторванному вот так с привычного места Сатане принялись приписывать разнообразные (хотя и не произвольные) новые качества и использовать его в борьбе дискурсов как «положительный» или как «отрицатель-

⁴² Термин *контрдискурс* впервые, по-видимому, употребил Фуко в 1972 году в дискуссии с Жилем Делёзом (Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч. / Пер. с фр. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. М., 2002. Ч. 1.). Марио Мусса и Рон Скапп разьясняли термин Фуко так: контрдискурс имеет место, когда «ранее безмолвные начинают говорить на собственном, ими же придуманном языке» и «уже начали сопротивляться власти, стремящейся подавить их» (Moussa M., Scapp R. The Practical Theorizing of Michel Foucault: Politics and Counter-Discourse // Cultural Critique. 1996. № 33. P. 89). Этим же термином пользуется Райт (Wright M. M. Others-from-Within from Without: Afro-German Subject Formation and the Challenge of a Counter-Discourse // Callaloo. 2003. Vol. 26. № 2).

⁴³ Ibid. P. 13.

⁴⁴ Ibid. P. 12.

⁴⁵ Ibid. P. 16.

⁴⁶ В работе Тердимана рассматривается творчество ряда французских авангардных писателей-бунтарей того времени; из них в поле нашего зрения попал лишь один – Бодлер.

⁴⁷ Ibid. P. 37.

⁴⁸ Превосходное обсуждение освобождения от прежнего контекста и плавающих означающих в конкретной связи с сатанизмом см. в: Petersen J. Introduction: Embracing Satan // Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology. Farnham, 2009. P. 10–14.

ный» знак на семиотическом поле брани. Эта война значений сводилась в итоге, если процитировать Фуко, к «отношениям власти, а не к отношениям смыслов». Заметим, что эта принципиальная борьба за контроль разворачивалась даже в таких, казалось бы, периферийных контрдискурсах, как инфернальный феминизм. А значит, изучая это явление, можно узнать много важного о власти благодаря гегемоническим религиозным дискурсам, а также методам, исторически применявшимся для их ниспровержения.

Миф и контрмиф

После ознакомления с некоторыми подходами к *оппозиционным переработкам мифов* самое время объяснить, что мы подразумеваем под термином *миф*. В тех случаях, когда мы не прилагаем к этому слову определение «светский», мы имеем в виду миф в более узком – религиозном – смысле. Библиист Трюгве Меттингер выявил ряд свойств, характерных для религиозного мифа (сам он не собирался возводить эти свойства в ранг определения, но в действительности они очень даже годятся для такой роли)⁴⁹. Во-первых, миф имеет «форму повествования». Во-вторых, он рассказывает «об одном или нескольких божествах и/или сверхъестественных существах»⁵⁰. В-третьих, он выполняет одну или несколько из следующих задач: развлекает; служит *парадигмой настоящего* как *оправдание* (узаконивание) различных институтов и ценностей и как *объяснение* тягот человеческого существования; предъявляет *контрнастоящее*, которое показывает относительность недостатков, присущих господствующему положению вещей⁵¹. Мы находим очень убедительной и полезной эту характеристику (или это рабочее определение) и будем далее придерживаться формулировок Меттингера. Больше всего нас интересует третий пункт, особенно его второй подпункт. В конце концов, настоящая работа посвящена истории превращения мифа в поле битвы между противоборствующими политическими ценностями, а конкретнее – между противоположными взглядами на права женщин. Второй подпункт имеет отношение и еще к одному аспекту, на который Меттингеру, пожалуй, стоило бы обратить большее внимание: это – обретение мифом особого авторитета в силу того, что некая группа принимает его на веру и провозглашает его элементы истинами, явленными человеку из сверхъестественного мира. Хотя Меттингер и подчеркивает общественные функции мифа, он ничего не говорит о вере в богов, фигурирующих в самих мифических рассказах. Однако, пожалуй, это и не является абсолютно необходимым условием, а веру как таковую трудно измерить, мифические повествования явно не сравнимы ни с какими другими типами историй. В общественном контексте мифа его сверхъестественные элементы воспринимаются совершенно иначе, чем, скажем, в сказках братьев Гримм или в произведениях Брэма Стокера⁵². А именно по этой причине миф особенно востребован в качестве веского оправдания сложившихся социальных ценностей.

Многие исследователи отмечали дидактическую, моралистическую и охранительную задачи мифа – словом, его тесную взаимосвязь с гегемоническими властными структурами.

⁴⁹ Меттингер – мой любимый теоретик мифа сразу по нескольким причинам. Прежде всего, его взгляды на этот феномен учитывают идейно-политическое измерение мифа, что весьма близко моим исследовательским целям. Далее, этот подход достаточно широк, чтобы охватить все стороны христианской традиции, которые интересуют меня в данной работе, и в то же время достаточно узок и конкретен, чтобы вычлечь многое другое, что было бы нежелательно включать в это понятие в данной работе. Наконец, имевшая большой резонанс книга Ролана Барта «Мифологии» (1957) здесь не принесла бы пользы. Можно также отметить, что Барт, в отличие от большинства религиоведов, не определяет миф обязательно как повествование – он видит в нем скорее особый взгляд.

⁵⁰ Mettinger T. The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3. Winona Lake, 2007. P. 68–69.

⁵¹ Ibid. P. 69.

⁵² Об особом виде авторитета, свойственном мифу, см.: Lincoln B. Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. New York, 1989. P. 24–25; Arvidsson S. Draksjukan: Mytiska fantasier hos Tolkien, Wagner och de Vries. Lund, 2007. P. 51–52, 65–67.

Малиновский в своей классической работе «Миф в первобытной психологии» (1926) писал, что функция мифа – «укреплять традицию и наделять ее большей ценностью и престижем, возводя ее к более высокой, лучшей и сверхъестественной природе изначальных событий». По его словам, миф есть «постоянный побочный продукт <...> социального статуса, который требует прецедента, и морального правила, которому нужна санкция»⁵³. Как уже подсказывает название книги, Малиновский анализировал небольшие традиционные культуры, однако его замечания столь же справедливы и в отношении современных промышленно развитых стран, где миф тоже, как правило, служит опорой для господствующих общественных дискурсов. Религиозные мифы – такие, например, как эдемский сюжет, – передавались в нашей культуре из поколения в поколение, и все это время они (точнее, их традиционные толкования) играли в точности эту узаконивающую роль. Как писала (среди прочих) Сьюзен Старр Серед, эта функция имеет прямое отношение к статусу мужчин и женщин в обществе: «Основополагающие мифы, мифы о сотворении мира, этиологические мифы – все они гласят, что „наше“ отношение к гендеру – естественное и священное»⁵⁴. Далее она поясняет, что

чем шире деятельность женщин, тем больше у них контроля над созданием и истолкованием символов. ...В некоторых случаях самостоятельность женщин способна возрасти настолько, что может взять верх над гнетущим символическим образом Женщины, а тогда становится возможным создание гиноцентричных символов, мифов и ритуалов, которые изменяют прежний образ Женщины и еще больше расширяют сферу женской деятельности^{55 56}.

Материалы, которые будут рассматриваться в следующих главах, появились в эпоху, когда женская самостоятельность действительно возросла именно таким образом и потому у женщин появилась возможность оспорить женоненавистнические толкования мифов. Это не значит, что их реакция всегда носила внутррелигиозный характер. Напротив, она зачастую исходила от людей, которые сами уже более или менее отошли от христианства (во всяком случае, от его догматических форм) и хотели убедить других во вреде этой религии для женщин. В случае секуляризованных (в большинстве случаев) контрмифов, которые мы изучаем, их создатели – и значительная часть их целевой аудитории – редко верили в существование, например, Сатаны и Бога. Однако контрмифы обязательно напрямую связаны с теми нарративами о сверхъестественном, которые другие люди – их идейные противники – в значительной степени воспринимают как истинные. Потому они в некотором смысле никогда не могут оторваться от особой онтологической категории сверхъестественного или божественного (и это явно возвращает нас к затронутой выше теме паразитарного и реляционного характера контр-дискурсов).

Сам термин *сверхъестественное* тоже может породить вопросы. Шведский историк религий Стефан Арвидссон в своем пространном рассуждении о мифе в работе «Драконий недуг» (*Draksjukan*, 2007) предложил использовать очень простое определение сверхъестественного: это то, что естественные науки не признают за естественное (пожалуй, лучше

⁵³ Малиновский Б. Миф в первобытной психологии // Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 285–335.

⁵⁴ Sered S. S. «Woman» as Symbol and Women as Agents: Gendered Religious Discourses and Practices // Women and Religion: Critical Concepts in Religious Studies / Ed. P. Klassen. London, 2009. P. 10.

⁵⁵ Согласно терминологии Серед, Женщина с большой буквы обозначает символический конструкт, а просто женщинами она называет живых людей. Отметим, однако, что одно лишь присутствие «гиноцентричных» символов далеко не всегда влечет за собой повышение статуса и свободу для женщин. Серед, по-видимому, хочет подчеркнуть роль символов, мифов и ритуалов, нарочно придуманных для надления женщин властью, а не просто привлекающих внимание к могущественным женским персонажам в мифологии.

⁵⁶ Ibid. P. 12.

было бы сказать чуть-чуть иначе: то, чему в естественных науках не находится объяснения). Арвидссон пытается доказать, что это приемлемое разграничение, потому что современные рациональные представления о религии появились приблизительно в ту же эпоху, когда началась научная революция^{57 58}. Это полезный подход – во всяком случае, для того исторического периода, который интересует нас, ведь именно тогда естествознание начало довольно заметно дистанцироваться от религии. Таким образом, это хорошо согласуется с эмическими способами рассуждать на эти темы⁵⁹. Поскольку эмические толкования привязаны к определенному историческому периоду, следует понимать, что мы остановили свой выбор на этом термине, исходя из характера материала. Мы бы не решились использовать это слово в определении, претендующем на трансисторичность, как это делает Меттингер.

Подытоживая, можно сказать, что контрмиф выполняет задачу, противоположную задаче «обычного» мифа, то есть не поддерживает, а подрывает господствующий дискурс, задающий правила общественного устройства. При этом подрыв авторитета гегемонических мифических нарративов – представление альтернативных, противоположных по содержанию нарративов – никогда не является самоцелью. Как у любых контрдискурсов, цель контрмифа всегда состоит в том, чтобы вызвать в обществе перемены, произвести сдвиги во власти (будь то в рамках религиозных институтов или же в обществе, на которое эти институты оказывают воздействие)⁶⁰. Конечно, освободительную, радикальную функцию может выполнять и сам миф – а не только то, что является контрмифом по отношению к существующему, – и это показал видный историк религий Брюс Линкольн. Он подверг критике исключительно негативное понимание мифа, выдвигавшееся многими мыслителями марксистского толка, и обратил внимание на возможность использования мифа для борьбы с гегемоническими дискурсами⁶¹. Эта тема тесно связана с общими вопросами о том, какое отношение религия – в широком смысле – имеет к власти, угнетению и освобождению. В нескольких своих работах Линкольн настаивал на необходимости открытого разговора о том, что религия обслуживает «только интересы определенных привилегированных слоев, помогая им сохранять богатство, власть и положение», «облекая материальные интересы привилегированного или господствующего меньшинства в идеологическую форму и выдавая их за некие вечные истины»⁶². Однако Линкольн замечает, что хотя религия действительно часто служила таким целям, ей следует противопоставлять, например, европейские мессианские, утопические и еретические движения, броса-

⁵⁷ Можно еще заметить, что разграничение естественного и сверхъестественного (пусть и необязательно точно в том смысле, какой преобладал в XIX веке), пожалуй, имеет более давнюю историю, чем предполагает Арвидссон. Например, в богословии западного христианства оно восходит ни много ни мало к IX веку. Об этом см.: *Salter B. Supernatural as Western Category // Ethos. 1977. Vol. 5. № 1. P. 36–48.*

⁵⁸ *Arvidsson S. Draksjukan: Mytiska fantasier hos Tolkien, Wagner och de Vries. Lund, 2007. P. 61.*

⁵⁹ Впрочем, в проводимом Арвидссоном разграничении между наукой и верой в сверхъестественное есть некоторое упрощение, особенно если вспомнить, например, о том, что в ту эпоху представители эзотерики присваивали себе научную терминологию. Об этом присвоении см.: *Hammer O. Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden, 2004. P. 201–330; Asprem E. The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939. PhD diss. Amsterdam, 2013.*

⁶⁰ Таким образом, контрмиф находится в бинарном, оппозиционном отношении к гегемоническому мифу; это не мягкое видоизменение последнего (т. е. не элемент терпимой, плюралистической многоголосицы), а более или менее основательное перевертывание доминирующего дискурса). И все равно эта резко оппозиционная установка, возможно, имеет своей долгосрочной целью достижение такого состояния плюрализма и релятивизма, при котором притязания на истинность со стороны ныне доминирующей мифологии будут считаться не более авторитетными, чем со стороны любой другой. Однако средство, которое используется для достижения этой цели, выражается в коренном переворачивании смыслов.

⁶¹ *Lincoln B. Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. New York, 1989. P. 4–6, 175* (некоторые примеры революционного использования мифа – P. 27–37). Подробнее об этом взгляде см.: *Friksen S. J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // Journal of Biblical Literature. 2004. Vol. 123. № 2. P. 283.*

⁶² *Lincoln B. Discourse and the Construction of Society. P. 77.*

шие вызов господствующим властным системам. Подобные примеры показывают, что нельзя видеть в религии или мифе лишь орудие правящего класса⁶³.

Развивая свою мысль, Линкольн предложил особую таксономию, согласно которой религия вообще подразделяется на господствующие религии, религии сопротивления и революционные религии⁶⁴. С первыми в целом все ясно – они обеспечивают сложившемуся общественному порядку трансцендентное оправдание и направлены на его сохранение. Религии сопротивления «возникают из-за неизбежной неспособности господствующей религии проникать во все сегменты общества и убеждать их в своей истинности» и потому выступают своего рода «обратным указателем идейной гегемонии доминантной группы»⁶⁵. Именно так можно истолковать, например, возникновение в 1875 году теософии. С самого начала это движение с ярко выраженной антиклерикальной направленностью позиционировало себя как противника многих основополагающих ценностей викторианского общества: например, прибегало в своем вероучении всеобщего братства к риторике, отвергающей религиозно мотивированный этноцентризм и империализм⁶⁶. Линкольн поясняет, что религиям этого типа свойственно в первую очередь «отрицание – отказ принимать господствующую религию и целиком, и по частям»⁶⁷. Их лидеры, как отмечает исследователь, часто принадлежат к «маргинальной интеллигенции», что опять-таки хорошо согласуется с биографиями главных деятелей теософского общества, а также многих других лиц, которых мы далее рассмотрим в качестве примеров (женщины-интеллектуалки в XIX веке, разумеется, занимали маргинальное положение почти по определению)⁶⁸. Последняя же из трех выделенных Линкольном категорий – религии революции, – в отличие от религий сопротивления, проявляют себя «в борьбе со всей доминантной общественной группой, а не с одной лишь ее религиозной ветвью, призывая к прямым действиям»⁶⁹.

Впрочем, большинство людей, чья деятельность рассматривается в данной работе, не принадлежали ни к каким официальным религиям (некоторые даже не решились бы отнести к их числу теософию). Так чем же нам может быть полезна введенная Линкольном таксономия? Мы видим ее удобство в том, что ее можно точно так же применить и к мифам – и разграничить их на господствующие, мифы сопротивления и мифы революции⁷⁰. Даже когда речь не идет о религиозной системе взглядов или о какой-либо религиозной организации, мы можем, например, отнести миф, изображающий Еву героиней, а Сатану ее добрым помощником, к мифам сопротивления, поскольку он противостоит господствующему мифу, где тот же, по сути, сюжет преподносится как (религиозное) оправдание порабощения женщины. Революционным мифом мы назовем такой миф, где проповедуется настоящий и потенциально насильственный бунт (подобные примеры мы встретим – главным образом в разделе, где пойдет речь о том, как социалисты использовали образ Сатаны). В другом месте Линкольн применяет похо-

⁶³ Ibid. P. 79.

⁶⁴ Есть и четвертая категория – религии контрреволюции (эту агрессивно реакционную форму способна принимать и разгромленная господствующая религия, лишившаяся статуса-кво), но Линкольн почти не уделяет внимания этой категории, и для наших текущих задач она не имеет большого значения.

⁶⁵ Ibid. P. 79–82. Цитаты – P. 82.

⁶⁶ В самой теософской системе, несмотря на все благородные порывы, которые постоянно выказывали ее создатели, конечно, содержалось много элементов этноцентризма и расизма (об этом см., напр.: *Kraft S. E. Theosophy, Gender, and the «New Woman» // Handbook of the Theosophical Current / Eds. O. Hammer, M. Rothstein. Leiden, 2013. P. 365*). И все же, пусть за многими их словами скрывалась на деле пустота (или по меньшей мере несостоятельность), совершенно очевидно, что важнейшие положения теософского учения оспаривали многие стороны викторианского христианского – этноцентрического и империалистического – дискурса. О теософии мы подробно поговорим в главе 3.

⁶⁷ Ibid. P. 83. Приводимый Линкольном перечень примеров религий сопротивления на удивление всеохватен: туда попали все – от масонов до гугенотов, лоллардов и даже евреев христианской Европы, а также до буддистов и даосов в Китае.

⁶⁸ Ibid. P. 84.

⁶⁹ Ibid. P. 85.

⁷⁰ Две последние категории можно рассматривать как подвиды контрмифа.

жий подход к дискурсу (хотя и вводит уже другую таксономию). Вот как он излагает свой взгляд:

В руках элит и обслуживающих их (будь то опосредованно или напрямую) профессионалов дискурсы всех типов – не только словесные, но и символические, выражающиеся в зрелищах, жестах, костюмах, сооружениях, изображениях, музыкальных представлениях и так далее, – могут стратегически использоваться для окутывания таинственностью неизбежной несправедливости любого общественного порядка и для получения согласия на них от тех, кто подчиняется существующей власти. Тем самым устраняется необходимость в применении прямой принуждающей силы, и простая власть превращается в некий «законный» авторитет. Однако дискурс может пригодиться и представителям подчиненных классов (что хорошо сознавал, в первую очередь, Антонио Грамши) в их попытках лишить таинственности, развенчать и ниспровергнуть утвердившиеся нормы, институты и дискурсы, которые играют важную роль в закреплении их подчиненного положения⁷¹.

Такая характеристика соответствует представлению Линкольна о мифе. Его толкование этого термина отчасти навеяно идеями Ролана Барта, и миф он рассматривает как подкатегорию или особую форму дискурса, которую можно охарактеризовать просто как «идеологию в повествовательной форме»⁷². Нам это представляется чересчур широким определением. Как было отмечено выше, вместо него мы будем пользоваться определением, взятым у Меттингера, где основным признаком интересующей нас категории видится «сверхъестественное» или божественное, а те ее разновидности, где эта черта отсутствует, именуются светскими мифами. Впрочем, хоть нам и не подходит данное Линкольном определение, у него сказано много интересного о взаимосвязи власти и мифа. Он постулирует три типовых подхода, доступные подчиненным группам, которые желают изменить существующие порядки, используя миф в качестве рычага. Во-первых, можно оспорить авторитет и законность той мифологии, которая поддерживает существующий общественный уклад, и тем самым «лишить его способности бесконечно воспроизводить привычные общественные формы». Во-вторых, можно взять нарратив иного типа (басню, легенду, историю) и превратить его в новую мифологию для вытеснения существующей, наделив ее «авторитетом и достоверностью». В-третьих, можно ввести новые истолкования господствующего мифа и тем самым «изменить характер чувств (и общество), которые он порождает»⁷³. Линкольн также замечает, что эти подходы, разумеется, можно сочетать. Именно это мы и наблюдаем в рассматриваемом материале, где первый и третий подходы из линкольновского списка часто встречаются в тандеме – как форма секуляризованного контрмифа, чья главная задача – пошатнуть веру в истинность христианской идеологии и бросить тень на патриархальную толковательную традицию христианского мифа.

Мы же будем исследовать то, что противостояло этим господствующим мифам, дискурсам и религиям: маргинализованные голоса оппозиции, контрдискурсы и контрмифы, имевшие весьма ограниченную распространенность (относительно: многие наши источники были в действительности бестселлерами, хотя это, конечно же, не означало, что их статус мог хоть сколько-нибудь приблизиться к авторитету, каким пользовались, скажем, протестантизм у англоамериканцев или католичество в Италии).

⁷¹ Ibid. P. 4–5.

⁷² Ibid. P. XII.

⁷³ Ibid. P. 25. О том, как Линкольн определяет басню, легенду и историю, см.: P. 24.

Контрпрочтение как стратегия в современной науке

Теперь мы обратимся к довольно непростому вопросу об исследовательских трудах, уже написанных на тему инфернального феминизма⁷⁴. Когда мы сверяемся с работами некоторых ученых, возникает одна небольшая проблема: их аналитическая перспектива напоминает позиции и тактики, наблюдаемые в самих источниках по инфернальному феминизму. Это отнесется прежде всего не к вдумчивым прочтениям довольно однозначных образцов, рассматриваемых в нашей работе (и о которых, похоже, не знает большинство этих исследователей), а об академических трактовках тех текстов, которые лично я совсем не решился бы отнести к настоящим проявлениям инфернального феминизма. В некоторых случаях эти крайне политизированные профессора даже толкуют – точнее, подвергают контрпрочтению – явно патриархальные, женоненавистнические сочинения (признавая за ними эти самые качества) как бунтарские манифесты.

Впервые эта тенденция наметилась на рубеже 1970–1980-х годов, когда некоторые видные феминистски настроенные исследовательницы литературы вдруг прониклись идеей романтического сатанизма и, похоже, приспособили его способ прочтения текстов под нужды академического дискурса. А затем они принялись толковать образы злодеев из произведений старой литературы, выставляя их героями-бунтарями, борцами с патриархальными порядками и угнетательскими общественными правилами, – точно так же, как романтики толковали образ Сатаны у Мильтона. Это можно увидеть, например, в работах Нины Ауэрбах – американской преподавательницы английской литературы и сравнительного литературоведения, – которая превращает Дракулу и прочих вампиров в сторонников феминизма. Как уже упоминалось, романтический сатанизм опирался на интерпретацию мильтоновского Люцифера как героя, и есть примеры того, как исследователи-феминисты сами возвращаются к Мильтону и применяют к нему особый подход, в котором принципы романтического сатанизма переплетаются с элементами новейшей идеологии, ратующей за освобождение женщин. Дорогу этой новомодной тенденции вымостила книга Сандры М. Гилберт и Сьюзен Губар «Сумасшедшая на чердаке: писательница и литературное воображение XIX века» (*The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*), выпущенная в 1979 году издательством Йельского университета и с тех пор неизменно остающаяся в списках книг, рекомендованных для чтения в рамках учебных программ, в центре которых находятся гендерные вопросы. Во многом это важная и блистательная работа, однако есть в ней и несколько довольно неловких моментов. В том толковании Мильтона, которое выдвигают Гилберт и Губар, Сатана и Ева озабочены вопросами равенства, и оба оказываются в выигрыше от восстания против иерархической структуры, олицетворяемой фигурами Бога-Отца и Адама-Мужа. Такое толкование «Потерянного рая», утверждают авторы, было широко распространено среди писательниц XIX века⁷⁵.

Эта книга задала тон для многих позднейших феминистских исследований, и, не стану скрывать, она повлияла и на меня на раннем этапе. Гилберт и Губар утверждают, что «связи между Сатаной, романтизмом и зарождающимся феминизмом весьма прихотливы и чреватые далеко идущими последствиями»⁷⁶. Эти слова (в числе прочих стимулов) и подтолкнули меня к выбору темы данного исследования, а содержащееся в них утверждение, как мы еще увидим,

⁷⁴ Ранее на эту тему не было написано ни одной монографии – ей посвящались лишь статьи или главы в работах более общего характера. Притом что существует множество исследований о некоторых деятелях и течениях из тех, что я анализирую, в данном разделе речь пойдет лишь о тех из них, где инфернальный феминизм определяется как традиция.

⁷⁵ Gilbert S., Gubar S. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*. New Haven, 1979. P. 196, 202–204.

⁷⁶ Ibid. P. 203.

в целом действительно справедливо. Однако меня немедленно постигло разочарование в тех примерах «инфернального феминизма» из XIX века, которые приводят в своей книге Гилберт и Губар. Часто их толкования выглядят вымученными и вырванными из контекста, в них зачастую отсутствуют явные отсылки к образу Сатаны, их с большим трудом можно воспринять, да и то лишь при помощи надуманных аллегорических прочтений. Например, в пренебрежительных словах Мэри Уолстонкрафт о сентиментальном изображении еще невинных Адама и Евы – «с сознательным достоинством, или с сатанинской гордостью, я обратилась за более возвышенными темами к преисподней» – они усмотрели подкрепление «того революционного пыла, которым Сатана как поэт-визионер... наделял равно романтиков и женщин»⁷⁷. Конечно, это типичная попытка увидеть падшего ангела там, где лежит лишь одинокое перышко: ведь в остальном в сочинениях Уолстонкрафт нигде не обнаруживается сочувствие к дьяволу (тем не менее мы еще вернемся к процитированной фразе и рассмотрим ее подробнее в главе 2). Чтобы довести до читателя свою мысль, авторы прибегают к своему излюбленному приему: вырывают из контекста подходящие цитаты. Так, например, они приводят пафосную строку из стихов Мэри Элизабет Кольридж (1861–1907) «нет друга в Боге – нет и в стане Сатаны врагов»⁷⁸. В действительности же вся строфа целиком из процитированного стихотворения («Сомнение», 1896) гласит: «Тех стало жаль до слез мне, кто не зрит / Ни друга в Боге, ни в стане Сатаны – врагов»⁷⁹. Иными словами, Кольридж вовсе не солидаризировалась с Сатаной, а испытывала жалость к тем, кто неспособен разглядеть своего истинного друга (Бога)⁸⁰. Гилберт и Губар делают много огульных заявлений, почти не обременяя себя поиском подтверждающего материала для них⁸¹. В настоящей работе доказываемся, что их основные доводы вполне справедливы, но и приводятся подкрепленные текстами доказательства, нехватка которых слишком бросается в глаза в их книге.

Нина Ауэрбах в своей работе 1981 года заявляет: «По мере того как феминистская критика завоевывает авторитет... это ощущение новообретенной силы не приводит к отказу от мифологии, а, напротив, вызывает тягу к ней». В качестве примера подобного тяготения к мифу она приводит как раз книгу Гилберт и Губар «Сумасшедшая на чердаке», которая «преисполнена чуть ли не влюбленности в образы своего антагониста, так что они вплетаются в сивиллову рапсодию ее собственного мифа»⁸². Итак, здесь мы имеем дело с исследовательским контрмифом. Что любопытно, сама Ауэрбах в некоторой степени являет собой образчик этой же отмеченной ею тенденции – особенно в книге 1995 года «Наши вампиры – мы сами» (*Our Vampires, Ourselves*) (подробнее о ней – в главе 4)⁸³. Другая исследовательница английской лите-

⁷⁷ Ibid. P. 204.

⁷⁸ Ibid. P. 206.

⁷⁹ Coleridge M. E. Poems. London. 1908. P. 40.

⁸⁰ Еще они упоминают о феминистской и радикальной в подходе к сексу газете *Lucifer the Light-bearer* («Люцифер-Светоносец»); подробнее о ней – в главе 3), но лишь мимоходом (*Gilbert S., Gubar S. The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination. New Haven, 1979. P. 205*). В более поздней статье Губар обращается к одному из наиболее важных для нас примеров – текстам Рене Вивьен (см. главу 7), но почти ничего не говорит о том, что поэтесса использовала образ Сатаны как положительный символ (*Gubar S. Sapphistries // Signs. 1984. Vol. 10. № 1. P. 48*).

⁸¹ Приведем типичный пример подобных утверждений: «Помимо того, что в сознании многих писательниц феминизм и романтический радикализм прочно связывались, прогрессивная бунтарская – в байроническом (и в сатанинском) духе – политика часто выступала в женских сочинениях метафорой, маскировавшей политику сексуальную» (*Gilbert S., Gubar S. The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination. New Haven, 1979. P. 205*).

⁸² Auerbach N. Magi and Maidens: The Romance of the Victorian Freud // *Critical Inquiry*. 1981. Vol. 8. № 2. P. 281–282.

⁸³ Некоторые особенно наглядные примеры подобного прочтения можно найти в: Auerbach N. *Our Vampires, Ourselves*. Chicago, 1995. P. 127–129, 137, 140–145. Другая исследовательница, у которой прослеживаются сходные тенденции, – известный киновед Барбара Крид. В своем разборе фильма «Любовницы-вампириши» (реж. Рой Уорд Бейкер, 1970) Крид утверждает, что герой фильма генерал Шпильсдорф, охотник на вампиров, изображен «холодным, жестоким пуританином, – по контрасту с ценностями, которые воплощены в чувственной, эротичной, женственной вампирше», и заявляет, что «в фильме явным образом противопоставлена страстная сексуальность женщин и холодная, отстраненная, подавленная сексуальность мужчин» (*Creed B. The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis. London, 1993. P. 60*). На наш взгляд, такое толко-

ратуры, Адриана Крачун, опирается на работу Гилберт и Губар в своей замечательной статье 2003 года «Романтический сатанизм и расцвет женской поэзии XIX века», но избирает более тонкий подход – с прочной опорой на исторический контекст и конкретные примеры. Однако и Крачун не приводит, по существу, никаких исторических примеров, когда писательницы явным образом выражали бы симпатию к Сатане. Сами ее толкования представляются убедительными, но писательницы, о которых у нее идет речь, похоже, пользовались исключительно «закодированным» языком, и их героини связаны с Мильтоновым Сатаной довольно косвенным образом – например, в их словах проскальзывают (порой весьма туманно) какие-то отголоски из речей Сатаны, или же они упоминают о падающих звездах⁸⁴. И даже здесь порой (хотя далеко не всегда) возникает впечатление, что эти параллели опознаны самой Крачун, а писательницы, попавшие в ее поле зрения, и их современники всего этого вовсе не замечали. Крачун то и дело прибегает к таким терминам, как *феминистский романтический сатанизм*, *феминистский сатанизм* и *сатанинский феминизм*, нам же представляется, что использовать эти ярлыки – пожалуй, перебор, поскольку сатанинское содержание в рассматриваемом ею материале недостоверно и спорно⁸⁵. Как и у Гилберт и Губар, здесь описывается нечто, что действительно присутствовало у ранних феминисток, но в нашем исследовании приводятся более явные и менее субъективные примеры инфернального феминизма, хотя в центре нашего внимания находится в основном вторая половина XIX века, а не его первые десятилетия, как у Крачун. В некоторой степени, следует признать, цитируемые ею авторы подготовили почву для дальнейших достижений, делая легкие намеки на приукрашенный образ Сатаны аллегорически изображая его и почти никогда не называя собственным именем.

Подход Гилберт и Губар (и – в меньшей степени – Крачун и Ауэрбах), как уже упоминалось, далеко не нов. Читатели, испытывавшие сильное желание подорвать гегемонические властные структуры, увидели в мильтоновском Сатане положительного героя еще двести лет назад, и, как мы увидим, среди этих ранних прозорливых читателей было много людей, осмелившихся взглянуть на Люцифера с феминистской точки зрения. Отличительная особенность работ Гилберт, Губар, Крачун, Ауэрбах и других – это то, что их авторы оперируют научно-исследовательским аппаратом, но, несмотря на это, периодически поддаются соблазну размыть границу между собственными феминистскими симпатиями к дьяволу и теми выводами, к которым можно прийти – явными или даже довольно окольными путями, – опираясь на поэму Мильтона, на тексты писательниц XIX века или на другие анализируемые произведения. В силу этого мы полагаем, что, в частности, Гилберт и Губар следует отвести некое промежуточное место – между гуманитарными исследованиями и интересными первоисточниками в области (назовем это так) научного инфернального феминизма. Их работа – в равной степени и пропаганда инфернального феминизма, и критический разбор данной темы. Но, поскольку в этой книге рассматривается период только до Второй мировой войны, мы будем ссылаться на них лишь как на исследовательниц⁸⁶.

вание чересчур субъективно и основано на суждении в первую очередь о ценностях.

⁸⁴ Cracium A. Romantic Satanism and the Rise of Nineteenth-Century Women's Poetry // *New Literary History*. 2003. Vol. 34. № 4. P. 703, 709.

⁸⁵ Ibid. P. 700, 707, 710, 719.

⁸⁶ Со временем мы намерены продолжить настоящее исследование монографией, посвященной разбору современного инфернального феминизма (некоторые предварительные разработки, которые лягут в основу этой работы, уже представлены в публикациях: *Faxneld P., Petersen J. Cult of Carnality: Sexuality, Eroticism and Gender in Contemporary Satanism // Sexuality and New Religious Movements / Eds. H. Bogdan, J. R. Lewis. London, 2014; Faxneld P. «Intuitive, Receptive, Dark»: Negotiations of Femininity in the Contemporary Satanic and Left-Hand Path Milieu // International Journal for the Study of New Religions. 2013. Vol. 4. № 2*), главным образом в эзотерической среде, где важную роль играли научные исследования подобного рода. Тогда у нас появится полное основание подойти к текстам этих исследовательниц-феминисток как к первоисточникам в чистом виде. Подробнее об инфернальном феминизме в научных кругах см.: *Faxneld P. Feminist Vampires and the Romantic Satanist Tradition of Counter-readings // Woman as Angel, Woman as Evil: Interrogating Boundaries / Eds. G. Madlo, A. Rutheven. Oxford, 2012.*

В лесбийской теории литературы тоже сложились свои методы бунтарского прочтения литературных текстов. Опять-таки они не отличаются новизной, как полагают пропагандисты этого направления, а походят на отголоски романтической и декадентской герменевтики. Эти исследовательницы предлагают практиковать стратегическое чтение между строк – намереваясь, по словам Салил Мант, проникнуть в «текст доминантной гетеросексуальности», «разломать и подорвать его и выстроить собственное дестабилизирующее прочтение»⁸⁷. Бонни Циммерман тоже выступает за метод «превратного чтения», позволяющий присвоить тексты самого широкого диапазона и поставить их на службу лесбийскому делу⁸⁸. Иными словами, сторонники подобных теорий выступают за субъективное контрпрочтение и стремятся выявить лесбийский подтекст где угодно, включая самые неподходящие сочинения. Пора уже разъяснить читателю наше собственное отношение к подобным исследовательским приемам. Мы считаем попытки переписать заново патриархальные или гетеросексуальные мифы и сюжеты вполне приемлемой задачей для тех феминисток или лесбиянок, кто, например, сочиняет художественную прозу, выступает на сцене или разрабатывает идейные концепции в рамках новых религиозных движений. Но мы не готовы считать подобные методы пригодными для исследовательских задач. Использование «превратного» (как называют его сами адепты) прочтения первоисточника с тем, чтобы приспособить его под собственные идейные нужды, – поспрашивание здравых герменевтических методов, которое не приносит науке ни малейшей пользы⁸⁹.

И напротив, тот аспект исследования Гилберт и Губар, что нацелен на выявление тематических традиций у писательниц, ранее вытесненных на обочину патриархально настроенными критиками, как раз способен обогатить науку кое-чем ценным. То же самое можно сказать и об исследованиях, предметом которых является порабощение женщин в прошлом и в настоящем: их задача – показать механизмы подавления и сопротивления. Всегда важно уважать источник таким, каков он есть, и противостоять соблазну переделать в нем то, что по какой-то причине не нравится. Исследователь никогда не должен намеренно исказить и извращать (даже действуя в открытую, весело ратуя за «превратное» прочтение) содержание первоисточника, чтобы сделать его орудием политической борьбы. Когда речь идет о материале, задача ученого – поместить его в правильный контекст, попытаться понять ту интеллектуальную и общественную среду, которой он принадлежит, а также его последующее влияние, и истолковывать этот материал как можно обстоятельнее и осторожнее. Выступая в роли исследователей, мы не должны слишком активно переосмысливать источники – в противном случае мы рискуем просто произвести на свет новый материал, годный для новых источников, но не представляющий научной ценности.

⁸⁷ Munt S. *New Lesbian Criticism: Literary and Cultural Readings*. New York, 1992. P. xxiii.

⁸⁸ Zimmerman B. *Perverse Readings: The Lesbian Appropriation of Literature // Sexual Practice, Textual Theory: Lesbian Cultural Criticism* / Eds. S. J. Wolfe, J. Penélope. Cambridge, 1993. P. 139.

⁸⁹ Как и, например, Кэтрин К. Янг, я считаю главной целью академических гуманитарных исследований в гендерной области вклад в научные дебаты и вижу его «отличия от отстаивания феминистских позиций» (*Young K. K. Postscript // Feminism and World Religions* / Eds. A. Sharma, K. Young. Albany, 1999. P. 279; см. также: *Young K. K. From the Phenomenology of Religion to Feminism and Women's Studies // Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies* / Ed. A. Sharma. Albany, 2002. P. 33–35, где подвергаются критике так называемые ангажированные научные исследования и сопутствующие им субъективистские тенденции). Притом что я сам отношу себя к феминистам и признаю, что любые исследования неизбежно содержат в себе некоторый политический подтекст, мне кажется важным по крайней мере стремиться к тому, чтобы моя сугубо научная деятельность была отделена от любых моих выступлений за или против каких-либо инициатив. Янг подчеркивает, что «политический анализ всегда должен опираться на хорошо подкрепленные научные данные», и это – один из способов рассматривать политическую полезность любой научной работы (*Young K. K. Postscript*. P. 293). Однако не стоит обманываться и полагать, будто верно и обратное: научный анализ вполне может быть превосходным, даже если не опирается на «хорошие» политические идеи. Есть и иной взгляд на этот вопрос: ср. восторженное отношение к «новаторскому исследованию» в: *Jones C. Feminist Research in the Sociology of Religion // Methodology in Religious Studies: The Interface with Women's Studies* / Ed. A. Sharma. Albany, 2002. P. 67–70, 84–85. Джонс пытается обосновать свое мнение о том, что ученые обязаны инициировать прогрессивные сдвиги в обществе.

Некоторые замечания о правописании, переводах и терминологии

Термин *феминизм* используется в данной работе довольно широко – здесь мы следуем за несколькими историками феминизма, которые тоже предпочли употреблять этот термин расширенно⁹⁰. Мы применяем его для обозначения позиции, согласно которой женщины притесняемы мужчинами и равенство полов (или – в редких случаях, обсуждаемых особо, – доминирование женщин) желательно, его следует деятельно добиваться⁹¹. Кроме того, порой в рамках различных направлений феминизма в XIX веке могли радикально различаться фундаментальные представления о гендере – например, когда заходила речь о взглядах на понятия мужского и женского как на естественные или же искусственные категории⁹². Так, в феминизме теософского толка человечество часто рассматривалось как прежде всего общность андрогинных духовных сущностей, заключенных в жалкие оболочки физических тел. Многие светские феминистки считали рождение и воспитание детей, а также некоторые хозяйственные занятия сугубо женским делом, однако – вопреки сложившимся в обществе взглядам и оценкам – находили их не менее важными и благородными, чем типичные мужские занятия⁹³. В отличие от суфражисток, добивавшихся избирательного права для женщин, некоторые из деятельниц, о которых здесь пойдет речь, не были ориентированы на коллективизм, а, напротив, выступали за радикально индивидуалистическую форму феминизма: они считали, что от оков патриархального общества должны освобождаться лишь отдельные женщины, или же некая женская элита. Иногда право участвовать в выборах становилось важной частью этой борьбы, иногда нет. В других индивидуалистических взглядах, часто высказывавшихся в определенном анархическом контексте, чувствовался явный скепсис по отношению к суфражизму, потому что голосование на демократических выборах рассматривалось как одобрение государства – в то время как анархисты выступали за отмену государства как такового⁹⁴. В настоящей работе мы используем это слово так, чтобы из-за подобных вариаций во мнениях никто не лишился права

⁹⁰ Например, Эллен Дюбуа заявляет, что употребляет его в таком значении: «очень обширная, давняя и сложная традиция, призывающая к „равноправию“, „возвышению“ или „освобождению“ женщин, но часто полная внутренних противоречий относительно того, как нужно добиваться всего этого». Дюбуа применяет его «для обозначения исторического движения, более широкого и более общего, чем просто требование избирательного права для женщин» (*Dubois E. Woman Suffrage and the Left: An International Socialist-Feminist Perspective*. P. 23).

⁹¹ Ср. идеи К. Янг (1999) и предложенную Карен Оффен попытку сжатого трансисторического определения: «Всесторонняя критическая реакция на намеренное и систематическое подчинение женщин как группы мужчинами как группой в рамках заданной культурной среды» (*Offen K. European Feminisms 1700–1950: A Political History*. Stanford, Calif, 2000. P. 20; см. также ее же: *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach* // *Signs*. 1988. Vol. 14. № 1. P. 151–152, и отклики: *Cott N. F. Comment on Karen Offen's «Defining Feminism: A Comparative Historical Approach»* // *Signs*. 1989. Vol. 15. № 1; *Dubois E. Comment on Karen Offen's «Defining Feminism: A Comparative Historical Approach»* // *Signs*. 1989. Vol. 15. № 1). Оффен пытается доказать, что слово «подчинение» предпочтительнее «подавления», так как последнее «подразумевает чрезвычайно субъективную психологическую реакцию». Мы менее склонны непременно отказываться от этого субъективного, индивидуального измерения феминистских идей. Как указывали некоторые исследователи, феминизм – это не «одна-единственная категория с четко обозначенными границами, зафиксированная в одном-единственном семантическом пространстве» (*Robbins R. Introduction: Gestures Towards Definitions* // *Literary Feminisms*. Houndmills, 2000. P. 3–4), и потому, пожалуй, уместнее было бы говорить о *феминизмах* – во множественном числе (*Young K. Introduction* // *Feminism and World Religions* / Eds. A. Sharma, K. Young. Albany, 1999. P. 16). Именно такое понимание, учитывающее существование большого числа заметно расходящихся между собой идеологий, которые стоят за деятельностью различных групп и отдельных лиц, стремящихся в том или ином смысле к освобождению женщин, и является по умолчанию основным в данной работе, и именно его предполагает то расширенное определение феминизма, которое мы предложили.

⁹² Этот вопрос тоже может быть осмыслен как давний внутрифеминистский конфликт из-за споров о том, имеют ли мужчины и женщины общую природу (а потому и общие права) или же женщины коренным образом отличаются от мужчин (например, наделены особыми способностями к ведению домашнего хозяйства), однако приносят большую пользу и потому достойны равных прав и большего доступа к публичной сфере деятельности (*Farrell G. Lillie Devereux Blake (1833–1913)* // *Legacy*. 1997. Vol. 14. № 2. P. 151).

⁹³ Об идеях феминисток-теософок, представлявших дух человека как андрогинное начало, см. главу 3.

⁹⁴ Об анархическом феминизме см. главу 2.

считаться феминистками⁹⁵. Какими бы причинами ни объяснялась эта индивидуалистическая позиция, она всегда предполагала сознательное и критическое отношение к патриархальному миропорядку, существование которого оказывает влияние на всех женщин, – даже если это воспринималось как нечто такое, чему невозможно или необязательно активно противостоять, чтобы положение дел немедленно изменилось для всех сразу.

Английское слово *feminism* (и его родственники в других языках – *féminisme* во французском и *Feminismus* в немецком) вошло в широкое употребление не ранее 1890-х годов. Впервые его применение задокументировано во французском и восходит к 1870-м. В 1882 году этот термин как самоопределение начала использовать французская суфражистка Юбертина Оклер (1848–1914) в газете, которую сама же выпускала, а в 1892 году в Париже был созван конгресс феминисток. К середине 1890-х годов это слово уже сделалось привычным в Великобритании, а еще через несколько лет оно появилось в немецком, русском, испанском и итальянском языках. А вот в США это слово вошло в оборот лишь в 1910-е годы⁹⁶. Поскольку данное понятие использовалось лишь в течение последних десятилетий того периода, который охватывает наше исследование, мы будем применять здесь его как аналитическую (эмическую) категорию, что, конечно, не отражает характер того языка, который употреблялся в большинстве рассматриваемых мною первоисточников⁹⁷. Время от времени мы будем использовать более специфические современные или местные ярлыки – например, называть суфражистками англоязычных феминисток, которые добивались в первую очередь права голоса для женщин на парламентских выборах.

Как замечает Наиля Кабир по поводу использования слова «эмансипация» (нам кажется, это верно и по отношению к термину *феминизм*), «есть опасность, что специалисты будут заострять внимание на тех его значениях, которые больше всего отвечают их собственным представлениям о предпочтительном выборе для женщин»⁹⁸. Опасность эта особенно возрастает, когда речь заходит об историческом материале, и мы должны помнить, например, о том, что в XIX веке большинство женщин, боровшихся за расширение прав для представительниц своего пола, придерживались биологического эссенциализма. Так, их безудержная романтизация, например, материнства сегодня может вызывать у нас недоумение. Однако научная работа – точно не место для выражения подобных сомнений. Как уже упоминалось, некоторые сторонники элитизма, индивидуализма и нон-коллективизма практиковали такой подход к гендерным отношениям, который носил откровенно феминистский характер. Какой бы ни была наша излюбленная форма феминизма сейчас, в XXI веке, нам следует проявлять большую осторожность, чтобы не спроецировать собственные предпочтения на прошлые эпохи⁹⁹. Поэтому мы сознательно воздерживаемся от любых анахроничных нормативных заявлений о том, являлись ли те или иные исторические деятельницы «настоящими» феминистками – в специфическом сегодняшнем понимании этого слова – или в какой мере разбираемый здесь материал принес «успех» делу женской эмансипации¹⁰⁰. Зато мы сфокусируем внимание на механике и страте-

⁹⁵ Янг отмечает, что, «как и в марксизме... в феминизме *часто* выражена коллективистская направленность» (*Young K. Introduction*, P. 14, курсив наш). Значит, это следует понимать так, что все-таки коллективизм не всегда заложен в природе феминизма, хоть и нередко присущ ему.

⁹⁶ *Offen K. European Feminisms 1700–1950: A Political History*. Stanford, Calif, 2000. P. 19.

⁹⁷ Как указывает Кати Керн, «сам „феминизм“ куда старше, чем этот термин» (*Kern K. Mrs Stanton's Bible*. Ithaca, 2001. P. 239).

⁹⁸ *Kabeer N. Resources, Agency, Achievement: Reflections on the Measures of Women's Empowerment // Development and Change*. 1999. Vol. 30. P. 461.

⁹⁹ Подобная критика звучала и в связи с исследованиями женской деятельности в других культурах. Например, Саба Махмуд считает, что, когда речь идет об освободительных целях феминизма, не следует «считать какую-то одну модель аксиомой, как это часто случается в прогрессивистских нарративах» (*Mahmood S. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival // Cultural Anthropology*. 2001. Vol. 16. № 2. P. 223).

¹⁰⁰ Похожие попытки откровенной «сортировки» или «аттестации» делались и в общественных науках, особенно среди

гии, на том, как они были связаны с феминистскими дискурсами, и на контексте, в котором появлялся этот или иной материал, а не на попытках оценить его успешность – с каких-либо презентистских позиций.

Термин *сатанизм* используется здесь двояко: в узком смысле и в широком. В первом случае он применяется к тому, что в своей более ранней книге мы уже определили как «систему, в которой Сатана восхваляется и занимает видное место»¹⁰¹. Разумеется, понятие *Сатана* здесь синонимично дьяволу, Люциферу и другим именам, которыми принято было называть злое начало в христианском нарративе (большинство же сатанистов воспринимают этого персонажа совершенно иначе – как благожелательную фигуру или как помощника)¹⁰². Под словами «видное место» имеется в виду, что Сатана выступает как единственное или главное из почитаемых божеств, сущностей или символов. Если это не так, то, пусть рассматриваемые группы или отдельные личности все равно придерживались определенных взглядов, в которых можно усмотреть разновидность сатанизма, в целом к их идеологии это определение не подходит. Термин *система* может здесь обозначать все что угодно – от очень простых конструктов до самых замысловатых доктрин. Пожалуй, такой широкий подход может показаться чересчур произвольным, но эта широта представляется нам необходимой для того, чтобы отсечь, например, поэта, похвалившего Люцифера в одном-единственном стихотворении. Такое одиночное восхваление еще не делает его сатанистом в строгом смысле слова – точно так же, как сочинение одного-единственного произведения, превозносящего Христа, не делает человека христианином. Под более строгое определение сатаниста попадает по-настоящему только один человек из всех, чья деятельность рассматривается в данной работе: это Станислав Пшибышевский. Сатанизм же в широком смысле слова подразумевает прославление дьявола, применяющееся в качестве дискурсивной стратегии в достаточно четко обозначенном и очерченном контексте. Например, социалисты делали Люцифера символом революции, феминистки превозносили его как борца с патриархальной деспотией, а еще существовали различные формы сугубо литературного поклонения Сатане. Эти личности и группы не создавали целых мировоззрений, выстроенных вокруг Сатаны как единственного или самого заметного символа, даже если они и поминали его достаточно часто. Таким образом, в данной работе речь будет идти преимущественно о сатанизме в самом широком смысле, если специально не оговорено обратное. В остальных случаях следует понимать, что мы говорим о сатанизме в широком смысле. Слово же *сатанинский* будет использоваться для обозначения явных симпатий к Сатане в тех или иных группах, текстах или у отдельных лиц, а не просто в качестве синонима чего-то демонического.

В тексте используются *многочисленные имена дьявола*, в том числе Сатана, Люцифер и Князь Тьмы. Здесь они применяются как синонимы – в основном по стилистическим причинам (чтобы избежать назойливых повторов), но еще и потому, что традиционно их чаще всего не слишком отличали друг от друга. Иногда в нашем исследовании все же возникает необходимость провести более четкие границы между этими именами (например, некоторые эзотерики видят в Люцифере положительную фигуру – в отличие от Сатаны), но, если это не оговаривается специально, мы используем их в качестве равноценных синонимов.

Еще два слова, которые будут дальше часто встречаться, – это *эзотерика* (под которой здесь всегда следует понимать *западную* эзотерику, а не всемирное явление) и *окультизм*¹⁰³. В

тех, кто изучает помощь развивающимся странам, см., напр.: *Kabeer N. Resources, Agency, Achievement: Reflections on the Measures of Women's Empowerment // Development and Change. 1999. Vol. 30.*

¹⁰¹ *Faxneld P. Mörkrets apostlar: Satanism i äldre tid. Sundbyberg, 2006. P. xiv.*

¹⁰² *Ibid. P. xiv–xv.*

¹⁰³ Неудивительно, что и понятие «западный» тоже становилось предметом разногласий. Здесь я использую это слово, следуя Февру, который предложил подразумевать под западной культурой «обширное греко-римское единство, и средневековое, и современное, в котором на протяжении нескольких веков иудейская и христианская религии сосуществовали с исла-

особенности первый термин оставался предметом горячих научных споров еще с начала 1990-х годов – с тех самых пор, когда изучение западных эзотерических течений стало понемногу превращаться в признанную международным сообществом область академических изысканий. Хотя до сих пор нет единого мнения о том, как именно надлежит определять эзотерику или подступаться к ней, следует отметить, что почти все ученые соглашались между собой относительно классических примеров, попадающих в эту категорию¹⁰⁴. В числе этих примеров – алхимия, розенкрейцерство и теософия. В 1990-е годы в этой области господствовало определение, разработанное профессором Сорбонны Антуаном Февром. Он представлял эзотерику «формой мышления», которой свойственны четыре главные и две второстепенные характерные черты^{105 106}. Позднее обрели влияние более гибкие формулировки, предложенные Ваутером Ханеграафом и Коку фон Штукрадом (по отдельности). Ханеграаф несколько раз пересматривал свое понимание этого термина. Поначалу на него оказала непосредственное влияние формулировка Февра¹⁰⁷. Однако позиция, которую он занял совсем недавно, резко расходится с той, которую он представлял в начале научного пути. Если суммировать его взгляды очень упрощенно, то сейчас Ханеграаф рассматривает эзотерику как совокупность «отвергнутых знаний» – в широком понимании, но все же знаний особого рода. Итак, речь идет о мусорной корзине для остатков гегемонических дискурсов, имеющих, в частности, отношение к Реформации и Просвещению. Туда отправлялось все, что по самым разным причинам не пошло в дело. Поскольку причины, в силу которых те или иные идеи не получали одобрения, подчиняются определенному порядку, нельзя говорить, что те, что попали в эту корзину, оказывались там случайно. Итак, здесь не очерчивается идеально-типический образ эзотерики – напротив, внимание заострено на полемике с определенным типом знания (точнее, притязания на знание) и мировоззрения¹⁰⁸. Штукрад же определяет эзотерику как дискурс, центральное положение в котором занимает риторика сокровенности, имеющей отношение к высшему знанию, а также к средствам его обретения^{109 110}. И Ханеграаф, и Февр считали, что настоящая сокровенность – вовсе не обязательное свойство любого учения, претендующего на название эзо-

мом» (Favre A. *Access to Western Esotericism*. Albany, 1994. P. 7).

¹⁰⁴ Ср.: Stuckrad K. von. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London, 2005. P. 79.

¹⁰⁵ Мы уже обсуждали это определение и некоторые критические замечания в его адрес в: Faxneld P. *Inledning: Västerländsk esoterism? // Textens förborgade tecken: Esoterism i litteraturen* / Eds. P. Faxneld, M. Fyhr. Umeå, 2004. P. 10–16.

¹⁰⁶ Favre A. *Access to Western Esotericism*. Albany, 1994. P. 10–15.

¹⁰⁷ См., например: Hanegraaff W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, 1996. P. 384–386.

¹⁰⁸ Этот подход детально представлен в книге Ханеграафа «Эзотерика и Академия: отвергнутое знание в западной культуре» (*Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*). Позицию Ханеграафа не следует истолковывать как полное отрицание эзотерики как исторического феномена: он подчеркивает, что, хотя западная эзотерика – не «осязаемая историческая реальность, существующая „где-то там“, а воображаемый конструкт, зародившийся в умах интеллектуалов и широкой публики... это понятие все же охватывает религиозные направления и мировоззренческие системы, которые действительно существуют» (Hanegraaff W. J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, 2012. P. 377). Это существование, конечно же, тесно связано с диалектическими спорами между практикующими эзотериками и их оппонентами. В одной из глав своей недавней книги Ханеграаф предлагает краткую формулировку, согласно которой западная эзотерика – это область, «охватывающая абсолютно все, что было отправлено в мусорную корзину истории идеологами Просвещения и их интеллектуальными наследниками вплоть до нынешнего дня, потому что было сочтено несовместимым с нормативными понятиями религии, рационального мышления и науки». Именно поэтому образовалось отнюдь не «беспорядочное скопление выброшенных за ненадобностью материалов, никак не связанных между собой», а ряд «легко узнаваемых мировоззрений и подходов к знанию, некогда игравших важную, хотя и всегда спорную роль в истории западной культуры» (Ibid. P. 127).

¹⁰⁹ Далее Штукрад перечисляет некоторые идеи, характерные для эзотерики: например, личный характер пути к высшему знанию, обращение к традиции как к чему-то, стоящему над официальной религией, и, наконец, упор на медитацию и личный опыт как главные факторы в обретении высшего знания. Другая постоянно повторяющаяся черта – мировоззрение, основанное на онтологическом монизме (Stuckrad K. von. *Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation // Religion*. 2005. Vol. 35. № 2. P. 91–93). Еще для Штукрада очень важно, чтобы в эзотерике видели не «подборку исторических „течений“, как бы их ни определяли, а структурообразующий элемент западной культуры» (Ibid. P. 80).

¹¹⁰ Stuckrad K. von. *Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation // Religion*. 2005. Vol. 35. № 2. P. 88–91.

терического, поскольку приверженцы таких учений намеренно широко распространяли свои материалы^{111 112}. Хотя это, конечно же, верно, мы все же согласны со Штукрадом в том, что риторика сокровенности (порой имеющая отношение не столько к физической доступности материала, сколько к тому, что Штукрад именуется «диалектикой сокровенного и явленного») действительно почти всегда присутствует в дискурсах, которые большинство ученых относят к эзотерическим (какой бы смысл они ни вкладывали в это слово), даже если практикуемые способы их распространения далеки от какой-либо скрытности¹¹³. В настоящей работе понятие *эзотерика* обозначает ряд дискурсов, объединенных явным риторическим акцентом на сокровенности и скрытности, которые имеют отношение к предполагаемому высшему знанию (в штукрадовском смысле), и представляющих некую совокупность отвергнутых знаний, идущих вразрез с гегемоническими дискурсами (в ханеграфовском смысле)¹¹⁴. В некоторой степени измерение сокровенности напрямую связано со статусом эзотерики как корпуса отвергнутых знаний, так как сами эзотерические мыслители, как правило, считают, что «массы» лишены способности и понять, и оценить по достоинству их учения, а потому эту премудрость лучше приберегать для просвещенной элиты¹¹⁵.

Термин *окультизм*, который в повседневной речи иногда используют как синоним эзотерики, будет применяться здесь в более узком значении. Вслед за Ханеграфом мы рассматриваем его как этический термин, обозначающий «попытки эзотериков примириться с расколдованным миром, или, с другой стороны, попытки людей вообще разобраться с эзотерикой с позиции светского расколдованного мира»¹¹⁶. Таким образом, это слово пригодится, когда речь пойдет о воздействии на эзотерику и на представления о ней сложных процессов секуляризации, которые особенно напряженно протекали в XIX веке. Практическим примером могут послужить попытки эзотериков каким-то образом увязать свои учения с выводами естественных наук или заимствование ими лексики из естественно-научных текстов – с целью как-то подкрепить собственный авторитет. Здесь мы часто можем наблюдать, как меняется риторика эзотериков: они всячески стараются показать, что мнимое противоречие между эзотерикой и наукой – на самом деле ложь, или что оно уже или вот-вот будет преодолено¹¹⁷. Итак, окультизм можно рассматривать как субкатегорию эзотерики. Типичные его примеры – современные варианты спиритизма и теософии, а среди его предшественников можно назвать сведенборгианство и месмеризм. По словам Ханеграфа, «окультизм есть плод синкретического слияния *магии* и науки, случайных соответствий и причинной зависимости»^{118 119}.

При анализе источников мы различаем *тему* и *мотив*, следуя устоявшимся определениям, принятым в нарратологии. Мотив, как определяет его Джералд Принс в «Словаре нарратологии», – это «минимальная тематическая единица», и ее «не следует путать с темой, которая

¹¹¹ Хлесткую критику вышедшей в 2005 году книги Штукрада «Западная эзотерика: краткая история тайного знания» (*Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*), в которой (напр., на с. 10–11) представлен довод, близкий доводу в его же статье того же года, см. в: *Hanegraaff W. J. The Power of Ideas: Esotericism, Historicism, and the Limits of Discourse // Religion*. 2013. Vol. 43. № 2. P. 180–183.

¹¹² *Hanegraaff W. J. New Age Religion and Western Culture*. P. 485; *Faivre A. Access to Western Esotericism*. P. 5.

¹¹³ *Suckrad K. von. Western Esotericism: A Brief History*. P. 10.

¹¹⁴ Как убедительно доказал Бернд-Кристиан Отто, Ханеграф и Штукрад (у Отто речь идет о более поздней работе Штукрада, вышедшей в 2010 году, однако его замечания почти столь же подходят и к сравнению между недавними публикациями Ханеграфа и статьей 2005 года и книгой Штукрада) не так уж далеки друг от друга, как они сами порой заявляют (ввиду непрекращающейся полемики между ними). Поэтому я пытаюсь здесь совместить их подходы.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Hanegraaff W. J. New Age Religion and Western Culture*. P. 422.

¹¹⁷ *Hammer O. Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, 2004. P. 204–205.

¹¹⁸ Подробнее о сведенборгианстве и месмеризме на ранних этапах этих явлений см.: *Hammer O. Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, 2004. P. 424–441. О заимствованиях из научного дискурса с целью легитимации окультизма см.: *Ibid.* P. 201–330.

¹¹⁹ *Hanegraaff W. J. New Age Religion and Western Culture*. P. 423.

представляет собой более отвлеченную и более общую семантическую единицу, выражаемую посредством ряда мотивов или воссоздаваемую из них»¹²⁰. Тема, в свою очередь, – это «семантическая макроструктурная категория», «поддающаяся извлечению из... различных... текстовых элементов, иллюстрирующих (или призванных иллюстрировать) ее. Тема выражает более общие и отвлеченные сущности (идеи, мысли и т. д.), о которых (возможно) повествует тот или иной текст или его фрагмент»¹²¹. Например, Ева, тайно беседующая со змием, – это скорее мотив, а вот гордыня, которую он раздувает в ней, – уже тема, более общий и абстрактный элемент повествования. Здесь мы будем рассматривать инфернальный феминизм как тему, которая выражается посредством ряда мотивов: например, ведьма как бунтовщица против патриархальных порядков или Ева как антипатриархальная героиня.

¹²⁰ Prince G. A. Dictionary of Narratology. Lincoln, 1987. P. 55.

¹²¹ Ibid. P. 99. Глава 1. Женщина и дьявол: некоторые повторяющиеся мотивы

ГЛАВА 1

Женщина и дьявол: некоторые повторяющиеся мотивы

*Мы с дьяволом
Покатаем тебя – это будет долго и жутко.
Женщина – дьявол,
Так мне говорили.*

The Doors, Woman is a Devil

Эта глава подготавливает почву для многого из того, о чем пойдет речь в дальнейшем. Вначале дается краткий обзор эволюции образа Сатаны, а также его культа или идеализации, а затем мы обсудим третью главу Книги Бытия – нарратив, легший в основу большинства позднейших представлений о тесных узлах между Сатаной и женщиной. Мы очертим толкования этого текста гностиками, Отцами Церкви и реформаторами. Вслед за этим рассматривается представление о дьяволе как о женщине, которое фигурирует, например, в живописных изображениях змея из Эдема с женским торсом. Далее речь пойдет о загадочном существе Бафомете – примере того, как в эзотерических сочинениях Сатана наделялся женскими или гермафродитскими чертами. Затем вкратце рассказывается о еврейской демонице Лилит, которую в XIX веке некоторые толкователи считали первой феминисткой. Далее мы перейдем к обзору некоторых важных мотивов в фольклоре, после чего ненадолго остановимся на эротических связях между женщинами и Сатаной.

Палач Господень: краткая история Сатаны

Прежде чем заняться анализом связи между женщиной и дьяволом, необходимо сказать хотя бы несколько слов об истории последнего – и о его культе¹²². В общем и целом христианские учения о Сатане не являются «библейскими» в строгом смысле слова: они возникли в результате позднейших толкований Библии, принадлежавших главным образом ранним Отцам Церкви. Если в Новом Завете можно нащупать ядро – или, по крайней мере, различить семена – позднейших представлений о Сатане, то цельная доктрина обрела свой окончательный вид лишь потом – она складывалась постепенно и в течение длительного периода¹²³. Древнееврей-

¹²² Наиболее тщательный обзор всех представлений о фигуре Сатаны можно найти в четырехтомном исследовании Джеффри Бёртона Рассела («История понятия о дьяволе»). Однако в нем имеются серьезные изъяны в трактовке сатанизма XX века, а еще там допущены небольшие неточности, касающиеся литературного сатанизма, так что конкретно по этим вопросам с ним не стоит сверяться. Тем не менее в остальном эта работа не имеет себе равных по широте охвата культурной истории Сатаны. Полезен сжатый рассказ в книге Даррена Олдриджа «Дьявол: очень краткое введение», а еще краткие пересказы Расселом его собственного большого труда в книге «Князь Тьмы: добро и зло в истории человечества» и в написанной им главе сборника «Ужас перед сатанизмом». Эссеистическая работа Робера Мюшембле «Очерки по истории дьявола» не вполне заслуживает рекомендации, несмотря на порой блистательную эрудицию автора: ей следует пользоваться осторожно ввиду зачастую субъективной и неточной манеры письма. Более старая работа, изобилующая интересным материалом (хотя местами в ней допускаются неточности и недостает ссылок), – это книга Максимилиана Радвина «Дьявол в легендах и литературе». Ею тоже следует пользоваться с осмотрительностью.

¹²³ Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века. СПб., 2001.

שָׂטָן

ское слово «сатан» (שָׂטָן) происходит от корня со значениями «противиться», «препятствовать» или «обвинять». На греческий его перевели словом διάβολος – «клеветник», «противник». Из греческого оно разошлось потом дальше, дав в латыни слово *diabolus*, в немецком – *Teufel*, в английском – *Devil* и так далее. Слово «сатан» в нескольких местах встречается в Ветхом Завете как существительное с указанным выше значением. А еще оно появляется как эпитет одного из ангелов Господних – того, что встал на пути у злого Валаама в Книге Чисел

מַלְאָךְ

(22: 22–35), но там оно означает лишь то, что этот ангел (*малах* – מַלְאָךְ) действует как «сатан», преграждая Валааму дорогу¹²⁴. Сатана как существо, специально называемое этим словом, появляется в Книге Иова, где он, как один из «сынов Божиих», представитель небесной свиты, предлагает испытать набожность Иова, наслав на него самые страшные несчастья и муки. Как можно заключить из слов в Книге Исаяи (45: 7: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это»), в ветхозаветную пору все страдания, выпадавшие на долю человека, принимались как проявление Господней воли. Иными словами, древние евреи последовательно придерживались единобожия. В Талмуде подвергаются полному разгрому попытки дуалистического толкования, иногда заявлявшие о себе в апокалиптической литературе. Талмудисты всячески подчеркивают благость и исчерпывающую полноту единого Бога. Однако традиции несколько иного толка можно найти, например, в Аггаде – огромном корпусе поучений, легенд, проповедей и афоризмов, который лег в основу многочисленных христианских преданий о демонах. Сатана, часто фигурирующий там под именем Самаэль, действует в роли павшего ангела, который подсылает к Еве и Адаму змея, чтобы подбить их на послушание. Он выступает как искуситель, обвинитель-гонитель, разрушитель и ангел смерти – но при этом все равно остается служителем Божиим. Он никогда целиком по собственной воле не противодействует желаниям или поступкам Бога. В некоторых каббалистических преданиях Сатане уделяется больше внимания, чем в Талмуде, и он мыслится как разрушительное начало самого Господа, вырвавшееся на свободу и зажившее своей жизнью. Однако в целом после апокалиптического периода Сатана не занимал сколько-нибудь заметного места в основном русле иудейской мысли, не считая того, что он служил аллегорией злых помыслов и порывов, присущих человеческому роду¹²⁵.

И все же в некоторых ветхозаветных апокрифических текстах (Первой и Второй книге Еноха, Книге Юбилеев и в «Заветах двенадцати патриархов») были представлены расходящиеся с основной доктриной дуалистические идеи о борьбе между добром и злом, а в некоторых даже предсказывалась неминуемая космическая битва между этими двумя началами. Подобные идеи впоследствии перешли в христианство, и кое-где в Новом Завете встречаются их отголоски¹²⁶. На христианские представления о Сатане, вероятно, еще на раннем этапе повлияли – прямо или косвенно – неиудейские источники, например персидский миф о борьбе между светлым началом, Ахура-Маздой (Ормуздом), и темным началом, Ангра-Майнью (Ариманом)¹²⁷. Согласно Новому Завету, Сатана старается подтолкнуть человека к грехам, приносит ему болезни и обрекает на смерть. Однако и он сам, и служащее ему воинство злых духов будут побеждены, когда накануне конца света на землю вернется Христос. Сатана искушает и

¹²⁴ Russell J. B. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca, 1977. P. 189–190.

¹²⁵ Evans J. M. *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford, 1968. P. 34; Russell J. B. *The Devil: Perceptions of Evil*. P. 198–200; Рассел Дж. Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001.

¹²⁶ Telford W. R. *Speak of the Devil: The Portrayal of Satan in the Christ Film // The Lure of the Dark Side: Satan and Western Demonology in Popular Culture* / Eds. E. Christianson. London, 2009. P. 91–92.

¹²⁷ Russell J. B. *The Devil: Perceptions of Evil*. P. 121.

самого Иисуса (Мф. 4: 1–11; Лк. 4: 1–13; Мк. 1: 12–13), но ему не под силу тягаться с Сыном Божиим. Кроме того, Иисус выступает заклинателем: он неоднократно изгоняет бесов и духов, вселившихся в тела людей (Мк. 1: 23–26; Лк. 11: 14–26). Объяснение происхождения Сатаны мы находим в Книге Откровения (написанной ок. 90 г. н. э.), где упоминается о войне на небесах, в которой Михаил и добрые ангелы побеждают злых ангелов и их вождя:

И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним (Откр. 12: 7–9).

Под влиянием этого таинственного визионерского текста те ветхозаветные места, которые изначально не имели никакого отношения к Сатане, стали толковаться иначе. В Книге Исаяи (14: 12–15) говорится о падении с небес утренней звезды. Изначальный смысл этих строк не вполне ясен, но, вероятно, описанное в них намекало на неминуемое падение Вавилона: именно он уподоблялся утренней звезде, чей свет меркнет с восходом солнца. В апокалиптической литературе этот пассаж трактовался как рассказ о падении с небес одного из Господних слуг – потому что в Ветхом Завете ангелы часто ассоциируются со звездами. Затем, уже в Новом Завете, упоминается о том, как Сатана упал с неба, словно молния (Лк. 10: 18). Здесь предания о падших ангелах из апокрифической литературы уже соединились с образом упавшей утренней звезды из Книги Исаяи. Еврейское описание утренней звезды, *хелель бен-шахар* («сын зари» или «сын утра»), в итоге оказалось переведено на латынь – через греческое слово φωσφόρος, «светоносный» – как *lucifer*, и впоследствии имя Люцифер стало в христианской традиции синонимом Сатаны¹²⁸.

Основы систематизированной христианской дьявологии были заложены блаженным Августином (354–430). По его представлениям, дьявол был злым ангелом, который продолжал воевать с Богом и после своего падения. Это он соблазнил Еву в Эдеме, а потом постоянно пытался сбить род человеческий с праведного пути. Его можно было определить лишь апофатически – перечисляя все то, чего он лишен (добра, света), и, несмотря на его враждебность Богу и человеку, своими поступками он на деле невольно служил интересам обоих (что предопределялось божественным провидением)¹²⁹. Несмотря на эти богословские заверения, в последующие века жители Европы продолжали бояться дьявола, как и раньше. А еще существовали дуалистические течения (и у средневековых еретиков вроде катаров, и в народных преданиях, и в ученых беседах), в которых Сатана рассматривался как поистине грозный космический противник Бога, вполне равный ему могуществом. Его двусмысленная роль в официальном богословии – как врага рода человеческого и одновременно как карателя нечестивых, «палача Господня» (так его часто иносказательно называли в XVI–XVII веках) – поражала воображение, и потому неудивительно, что некоторые пытались разрешить это противоречие и приписывали ему независимость и свободу воли¹³⁰. К тому же таким образом можно было бы решить и многовековую проблему теодицеи.

В народном сознании образ Сатаны всегда имел множество локальных вариантов¹³¹. Иногда Сатана в европейском фольклоре представал совсем другим зверем – непохожим на Сатану, каким его желала видеть церковь. Конечно же, между двумя этими образами не было герметичных перегородок, и они существовали в одном культурном контексте – отчасти протививо-

¹²⁸ Evans J. M. Paradise Lost. P. 34; Russell J. B. The Devil: Perceptions of Evil. P. 195–1974; Medway G. J. Lure of the Sinister: The Unnatural History of Satanism. New York, 2001. P. 53–54.

¹²⁹ Oldridge D. The Devil: A Very Short Introduction. Oxford, 2012. P. 27.

¹³⁰ Ibid. P. 8, 31.

¹³¹ Ibid. P. 29.

реча друг другу, но отчасти и пересекаясь. Потому этот персонаж мог быть, например, одновременно комичным и страшным, а также служил орудием как поддержания общественного порядка, так и его расшатывания. В фольклоре вообще большинство существ обретает неоднозначные черты, там как будто исчезает то четкое деление на добро и зло, что присутствует в официальной христианской доктрине. Таким образом, Сатана иногда выступает в роли доброго духа, к которому можно обратиться за помощью¹³². Чаще всего женщины просили дьявола о помощи, когда хотели безболезненно родить. Позже мы еще вернемся к библейской подоплеке предполагаемого нежелания Бога сжалиться над женщинами и избавить их от родовых мук.

Официальный богословский взгляд на Сатану оставался неизменным по всей Европе еще долгое время после того, как в 1517 году Лютер прибил к воротам церкви в Виттенберге свои 95 тезисов. Самый заметный разрыв с традиционными учениями о Сатане произошел не благодаря Реформации, а благодаря Просвещению. Хотя реформаторы убрали многое из того, под чем, как им казалось, нет никакого библейского основания, средневековую дьявологию они, как ни странно, оставили почти в неприкосновенности. Из сочинений Лютера и других вождей протестантизма можно ясно понять, насколько крепкими оказались традиционные христианские представления о дьяволе¹³³. Уже последующие поколения, под влиянием прямого общения с Богом, которое подразумевал протестантизм, под Сатаной (даже в католицизме) все чаще понимали некий искушающий голос, звучащий внутри человека, – даже если этот голос и исходил от внешнего зловредного духа. Даррен Олдридж так резюмирует это изменение и его влияние на представления о дьяволе: «Поскольку Сатана метил в ум человека, его самого все чаще стали представлять существом, наделенным большой психологической глубиной». С конца XVI века это заметно в различных вариантах легенды о Фаусте, где Нечистый часто изображался задумчивым, погруженным в себя и склонным к философствованию¹³⁴. Впрочем, Сатану в то время, конечно же, не сводили к одному только внутреннему голосу или персонажу заумных литературных произведений. Его по-прежнему довольно часто воспринимали как довольно-таки грозную силу, действующую в мире, – достаточно вспомнить хотя бы гонения на ведьм (о которых пойдет речь ближе к концу этой главы).

На поздних этапах научной революции стала складываться натуралистическая картина мира. Ученые – например, Исаак Ньютон и Роберт Гук – старались представить Бога создателем вселенной и творцом законов природы, и этот акцент оставлял заметно меньше простора для дьявольского или божественного вмешательства. Мыслители Просвещения, составлявшие весьма узкий круг, как правило, еще больше дистанцировались от Сатаны и даже (в некоторых случаях) от самого Бога. Мало-помалу такое мировоззрение обретало все большее влияние. Сатана стал постепенно исчезать из публичного дискурса – его вытеснили в сферу личных верований. Через некоторое время вера в него начала угасать даже там. Причины этого угасания чрезвычайно сложны и отчасти связаны с общим упадком организованной религии. В XIX веке индустриализм и вызванные им неизбежные сдвиги в составе населения, ранее преимущественно сельского, а отныне большей частью городского, – привели к разрывам в структуре малых церковных приходов, которые прежде служили основой для гегемонии церкви во всем, что касалось народных представлений о мире. Достижения медицины и знакомство широкой публики, например, с причинами землетрясений еще заметнее сузили предполагаемую сферу деятельности Сатаны. Жизнь делалась более предсказуемой, и демоническое вмешательство уже не выглядело правдоподобным объяснением тех бедствий, что еще не так давно казались загадочными. Теперь можно было верить в Бога, уже не принимая «в нагрузку» веру в Сатану.

¹³² *Wolf-Knuts U. Människan och djävulen: En studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition. Åbo, 1991. P. 286–287; Wall J. «Wilt tu nu falla nedh och tilbiedhia migh...»: Folkets tro och kyrkans lära om djävulen // Djävulen, Seminarium den 13 november 1990, IF-rapport nr 13. Åbo, Finland: Folkloristiska institutionen, Åbo akademi. P. 32.*

¹³³ *Рассел Дж. Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире. М., 2002.*

¹³⁴ *Oldridge D. The Devil. P. 35.*

Во второй половине XX века среди либеральных протестантских богословов такая позиция даже сделалась преобладающей. Однако во многих местах эти сдвиги происходили медленно, и на протяжении большей части того исторического периода, который охватывает данное исследование, большинство духовных лиц и довольно многие их прихожане сохраняли веру в самого настоящего Сатану. К католическим общинам это относится в еще большей степени, и можно отметить, что в «Католической энциклопедии», изданной в 1907 году, о дьяволе без малейших колебаний говорится как о реальной внешней силе¹³⁵.

Апостолы тьмы: еще более краткая история сатанизма

Христианское понятие о дьяволе вскоре породило представление о том, что есть такие нехорошие люди, сатанисты, которые активно ему поклоняются. Понятия о сатанистах появились в западной культуре чуть ли не на самой заре христианства. Настоящих же сатанистов – в хоть сколько-нибудь осмысленном значении этого слова – не существовало до сравнительно недавнего времени¹³⁶. Многие течения и исторические деятели, представленные в этом коротком очерке, станут предметом внимательного рассмотрения в настоящей книге, а пока, в самом начале, будет полезно обрисовать историю сатанизма хотя бы в самых общих чертах.

В Средние века за якобы поклонение дьяволу несправедливо преследовали христиан-еретиков вроде катаров и богомилов, а в начале Нового времени союзниками Сатаны считали мнимых ведьм и потому беспощадно их наказывали. В разные времена в дьяволопоклонстве безосновательно обвиняли близких ко двору Людовика XIV акушеров, производивших аборт, и отравителей, некоторых богатых английских распутников, масонов и разного рода эзотериков во Франции конца XIX века, а также многих других. При ближайшем рассмотрении никого из них, пожалуй, нельзя отнести к сатанистам – возможно, за исключением лишь одного французского примера, относящегося к XVII веку¹³⁷. Притом что обвинения в сатанизме звучали очень часто на протяжении почти всей христианской эпохи, прочная и публичная традиция действительно практикуемого сатанизма ведет свое начало только с 1966 года, когда в Сан-Франциско была учреждена Церковь Сатаны. Однако люди, испытывавшие глубокую симпатию к дьяволу, существовали, конечно же, и раньше. В конце XVIII века мы обнаруживаем исключительно литературных сатанистов среди романтиков, которые вос-

¹³⁵ Ibid. P. 40–45.

¹³⁶ Во всяком случае, нет никаких надежных документов, которые свидетельствовали бы о существовании настоящего сатанизма (в том значении, о котором говорилось во введении) вплоть до конца XIX века. Довольно полный обзор сатанизма – и представлений о сатанизме – до 1966 года см.: *Faxneld P. Mörkrets A. Apostlar: Satanism i äldre tid.* Sundbyberg, 2006. См. также эталонное исследование (литературного) сатанизма XIX века и связанных с сатанизмом теорий заговора: *Luijk R. van. Satan Rehabilitated? A Study into Satanism During the Nineteenth Century.* PhD diss. Tilburg University, 2013. Две более ранние важнейшие работы на эту тему: *Schmidt J. Satanismus: Mythos und Wirklichkeit.* Marburg, 1992; *Introvigne M. Enquête sur le satanisme.* Paris, 1994. О более поздних событиях и изменениях (т. е. о сатанизме после основания Антоном Лавеем Церкви Сатаны в 1966 году) см.: *Faxneld P., Petersen J. Introduction: At the Devil's Crossroads // The Devil's Party: Satanism in Modernity.* Oxford, 2012. P. 6–8; *Petersen J. A. Modern Satanism: Dark Doctrines and Black Flames // Controversial New Religions / Eds. J. R. Lewis, J. A. Petersen.* Oxford, 2005. Исчерпывающий обзор исследований в области современного религиозного сатанизма см. в: *Petersen J. A. Between Darwin and the Devil: Modern Satanism as Discourse, Milieu, and Self.* PhD diss. Norwegian University of Science and Technology, 2011. P. 23–32. Слова «сатанизм» и «сатанист» (в их современном смысле – относящиеся к людям, которые действительно поклоняются дьяволу теми или иными способами) и их эквиваленты в других европейских языках относительно новы: их начали более или менее широко использовать не ранее второй половины XIX века (*Medway G. J. Lure of the Sinister: The Unnatural History of Satanism.* New York, 2001. P. 9; но см. также *Häll M. «It is Better to Believe in the Devil» Conceptions of Satanists and Sympathies for the Devil in Early Modern Sweden // The Devil's Party: Satanism in Modernity.* Oxford, 2012. P. 26–28, где приводится шведский пример такого словоупотребления приблизительно двумя веками ранее). Но понятие, обозначаемое им, значительно старше.

¹³⁷ *Medway G. J. Lure of the Sinister.* P. 70–99; *Faxneld P. Mörkrets apostlar.* P. 1–21, 62–84, 125–134. О французских лекарях, делавших аборт, и отравителях XVII века см. также: *Somerset A. The Affair of the Poisons: Murder, Infanticide and Satanism at the Court of Louis XIV.* London, 2003; *Luijk R. van. Satan Rehabilitated? A Study into Satanism During the Nineteenth Century.* PhD diss. Tilburg University, 2013. P. 58–69.

хищались героическим индивидуалистом – Сатаной из поэмы Джона Мильтона (1608–1674) «Потерянный рай» (1667), хотя сам Милтон почти наверняка не вкладывал такой смысл в образ дьявола и очень бы удивился, узнав, что его толкуют именно так¹³⁸. Несмотря на горячие споры, вдохновленные романтическим прославлением Сатаны, люциферианские наклонности этих радикальных авторов чаще всего проявлялись в отдельных вспышках в одном или двух текстах, – даже если проповедуемые ими просатанинские идеи и становились частью специфического языка культурного протеста и затем закреплялись (см. обсуждение их влияния в главе 2). Польский декадент Станислав Пшибышевский (1868–1927), о котором пойдет речь в главе 6, был более последовательным сатанистом: он поместил Люцифера в центр целой мировоззренческой системы, которой сам долгое время придерживался. Как мы увидим в следующей главе, Сатана пользовался популярностью и у социалистов XIX века – для них он стал символом бунта против капитализма и буржуазии. Параллельно с этим поэты вроде Шарля Бодлера (1821–1867) и художники вроде Фелисьена Ропса (1833–1898) акцентировали внимание на связи чувственности и плотских удовольствий с Сатаной и в некоторых формах критики в адрес христианского морализма и аскетизма наделяли его образ большой значимостью (об этом см. главу 6).

В контексте западной эзотерики одним из первых деятелей, недвусмысленно восхвалявших Сатану, была Е. П. Блаватская (1831–1891) – главный идеолог Теософского общества (с ней мы как следует познакомимся в главе 2). Однако Сатана занимает недостаточно центральное место в ее учении, чтобы на него в целом можно было наклеить ярлык сатанизма. Еще более сдержанными были сатанинские веяния в сочинениях одного из источников вдохновения Блаватской – французского оккультиста Элифаса Леви (1810–1875), о котором мы поговорим подробнее в конце этой главы в разделе, посвященном Бафомету. Итак, ни Блаватская, ни Леви – особенно же французский маг – не были сатанистами в строгом смысле слова. Первым человеком, который действительно выстроил вокруг Сатаны целую эзотерическую систему (хоть и достаточно миниатюрную), был малоизвестный датский оккультист Бен Кадош (Карл Вильям Хансен, 1872–1936), опубликовавший в 1906 году люциферианскую брошюру. Его сатанинский круг – если, конечно, он в самом деле материализовался по замыслу своего создателя – был столь же крошечным, что и томик его сочинений. Значительно больше последователей было у эзотерического ордена «Братство Сатурна» (*Fraternitas Saturni*), основанного в Германии в 1920-х годах. Там чтит Сатану и справляли люциферианские мессы, но является ли это достаточным основанием для того, чтобы причислить весь орден к сатанистам, до конца не ясно¹³⁹. Сходную проблему представляет «сатанинский» храм в Париже, где в 1930-е годы недолгое время проводила обряды Мария Нагловская (такое определение использовала она сама). Целью храма было единение Сатаны и Бога, и похоже, что Бог все-таки занимал более важное место в этом союзе¹⁴⁰. Нагловская первой стала проводить службы, открытые для публики. Сами члены конгрегации называли их сатанинскими.

Ни одна из этих групп и ни один из этих деятелей не положили начало долговечным сатанинским традициям. *Fraternitas Saturni* существует по сей день, но из идеологии этого братства, похоже, начисто исчезла сатанинская составляющая. То же самое, еще в большей мере, относится и к Теософскому обществу. В Скандинавии сегодня существует маленькая люциферианская община, подхватившая идеи Кадоша, однако речь идет скорее об их возрождении, чем о прямой преемственности. Подытоживая, можно сказать, что сатанизм как религи-

¹³⁸ Хорошо аргументированную постановку вопроса о таком прямолинейно ортодоксальном прочтении Мильтона см. в: Forsyth N. *The Satanic Epic*. Princeton, 2003.

¹³⁹ Faxneld P. *Mörkrets apostlar*. P. 177–188.

¹⁴⁰ Ibid. P. 189–194; Hakl H. T. *The Theory and Practice of Sexual Magic, Exemplified by Four Magical Groups in the Early Twentieth Century // Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism / Eds. W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal*. Leiden, 2008. P. 465–474.

озная практика или как связанная философская система появился, вероятно, лишь после 1900 года, и первыми подобные идеи взялись излагать деятели вроде Пшибышевского и Кадоша. Однако в качестве определенной стратегии культурной критики – яркой разновидности решительного контрдискурса, сосредоточенного вокруг Сатаны как центральной метафоры и взятого на вооружение социалистами, радикалами-одиночками, феминистками и другими, – сатанизм просуществовал по меньшей мере вдвое дольше. Теперь, ознакомившись в самых общих чертах с историей Сатаны и сатанизма, мы обратимся к его связи с женщинами. Представляется вполне логичным, что начать этот рассказ стоит с первой книги Библии – Книги Бытия, а точнее – ее третьей главы.

Книга Бытия, глава 3: основополагающий текст христианского женоненавистничества?

Все знают историю грехопадения человека, рассказанную в третьей главе Книги Бытия. Змей лукавыми речами побуждает Еву съесть запретный плод, а ее примеру следует и Адам. После этого Бог наказывает обоих. Но какой замысел стоял за этим рассказом? Утверждалось, что третья глава Книги Бытия заложила основу общественного договора, который касается всех женщин, поскольку Ева, женщина, первой послушалась Бога: «То, с чего все началось, становится оправданием для того, как все должно быть», как выразилась Рейчел Хаврелок¹⁴¹. Однако, даже если это кажется убедительным доводом, подобная формулировка может легко создать впечатление, будто существует одно-единственное незыблемое представление о том, как все должно быть, и будто оно прочно и неизменно присутствует в самом библейском тексте. В действительности третью главу Книги Бытия использовали по-разному, и ее толкования обусловлены множеством культурных факторов. И все же, если мы посмотрим на историю рецепции этого ветхозаветного фрагмента в свете гендерных отношений, то обнаружим, что за последние примерно 150 лет к этой главе лишь изредка обращались с иными целями, кроме как для обоснования подчиненного положения женщин. Существует и такая точка зрения, что этот эпизод Священного Писания служит опасным оправданием насилия над женщинами, которое и сегодня является большой проблемой. Потому высказывались мнения, что для преодоления этой ситуации данный текст необходимо деконструировать¹⁴².

Конечно, рассказ из третьей главы Книги Бытия – центральный для нашей культуры сюжет, даже если отвлечься от гендерных вопросов. Р. У. Л. Моберли говорит о нарративе грехопадения: «Ни одна другая ветхозаветная история не оказала такого же большого влияния на богословие христианской церкви и на искусство и литературу западной цивилизации»¹⁴³. По мнению Трюгтве Меттингера, главный вопрос, который здесь ставится, таков: «преступят ли два человека разграничительную линию между ними и божественным миром», поскольку «познание мудрости и бессмертия – божественные прерогативы»¹⁴⁴. Тема гордыни, в самом деле, много раз возникает в разных главах Книги Бытия. Например, мы снова встречаем ее в рассказе о Вавилонской башне (Быт. 11: 1–9): люди пытаются соорудить башню до самого

¹⁴¹ Havrelock R. Genesis // The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible / Eds. M. Lieb, E. Mason, J. Roberts. Oxford, 2011. P. 17.

¹⁴² Такой точки зрения придерживается, например, Чарльз Эсс (*Ess Ch. Reading Adam and Eve: Re-Visions of the Myth of Woman's Subordination to Man // Violence Against Women and Children: A Christian Theological Sourcebook* / Eds. C. J. Adams, M. M. Fortune. New York, 1998. P. 92).

¹⁴³ Moberly R. W. L. Did the Serpent Get It Right? // Journal of Theological Studies. 1988. Vol. 39. № 1. P. 1. Огромное влияние этого библейского сюжета подчеркивали и многие другие, напр. Evans J. M. Paradise Lost. P. 9.

¹⁴⁴ Mettinger T. The Eden Narrative. P. 27.

неба, и за это Бог наказывает их смешением языков – чтобы те перестали понимать друг друга и не смогли довести свой кощунственный замысел до конца¹⁴⁵.

В рассказе о грехопадении есть некоторая несообразность, которая много веков не давала покоя читателям Библии. Бог говорит Адаму: «А плодов древа познания добра и зла не ешь; ибо в день, в который ты вкусишь их, смертью умрешь» (Быт. 2: 17). Змей же говорит Еве: «Нет, не умрете», и обещает: «[В] день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 4–5). Если воспринять слова змея буквально, то выходит, что они действительно сбываются после того, как пара съедает плод: Адам и Ева не умирают – во всяком случае, они умрут значительно позже, и глаза у них действительно раскрываются, как и обещал Искуситель. Таким образом, может показаться, что Бог солгал человеку, а Сатана, напротив, сдержал обещание. И попытка истолковать слова искусителя в том смысле, что за запретом Создателя скрываются страх, зависть и деспотические наклонности, может показаться не столь уж надуманной¹⁴⁶. Однако большинство читателей наверняка были заранее убеждены в добрых намерениях Всевышнего, и потому исторически сложилось так, что подобное прочтение слов змея не казалось им разумным (за единственным заметным исключением, которое довольно рано появляется в толкованиях некоторых гностических групп). Конечно, в конце XVIII века, когда бунтарские настроения романтиков и просветителей распространились и на Библию, все стало меняться. И кое-кто, вооружившись этой новой и революционной оптикой, перестал видеть в эдемском искусителе однозначно отрицательного персонажа.

Феминистка Марина Уорнер, историк и «мифограф», утверждала, что, невзирая на свою первичную роль главного христианского олицетворения зла, змей в западной культуре обозначает и нечто, по ее мнению, положительное – «своего рода еретическое знание и сексуальность, от которых христианство с презрением отвернулось»¹⁴⁷. Это справедливо, но в первую очередь – с точки зрения контрдискурсов, протестующих против господствующего толкования образа змея и далеко идущих социальных последствий этого толкования. Так, во всяком случае, обстоит со змеем – эдемским обольстителем. В иных контекстах змеи могут наделяться совершенно иными значениями, как это хорошо видно на примере змея, обвинявшего жезл Асклепия – и, возможно, как-то связанное с *нехуитан*'ом, медным змием, изготовленным Моисеем и упомянутым в Книге Чисел (21: 6–9) и Второй книге Царств (18: 4), – и ставшего символом медицины и врачевания¹⁴⁸. Тем не менее в Ветхом Завете змеи довольно последовательно выступают в качестве негативных символов – за исключением Моисеева змея¹⁴⁹. И все же в третьей главе Книги Бытия следует обратить внимание на одну важную подробность: змей никоим образом не отождествляется с Сатаной. Об их связи заговорили только позднее, однако на протяжении почти всей истории христианства существование этой связи как бы само собой подразумевалось¹⁵⁰.

Подобно понятию о змее как о Сатане, представления о Еве как об искусительнице, толкнувшей Адама на гибельный путь, еще отсутствуют в Книге Бытия (она просто дает плод Адаму, который находится рядом, и тот тоже ест) – они появляются позже, и, как подчеркивает библиист Джин М. Хиггинс, в них можно увидеть результат «фантазий, опирающихся в

¹⁴⁵ В рассказе из шестой главы Книги Бытия о том, как земные женщины вступают в плотскую связь с ангелами, можно увидеть очередной пример того, как люди не уважают границу между божественной и человеческой сферой. К этому сюжету мы еще вернемся.

¹⁴⁶ Moberly R. W. L. Did the Serpent Get It Right? P. 7–8; Evans J. M. Paradise Lost. P. 18, 20.

¹⁴⁷ Warner M. Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary. London, 1976. P. 269.

¹⁴⁸ Библейские примеры змей, не вызывающих негативных ассоциаций, см. в: Исх. 4: 1–5; Иоан. 3: 14.

¹⁴⁹ Moberly R. W. L. Did the Serpent Get It Right? P. 13.

¹⁵⁰ Evans J. M. Paradise Lost. P. 88. О возможном происхождении мотива эдемского змея из «мифов о сражении с хаосом» (по выражению Меттингера) см.: Mettinger T. The Eden Narrative. P. 82–83.

основном на предположения и культурные ожидания каждого из комментаторов»¹⁵¹. Заключение, выведенные авторами Нового Завета из взгляда на Еву как на соблазнительницу, часто оказываются довольно пугающими. Например, в Первом послании Павла к Тимофею поступки Евы, описанные в третьей главе Книги Бытия, преподносятся как оправдание мнения, почему женщинам положено помалкивать и повиноваться. «Не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление», – сообщает нам Павел (или, быть может, один из его учеников, писавший под его именем). Поэтому, говорит он, «учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1 Тим. 2: 12–14)¹⁵². Вслед за ним на протяжении долгих веков так же рассуждали и многие другие Отцы Церкви и богословы.

По поводу положения женщин в иерархии ранней Церкви долгое время спорили. Если обратиться к самим новозаветным текстам, легко найти несколько мест, где высказываются довольно резкие мнения о необходимости держать женщин в подчинении. Это и уже процитированное выше место из Первого послания к Тимофею (2: 11–15), а еще Послания к Титу (2: 3–5), к Ефессянам (5: 22–23), к Колоссянам (3: 18) и Первое послание к Коринфянам (14: 34–36). Из-за фраз вроде «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу» (Еф. 5: 22) и из-за того, что подобные цитаты впоследствии активно использовались в интересах патриархальных порядков, легко понять, почему позднее некоторые феминисты воспринимали Бога как защитника патриархальных устоев (и заодно изредка – Сатану как своего союзника в борьбе против него)¹⁵³. Современные библеисты установили, что вызвавшие много споров места из Первого послания к Тимофею и Послания к Ефессянам, возможно, были написаны не самим Павлом, но, поскольку это сравнительно новое открытие, на него стали обращать внимание лишь совсем недавно^{154 155}. Вот что пишет исследовательница в области феминологии Кэтрин М. Роджерс по поводу замечаний Павла (или того, кто писал под его именем) об обольщении Евы змеем:

Учение св. Павла оказало огромное влияние на христианскую культуру... Основы христианского женоненавистничества – идеи греховности секса, требования покорности от женщин, страх перед женским соблазном – все это уже есть в посланиях св. Павла. Они служили удобной кладовой «боговдохновенных» женоненавистнических текстов для всех христианских писателей, кто желал оттуда черпать; слова апостола о необходимости женского порабощения продолжали цитироваться еще в XX веке противниками равноправия женщин^{156 157}.

Ева, конечно же, была не единственным важным женским персонажем в христианстве. С очень ранних пор Деву Марию принялись называть «второй Евой», которая поправила зло,

¹⁵¹ Higgins J. M. The Myth of Eve the Temptress // Journal of the American Academy of Religion. 1976. Vol. 44. № 4. P. 647.

¹⁵² Здесь эти утверждения приводятся в обратном порядке, но суть сказанного от этого никак не меняется. В качестве другой причины, почему мужчинам полагается властвовать над женщинами, Павел приводит довод, что Адам был создан раньше Евы.

¹⁵³ Есть в Библии, конечно, и такие места, которые можно было бы использовать и для подкрепления феминистской точки зрения, напр.: Гал. 3: 28; Еф. 5: 21; Деян. 2: 17–18.

¹⁵⁴ По крайней мере, эта гипотеза не получала широкого распространения за пределами узкого круга специалистов еще долгое время после середины 1930-х годов – времени, за рамки которого мы не выходим в данном исследовании.

¹⁵⁵ Bassler J. M. Adam, Eve, and the Pastor: The Use of Genesis 2–3 in the Pastoral Epistles // Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden. Lewiston, 1988. P. 45; Phillips J. A. Eve: The History of an Idea. San Francisco, 1984. P. 121.

¹⁵⁶ Профессор Джуэтт Басслер, исследовательница Нового Завета, выдвигает предположение, что за словами из Первого послания к Тимофею стоял определенный социальный контекст, а именно – что женщины в ту пору оказывались более восприимчивы к еретическим учениям (и Ева, соблазненная змеем, пригодились здесь как наглядный символ этой податливости), и потому казалось неблагоприятным давать им слишком много власти в церкви (Bassler J. M. Adam, Eve, and the Pastor: The Use of Genesis 2–3 in the Pastoral Epistles // Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden. Lewiston, 1988. P. 50–51).

¹⁵⁷ Rogers K. M. The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature. Seattle, 1966. P. 11.

причиненное первой. Например, Тертуллиан (к обсуждению его взглядов мы вскоре перейдем) высказался об этом почти зеркальном отображении так: «Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу»¹⁵⁸. Однако эта концепция, как правило, выражалась в представлении о том, что женщина достойна похвалы в первую очередь как мать. Но даже и само материнство в некотором смысле воспринималось как проклятье – если вспомнить, какую кару пообещал Бог Еве за ее послушание в раю: «[В] болезни будешь рожать детей» (Быт. 3: 16). Многие набожные мужчины, да и женщины тоже, заключали из этого, что было бы греховно хоть как-то облегчать роженицам боль от родовых схваток: ведь эта мука – кара, ниспосланная самим Господом¹⁵⁹. В том же приговоре Еве Бог говорит ей: «[К] мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою». Эти недвусмысленные слова и послужили прочным основанием для откровенно патриархальных новозаветных установок вроде процитированного выше наставления из Послания к Ефессянам (5: 22).

О змеях и вратах: гностики, Отцы Церкви и реформаторы

Гностики – приверженцы радикально дуалистических групп, которые заявили о себе и обрели несколько скандальную известность в I веке н. э., – в некоторых случаях могли почитать эдемского змея как вестника *гносиса* (по-гречески γνῶσις – «знание»; здесь оно понимается в духовном смысле), посланца истинного Бога, который хотел помочь человеку вырваться из ложного рая, созданного злым существом *демиургом* (δημιουργός), который выдавал себя за Бога¹⁶⁰. Джеффри Бёртон Рассел подчеркивает, что в глазах многих гностиков «бунт Адама и Евы против Яхве обретает противоположный нравственный смысл». Поскольку ветхозаветный «Бог» – злой демиург, восстание против него, естественно, видится благим делом^{161 162}. И все же у гностиков обнаруживаются сильные колебания в вопросе о том, считать ли змея добрым или злым, причем существенные расхождения в ответах на этот вопрос наблюдаются не только у разных групп внутри того разнородного течения, которое обычно принято называть гностическим, но даже и внутри его отдельных разновидностей. Так называемые валентиниане иногда считали змея злой силой, хотя само послушание, которое случилось благодаря его проискам, они одобряли. Изгнание из Рая, к которому привело нарушение запрета, они тоже находили полезным, так как оно помогло человеку осознать, что Рай – вовсе не истинная, вечная радость, которую злой демиург как раз и хотел утаить от людей¹⁶³. А гностики-сифиане (или сетиане) иногда отождествляли змея со спасителем, соглашаясь в то же время с негативным взглядом на Рай как на место пустых удовольствий. Однако есть и примеры таких сифианских текстов, где искушитель предстает в менее благоприятном свете¹⁶⁴.

Гностицизм как таковой иссяк самое позднее в VI веке, и долгое время люди знакомились с гностическими идеями главным образом через полемику с ними в ранней патристике (впрочем, до нахождения в 1945 году папирусов в Наг-Хаммади были известны еще три кодекса

¹⁵⁸ Phillips J. A. Eve. P. 134.

¹⁵⁹ Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender / Eds. K. E. Kvam, L. S. Schearing, V. H. Ziegler. Bloomington, 1999. P. 319.

¹⁶⁰ Критический разбор понятия гностического радикального дуализма см. в: Williams M. A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996.

¹⁶¹ Важную постановку вопроса о термине «гностицизм» см. у Уильямса (Williams M. A. Rethinking «Gnosticism»...), который полагает, что правильнее было бы использовать ярлык «библейские демиургические традиции».

¹⁶² Рассел Дж. Б. Сатана.

¹⁶³ Dunderberg I. Gnostic Interpretations of Genesis // The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible / Eds. M. Lieb, J. Roberts. Oxford, 2011. P. 389. О змее как о злонамеренном существе в гностических текстах см. также: Rudolph K. Gnosis. P. 104–105, 145–147.

¹⁶⁴ Dunderberg I. Gnostic Interpretations. P. 391–392. См. также: Rasimus T. Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden, 2009.

гностических сочинений, из которых два найдены еще в конце XVIII века)^{165 166}. Например, псевдо-Тертуллиан с ужасом писал о гностиках-офитах, называвшихся так (от греческого ὄφις – «змея») потому, что предпочитали эдемского искусителя «даже самому Христу; ибо это он, говорят они, дал нам истоки познания добра и зла»¹⁶⁷. Как мы еще увидим, в XIX веке этой полемикой будут время от времени вдохновляться сторонники бунтарских толкований ветхозаветного сюжета, видя в змее вестника просвещения, а в Еве – предположительно, героиню. Однако не следует забывать, что ни одна из исконных гностических групп не отождествляла благосклонного к человеку змея с Сатаной – они ни в коей мере не были сатанистами. По представлению тех, кто видел в змее благоую силу, он, напротив, действовал против дьявола – которого они, как правило, отождествляли с демиургом (или считали его прислужником).

Как и в случае с Сатаной, многие христианские представления о Еве основаны не на самих текстах Писания, а на позднейшей традиции, которая в большей степени опиралась не на Ветхий Завет, а на его новозаветные толкования. Пусть даже «фундаменталистский» принцип *sola scriptura* («только Писанием») прочтения Библии и невозможен в абсолютном смысле (всегда ведь найдутся интертексты и предвзятые мнения, которые будут ощутимо влиять на понимание слов), можно без труда увидеть, что многие из представлений о Еве почерпнуты из неатрибутированных внешних источников. Толкования Отцов Церкви, чьи экзегезы во многом заложили основу для христианских рассуждений о первой женщине в последующие столетия, отчасти опирались на апокрифические иудейские писания. В этих разнообразных текстах, которые были переведены на греческий, излагался резко негативный взгляд на роль Евы в событиях из третьей главы Книги Бытия. Оттуда он и проник в раннюю патристику. Что менее ожидаемо, патристика испытала на себе влияние и языческого мифа о Пандоре (в пересказе Гесиода), из-за любопытства которой на мир обрушились всевозможные бедствия и болезни. Хотя Отцы Церкви называли этот миф очаровательной, но нелепой сказкой, их упоминания о Пандоре все равно служили комментарием к истории Евы, и потому ее грех приобретал еще более мрачный оттенок богопротивности¹⁶⁸. Упоминания о языческих жрицах, связанных со змеепоклонством, и апокрифические рассказы о земных женщинах, вступающих в любовную связь с так называемыми ангелами-Стражами (см. раздел о демонических любовниках), тоже помогали очернять Еву – и позволяли говорить о «традиции Евы-демоницы». Однако, как подчеркивает Джон А. Филлипс, подобные воззрения «еще не проявляются в столь грубом виде в нормативном иудейском и христианском богословии и, напротив, даже отвергаются», – хотя они и сказывались на ортодоксальных взглядах на Еву¹⁶⁹.

Один из наиболее часто цитируемых (особенно феминистскими критиками христианства) Отцов Церкви, толковавших историю грехопадения, – Тертуллиан (ок. 160 – 225), со временем переметнувшийся в секту ультрааскетов монтанистов. При этом что некоторые его высказывания позднее были сочтены еретическими (его, в отличие от многих других Отцов Церкви, католическая церковь так и не канонизировала), многое из написанного им продолжало сохранять авторитет в глазах христиан¹⁷⁰. В трактате «Об одеянии женщин» (*De cultu feminarum*) Тертуллиан говорит о Еве как о собирательном образе всех женщин и изрекает о ней ставшие потом знаменитыми слова, называя ее «воротами дьявола». Этот отрывок, ввиду его огромного резонанса, стоит процитировать целиком:

¹⁶⁵ Некоторые усматривали прямую преемственность между гностицизмом и средневековыми дуалистическими ересями вроде учения катаров. Этот вопрос следует считать нерешенным.

¹⁶⁶ *Rudolph K. Gnosis*. P. 367; *Hedrick Ch. W. Introduction: Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity – A Beginner's Guide* // *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. Peabody, 1986. P. 3.

¹⁶⁷ *Evans J. M. Paradise Lost*. P. 66.

¹⁶⁸ *Phillips J. A. Eve*. P. 16, 21–22.

¹⁶⁹ *Ibid.* P. 51.

¹⁷⁰ *Rogers K. M. The Troublesome Helpmate*. P. 14–15.

Разве ты не знаешь, что и ты – Ева? Жив и в нашем веке приговор Бога твоему полу – значит, и вина жива. Ты – врата дьявола, ты – древа того вскрывательница, ты – божественного закона нарушительница, ты – та, кто убедила того, к кому дьявол подступиться не отважился¹⁷¹.

Ф. Форрестер Чёрч пытался доказать, что Тертуллиан не обвиняет женщин в грехопадении и что процитированный выше отрывок – единственное место в его сочинениях, где он это делает. В других местах, напротив, он подчеркивает вину Адама^{172 173}. Впрочем, что Тертуллиан хотел сказать «на самом деле», для нас гораздо менее важно, чем историческое восприятие его слов в последующие века – и то, как они использовались в качестве орудия патриархального угнетения, и то, как их подхватили феминистки, чтобы показать деспотическую сущность христианства. Тертуллиан часто становился жупелом, помогавшим изобразить христианство как деспотическую идеологию, причем порой сильно сгущенными красками.

Конечно, Тертуллиан был далеко не единственным среди раннехристианских богословов, кто очернял Еву и заодно с нею – весь женский род. Ириной (ум. ок. 202) тоже заострял внимание на виновности Евы и называл ее предательство решающим мигом в грехопадении¹⁷⁴. Иоанн Златоуст (ок. 347 – 407), еще один влиятельнейший Отец Церкви, замечал в своем толковании к Первому посланию к Тимофею:

Учила однажды жена, и все ниспровергла. Поэтому [Павел] говорит: «да не учит». Но как это относится к другим женщинам, если одна сделала это? И очень (относится), потому что пол этот немощен и легкомыслен¹⁷⁵.

Иными словами, по мнению этого авторитетного мыслителя, «ученье» женщины в Эдеме – когда она убедила Адама съесть запретный плод – и новозаветные толкования этого поступка следует понимать как призыв не допускать женщин учить людей на церковных собраниях. Пожалуй, самый знаменитый из Отцов Церкви, блаженный Августин (354–430), тоже обращал внимание на Евину слабость в сравнении с Адамовой силой. Именно из-за этой слабости Сатана «начал с низшей части человеческого союза, чтобы постепенно перейти к целому». Августин рассуждает далее: «Он не считал мужа легковверным»¹⁷⁶. Иными словами, в Еве с самого начала было нечто нечистое и бунтарское. Религиовед и преподаватель философии Чарльз Эсс полагал, что именно Августин – ввиду некоторых элементов, которые он заложил в основу учения о первородном грехе, – и был главным создателем образа Евы как искусительницы и причины греха, «вершительницей хаоса», угрожающей мужским иерархиям. Это учение, объявляющее главным грехом непослушание, выставляет повинование (патриархальной) власти высшим благом, вне зависимости от того, кто воплощает эту власть – Бог, монарх или муж. Таким образом, заявляет Эсс, этот миф «освящает и патриархальные отношения между полами... и иерархическую политику монархии и империи»¹⁷⁷. Анализ Эсса близок к тем тол-

¹⁷¹ Church F. F. Sex and Salvation in Tertullian // Harvard Theological Review. 1975. Vol. 68. № 2. P. 84–85.

¹⁷² И все же Тертуллиан был весьма далек от защиты женских прав в каком-либо современном, светском понимании (Church F. F. Sex and Salvation in Tertullian // Harvard Theological Review. 1975. Vol. 68. № 2. P. 92, 100).

¹⁷³ Ibid. P. 86–87.

¹⁷⁴ Prusak B. P. Woman: Seductive Siren and Source of Sin? Pseudoepigraphal Myth and Christian Origins // Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions / Ed. R. Radford Ruether. New York, 1974. P. 100–101.

¹⁷⁵ Иоанн Златоуст. Толкование на первое послание к Тимофею. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-timofeju/9 (дата обращения: 30.12.2021).

¹⁷⁶ Августин. Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Кн. 14. Киев, 1905–1910. Ч. 3–5.

¹⁷⁷ Ess Ch. Reading Adam and Eve: Re-Visions of the Myth of Woman's Subordination to Man // Violence Against Women and Children: A Christian Theological Sourcebook / Eds. C. J. Adams, M. M. Fortune. New York, 1998. P. 100–102. См. также проблематизацию некоторых из этих упрощенных толкований идей Августина: Ibid. P. 116.

кованиям, которые мы найдем у многих феминистски настроенных авторов XIX века – как у питавших симпатии к дьяволу, так и у равнодушных к нему.

По сравнению с Отцами Церкви известнейшие протестантские богословы, похоже, смотрели на Еву несколько мягче, хотя и весьма снисходительно. Вслед за Августином и многими другими теологами, Мартин Лютер писал об особой слабости Евы, из-за которой она легко поддалась на козни Сатаны. Лютер даже утверждал, что «если бы он первым взялся искушать Адама, то победа осталась бы за Адамом», и что мужчина «раздавил бы змея»¹⁷⁸. И все же Лютер, как и Кальвин, отвергал идею большей виновности Евы, потому что совершенный ею проступок отчасти можно было извинить ее несовершенством¹⁷⁹. По мнению Кальвина, настоящая вина лежала на Адаме: он не должен был следовать примеру жены. Согласно протестантским экзегетикам, настоящее преступление Евы заключалось в том, что она вышла из-под защиты и надзора своего мужа, а вина Адама состояла в том, что он это допустил¹⁸⁰. Лютер упирал на то, что женщины должны и поныне расплачиваться за грех Евы: сидеть дома и быть в первую очередь хорошими женами и матерями, а от важных дел, подобающих мужчинам, держаться подальше. Так они могут надеяться на спасение и обретение вечной жизни¹⁸¹. Таким образом, отношение протестантских толковников к роли женщин в обществе, сложившееся у них на основе третьей главы Книги Бытия, не очень-то отличалось от тех выводов, которые предлагали Отцы Церкви и шедшие по их стопам богословы-католики. По словам Джеффри Бёртона Рассела, «протестантская Реформация, с ее возвратом к первоначальному христианству апостольских и святоотеческих времен, пропагандировала недоверие к женщинам еще больше, чем католическая Церковь»¹⁸².

Рассуждения об особых отношениях Евы с Сатаной можно встретить не только у ученых богословов, но и в других контекстах, приближенных к народной культуре. Например, в английской мистерии XIV века «Сотворение мира и грехопадение» (одной из так называемых честерских пьес) Адам заявляет:

*Жена-распутница была моим врагом,
И зависть дьявола меня сгубила.
Уж, верно, спелись эти двое,
Как сестрица с братом*¹⁸³.

Такие довольно грубые изображения тоже относятся к числу факторов, которые следует учитывать, пытаясь понять обширное и долговременное культурное значение третьей главы Книги Бытия.

«Низший никогда свободным не бывает»: Ева в «Потерянном рае» Мильтона

Предпринятый Джоном Мильтоном поэтический пересказ истории грехопадения в эпической поэме «Потерянный рай» (1667)¹⁸⁴ является очень важной художественной трактовкой

¹⁷⁸ Цит. по: Phillips J. A. Eve. P. 58.

¹⁷⁹ Ibid. P. 99. Соответствующий фрагмент из Лютера см. в: Eve & Adam. P. 267–273.

¹⁸⁰ Phillips J. A. Eve. P. 104, 106.

¹⁸¹ Ibid. P. 105.

¹⁸² Russell J. B. A New History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics and Pagans. London, 1980. P. 116. Здесь, впрочем, следует делать поправку на значительные прокатолические убеждения самого Рассела.

¹⁸³ Rogers K. M. The Troublesome Helpmate. P. 70.

¹⁸⁴ Мильтон не всегда имел столь высокий статус. Например, в конце XVIII века в его произведениях порой видели популистскую альтернативу классической традиции (Craciun A. Romantic Satanism and the Rise of Nineteenth-Century Women's Poetry // New Literary History. 2003. Vol. 34. № 4. P. 699).

библейского сюжета. К другим граням Мильтоновой поэмы мы обратимся в следующей главе, а сейчас ненадолго остановимся на том, как в этом тексте изображен диалог Евы и Сатаны и как он был воспринят. Повествователь называет Еву «обманутой, заблудшей, злосчастной» еще до ее встречи с искусителем. Сатана же говорит, что страшится «более высокого умственного склада» Адама и потому избирает своей мишенью Еву как добычу более легкую. Адам утверждает, что Ева уступает ему умом и меньше, чем он, походит на Творца, из-за чего, как говорит в беседе с ним ангел Рафаил, Адаму подобает властвовать над нею. Дьявол, приняв обличье змея, подольщается к Еве, именуя ее то «державной госпожой», то «царицей сего мира», то «богиней во плоти». Как отмечает К. А. Патридис, совокупность комплиментов, производимых змеем, и похожих слов из уст самого рассказчика указывает на то, что Ева «пристрастно прислушивается к доводам Сатаны» и «отчасти впала в грех еще до того, как съела запретный плод», так как у нее уже имелась «врожденная склонность к самоволию и самообожествлению»¹⁸⁵. Авторитетный литературовед Нортроп Фрай более сочувственно замечает: «Он [Сатана] внушает ей понятие о ее собственной индивидуальности, о том, что она – самостоятельная личность, а не просто привесок к Адаму или к Богу»¹⁸⁶.

Дьявол начинает подбираться к Еве исподволь – он является ей во сне, который предвещает то, что вскоре ей предстоит пережить наяву. Во сне ее манит запретное дерево, а рядом с ним стоит Сатана в обличье ангела и сетует, что никто не срывает плоды с него. Он задает ей риторический вопрос: «Ужель познание столь гнусно?»¹⁸⁷ А потом увещевает ее: «Вкуси! В кругу богов – богиней стань, / Землей не скованная». Ева пробует плод – и, как позже она сама рассказывает Адаму, «Тотчас к облакам / Взлетели мы; простерлась подо мной / Поверхность необъятная Земли, / Являя величавый ряд картин»¹⁸⁸. Как указывал Джон М. Стедман, это перекликается и со словами из Библии, которые толковались как признание Сатаны в гордыне (Ис. 14: 13: «Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой»), и с евангельским эпизодом (Мф. 4: 5–8; Лк. 4: 1–13), где дьявол возносит Христа на высокую гору, показывает ему все царства мира и предлагает владычество над ними. Кроме того, здесь иносказательно изображен и полет ведьмы на шабаш¹⁸⁹. Иными словами, Ева отождествляется здесь и с самим Сатаной, и с ведьмами, и в придачу подвергается тому же искушению, что и Христос. Однако если Христос напрочь отверг дьявольские посулы, то Ева, конечно же, в итоге поддалась соблазну. Примечателен здесь и индивидуалистический и меритократический этос, провозглашаемый Люцифером, когда он уговаривает Еву: «Взвейся в небеса, / Которых ты достойна»¹⁹⁰. Такие слова наверняка нашли бы живой отклик у художников и поэтов романтизма.

Сатана, убеждая бодрствующую Еву вкусить запретный плод, обращается к самому дереву так: «О мудрое, дарующее мудрость / Растение священное! Рождаешь / Познание ты!» А говоря о возможном наказании за вкушение его плодов, он оспаривает власть Бога, по сути, приводит азбучные истины теодицеи: «Вас Господь / По справедливости карать не может, / А ежели Господь несправедлив, / То он не Бог, и ждать не вправе Он / Покорности и страха». Кроме того, он ставит под сомнение правоту Бога, наложившего такой запрет:

¹⁸⁵ *Patrides C. A. Milton and the Christian Tradition. Oxford, 1966. P. 105.*

¹⁸⁶ *Frye N. The Return of Eden: Five Essays on Milton's Epics. Toronto, 1965. P. 77.* Впрочем, анализ Фрая в целом – далеко не просатанинский и не «революционный» по духу, и в нем делается упор на мелкость доводов Сатаны, которые подхватывает Ева, поскольку первому «доступны лишь понятия властвования и служения, и он предпочитает царить в преисподней, лишь бы не служить в раю», а такая позиция явно не вызывает у Фрая одобрения (*Ibid. P. 64*).

¹⁸⁷ *Мильтон Д. Потерянный рай / Пер. с англ. А. Штейнберга. М., 1976. С. 142.*

¹⁸⁸ Там же. С. 143.

¹⁸⁹ *Steadman J. M. Eve's Dream and the Conventions of Witchcraft // Journal of the History of Ideas. 1965. Vol. 26. № 4. P. 569, 573.*

¹⁹⁰ *Мильтон Д. Потерянный рай. С. 143.*

*Чем Творца
Вы оскорбите, знанье обрета?
Чем знанье ваше Богу повредит?
Способно ль это Древо что-нибудь
Противу Божьей воли уделить?
Не завистью ли порожден запрет?
Но разве может зависть обитать
В сердцах небесных?»¹⁹¹*

Является ли столь ревнивый Бог действительно благим, и стал бы вообще всемогущий Господь ревновать? Таковы семена сомнения, которые сеет Люцифер, а Ева, насытившись запретными плодами, благодарит его: «Ты – наилучший вождь. / Когда б я за тобою не пошла, – / Осталась бы в незнание. Ты открыл / Путь к мудрости». Бога же теперь она называет так: «Запретитель наш / Великий, заседающий в кругу / Крылатых соглядатаев своих»¹⁹².

Еще не осознав ужасных последствий своего поступка, Ева ненадолго задумывается: быть может, оставить новообретенное запретное знание при себе и не делиться с мужем? Эту мысль она подкрепляет доводами, которые звучат в каком-то смысле «по-феминистски» и направлены на возможное улучшение ее отношений с Адамом. Она задается вопросом: не поможет ли утаенное от мужа знанье

*...возместить изъян,
Присущий женищине, чтоб закрепить любовь
Адама и сравняться с ним,
А может, кое в чем и превзойти?
Не зареклась бы! Низший никогда
Свободным не бывает!»¹⁹³*

Несложно понять, почему феминистски настроенные читатели могли усмотреть в этих словах всецело оправданный призыв к установлению равноправия полов и сделать вывод, что Сатана ровно это и предлагал. Тем не менее важно помнить о том, что хоть Мильтон и наделил свою Еву «феминистскими» взглядами, он вовсе не желал, чтобы в этом усматривали положительную черту: напротив, с его точки зрения это изъян, который способствует грехопадению. Однако этот эпизод «Потерянного рая» прочно укоренил в головах читателей представление о том, что Сатана предлагал женщинам освобождение, – пусть даже Мильтон действительно имел это в виду, вероятно, для демонизации нежелательных (по его мнению) порывов в женщинах. Он отнюдь не вкладывал в свою идею феминистического содержания. Если прочитать поэму целиком или хотя бы всю песнь IX (в которой и описывается грехопадение), становится ясно: Мильтон желает доказать, что жены должны беспрекословно повиноваться мужьям, в противном случае их бесстыдные попытки действовать самостоятельно ввергнут весь мир в хаос и обрекут его на погибель. Однако, о чем еще будет подробно сказано в следующей главе, эпосу Мильтона присуща некоторая текстуальная неоднозначность, делающая его весьма податливым материалом для таких толкований, которые противоречат сознательным намерениям автора. Сам же он, как известно, сформулировал эти намерения так: «пути Творца пред тварью оправдав»¹⁹⁴. Многие читатели, особенно в эпоху романтизма, чувствовали, что

¹⁹¹ Там же. С. 268.

¹⁹² Там же. С. 270.

¹⁹³ Там же. С. 271.

¹⁹⁴ Там же. С. 28.

попытка Мильтона оправдать «пути Творца» неубедительна, а доводы его Сатаны зачастую оказывались гораздо созвучнее эгалитарному и индивидуалистическому этосу, которого придерживались многие радикалы конца XVIII века, как правило, отдававшие предпочтение ориентированной на личность нравственной философии, а не законническим моральным заповедям церкви. В душе некоторых находили отклик и слова змея, превозносившего ценность знания – даже в его «запретных» формах. Такие вольнодумцы, вероятно, различали в похвалах Сатаны, величавшего древо познания «Матерью наук», еще и отголоски столкновений ученых с церковниками из-за некоторых научных открытий.

Например, Фридрих Шиллер (1759–1805) в революционном 1789 году задавался риторическим вопросом: не следует ли расценивать изгнание из Рая как «несомненно, величайшее и счастливейшее событие в истории человечества»¹⁹⁵. Как указывает Филлипс, его слова следует понимать так, что, пожалуй, «в Еве разумнее было бы видеть не Пандору, а женскую ипостась Прометея»¹⁹⁶. Однако Шиллер не пытается представить Еву героиней, а говорит о человечестве вообще, подчеркивая, что человек «вступил на опасный путь нравственного освобождения». А якобы райское блаженство, которым наслаждался человек в Эдеме, Шиллер называет состоянием «неведения и рабства»¹⁹⁷. Среди материалов, рассматриваемых в данном исследовании, мы еще много раз увидим высказывания, вторящие мнению поэта, однако с начала эпохи романтизма должно было пройти немало времени, прежде чем романтики осознали необходимость пересмотреть прежние оценки Евы.

Значительно позже, начиная с 1970-х, феминистски настроенные литературоведы тоже толковали роль Евы в «Потерянном рае» в откровенно революционном ключе – во многом следуя читательским стратегиям, разработанным еще романтиками. Как уже говорилось во введении, позицию, которую заняли эти исследователи, точнее всего было бы определить как академическое феминистское возрождение романтического сатанизма. Самый знаменитый пример – это, несомненно, имевшая огромный резонанс книга Сандры М. Гилберт и Сьюзен Губар «Сумасшедшая на чердаке: писательница и литературное воображение в XIX веке». Гилберт и Губар утверждают, что

Падение мильтоновской Евы происходит ровно по той же причине, что и падение Сатаны: она тоже хочет стать «как боги» и, как и он, втайне недовольна своим положением и задается вопросами о «равенстве»¹⁹⁸.

По их мнению, Ева нуждается в свержении «иерархического статуса-кво» так же остро, как и Сатана¹⁹⁹. В отношении Евы это замечание, несомненно, справедливо. Как мы видели, в мильтоновском тексте довольно ясно говорится о том, что ей очень хотелось бы более симметричного распределения власти в отношениях с Адамом. Однако из самого «Потерянного рая» нельзя сделать столь же однозначных выводов о том, что Сатаной движут в первую очередь эгалитаристские стремления – и потому он выступает естественным союзником Евы. Такая трактовка отражает главным образом романтические взгляды на фигуру Сатаны. Гилберт и Губар считают третью главу Книги Бытия «центральным культурным мифом западного патриархального строя», пожалуй, объясняя, почему они сами ощущают потребность найти способы подорвать этот строй²⁰⁰. Как уже говорилось во введении, меня не убеждают приводимые ими примеры, что в XVIII и XIX веках женщины якобы прочитывали Мильтона именно так. В

¹⁹⁵ Шиллер Ф. Нечто о первом человеческом обществе по данным Моисеева пятикнижия // Собр. соч.: В 7 т. / Пер. А. Бобовича. М., 1957. Т. 5. С. 505.

¹⁹⁶ Phillips J. A. Eve. P. 78.

¹⁹⁷ Шиллер Ф. Нечто о первом человеческом обществе. С. 504.

¹⁹⁸ Gilbert S., Gubar S. The Madwoman in the Attic. P. 196.

¹⁹⁹ Ibid. P. 202.

²⁰⁰ Ibid. P. 201.

значительной мере это выглядит скорее проекцией сегодняшнего феминистского восхищения Сатаной-бунтарем на взгляды писательниц той поры. Детальное (сатанинское) феминистское толкование Мильтона в названной книге является именно авторским, а отнюдь не принадлежит тем историческим деятельницам, которым оно приписывается.

Гилберт и Губар утверждают, что мильтоновский Сатана «своими наиболее важными качествами очень *похож* на женщин», а также «чертовски привлекателен в глазах женщин»²⁰¹. По их мнению, Милтон «воюет с женщинами потоками гневных слов – точно так же, как Бог воюет с Сатаной»²⁰². Их симпатия к дьяволу просвечивает сквозь те мысли, которые они приписывают писательницам прошлого (не приводя при этом достаточно убедительных примеров, которые доказывали бы, что те в самом деле думали именно так):

Итак, неудивительно, что женщины, отождествляя себя в наиболее бунтарские моменты с Сатаной, а в наименее бунтарские – с Евой, и почти непрерывно – с поэтами-романтиками, наверняка были одержимы идеями тех апокалиптических перемен в обществе, к которым могла бы привести переоценка Мильтона²⁰³.

Эта же одержимость весьма отчетливо ощущается в самой этой знаменитой книге конца 1970-х годов, пропитанной феминистскими идеями.

В том же духе продолжает и Кристина Фрула в статье, опубликованной четырьмя годами позже и вдохновленной выходом книги Элейн Пейджелс «Гностические евангелия» (1979). Она усматривает в поэме «Потерянный рай» «мощную притчу о покаранном *гнозисе*» и призывает к «активному новому прочтению текстов, которые сформировали наши традиции»²⁰⁴. В статье 1986 года Уильям Шулленбергер критикует Гилберт, Губар и Фрулу за «неявное или явное феминистское любование Сатаной» и заявляет, что дьяволову *non serviam*²⁰⁵, похоже, прокладывает феминистской критике хоть легкий и удобный, однако прискорбно самоубийственный путь к интеллектуальной свободе»²⁰⁶. По его мнению, «весь Эдем восстает против феминистского пристрастия к Сатане как к тайному герою поэмы и против желания увидеть в Еве образец самоутверждающейся личности», а идея Гилберт и Губар, что «романтическое самоутверждение Сатаны предоставляет Еве единственную возможность сбежать от тяжелого домашнего труда», и достойна сожаления, и неверна с точки зрения внутренней логики самого текста²⁰⁷. Здесь мы солидарны с Шулленбергером. Предлагаемая трактовка, без сомнения, излишне тенденциозна и едва ли может отражать воззрения как самого Мильтона и его современников, так и тех писательниц, которым Гилберт и Губар приписывают ее. Однако она любопытным образом демонстрирует удивительную живучесть романтико-сатанинского способа толкования даже в академической среде. И в каком-то смысле она оказывается верной – как мы еще увидим, в XIX веке действительно были женщины, которые толковали сюжет из третьей главы Книги Бытия и подвергали его литературной переработке в духе Гилберт и Губар (хотя сами они и не упоминают в своей работе этих писательниц). Обсуждением этой темы мы займемся в главе 3.

²⁰¹ Ibid. P. 206.

²⁰² Ibid. P. 210.

²⁰³ Ibid. P. 205. Впрочем, они не без некоторых колебаний выражают восхищение Сатаной как символом освобождения. Любопытную постановку вопроса о том, как женщины использовали образ Сатаны в качестве эмблемы эмансипации, с акцентом на «трудности, связанные с прямым отождествлением с утвердительным сатанинским началом» (Ibid. P. 206–207).

²⁰⁴ Froula C. When Eve Reads Milton: Undoing the Canonical Economy // Critical Enquiry. 1983. Vol. 10. № 2. P. 329, 343.

²⁰⁵ «Не буду служить» – слова из Вульгаты, приписываемые Сатане. – *Примеч. пер.*

²⁰⁶ Shullenberger W. Wrestling with the Angel: *Paradise Lost* and Feminist Criticism // Milton Quarterly. 1986. Vol. 20. № 3. P. 78, 70.

²⁰⁷ Ibid. P. 78.

Дьявол – это женщина: изображения Сатаны в женском облике

Рассмотрев некоторые аспекты связи Сатаны с женщиной, мы переходим к представлениям о Сатане как о женщине. Джеффри Бёртон Рассел отмечает, что традиционно о дьяволе, как и о Боге, говорили в мужском роде, и в большинстве языков по отношению к нему употребляли местоимение «он». Притом что демонология изобилует женскими злыми духами, их вождь обычно мыслится существом мужского пола. «В то же время богословие в дьяволе мужского пола не нуждается, – подчеркивает Рассел, – в действительности, христианские богословы традиционно полагают, что, будучи ангелом, дьявол не имеет пола»²⁰⁸. И уже с ранних пор эти представления иногда отражаются в изображениях дьявола. Изображать Сатану начали не ранее IX века, вскоре появилось множество способов представить его образ. Притом что Люцифер мог принимать чрезвычайно разнообразные личины, Рассел утверждает, что в средневековой иконографии его крайне редко изображали в виде женщины²⁰⁹. Это не совсем верно.

Во-первых, стоит сразу обратить внимание на то, что Сатана часто фигурирует с некоторыми женскими частями тела – обычно с грудью, – что превращало его в какое-то чудовище-гермафродита²¹⁰. Это можно расценить просто как проявление общей онтологической неустойчивости демонических существ – они часто наделялись чертами из разных сфер с тщательно оберегаемыми границами, элементы которых обычно категорически не позволялось смешивать: например, человеческие и звериные черты. Поэтому и неоднозначная половая принадлежность должна была восприниматься как очередной знак пограничной и кощунственно попирающей привычные границы природы Люцифера и его демонов.

Во-вторых, Сатана как эдемский змей изображался именно в женском облике: на змеином теле видна женская голова, а иногда еще и грудь. Это опровергает тезис Рассела, что Сатану редко изображали женщиной: на самом деле, этот мотив на протяжении столетий был очень распространен и в изобразительном искусстве, и в театре²¹¹. Дж. Б. Трапп даже утверждает, что именно такая интерпретация змеиного образа преобладала в изображениях райского сада с конца XII до конца XVI века, после чего искуситель утрачивает человеческие черты и его вновь стали изображать просто в виде рептилии²¹². Трудно сказать, когда именно возникло представление о райском змее как о змее, однако в самом раннем переводе Библии на латынь было употреблено слово *serpens* именно в женском роде²¹³. Вероятно, впервые явным образом эту идею выразил французский богослов XII века Петр Коместор в своей «Схоластической истории» (*Historia Scholastica*), в главе, посвященной Книге Бытия, написав, что Сатана

²⁰⁸ Рассел Дж. Б. Сатана. С. 22. Этот богословский довод выдвигали многие мыслители. Один из примеров – влиятельный ученый Михаил Пселл (1018–1078), утверждавший, что демоны способны принимать обличье существ обоего пола, но сами постоянного пола не имеют.

²⁰⁹ Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века.

²¹⁰ Некоторые примеры изображения Сатаны в виде гермафродита см. в: *Ward L., Steeds W. Demons: Visions of Evil in Art.* London, 2007. P. 176, 224; *Lehner E., Lehner J. Picture Book of Devils, Demons and Witchcraft.* New York, 1971. P. 18; *Morgan G., Morgan T. The Devil: A Visual Guide to the Demonic, Evil, Scurrilous and Bad.* San Francisco, Calif, 1996. P. 55, 160.

²¹¹ Рассел ненадолго останавливается на этом мотиве (*Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века.* СПб., 2001), но, похоже, не замечает, что его распространенность в действительности противоречит его же собственному утверждению о половой принадлежности Сатаны в изображениях. Марина Уорнер же прямо констатирует: «В иконографии Сатана часто имеет женское обличье». Еще она упоминает о любопытном случае феминизации Сатаны в одном тексте Игнатия Лойолы (*Warner M. Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary.* London, 1976. P. 58).

²¹² *Trapp J. B. The Iconography of the Fall of Man // Approaches to Paradise Lost / Ed. C. A. Patrides.* London, 1968. P. 262–263.

²¹³ *Phillips J. A. Eve.* P. 62. Неясно, что именно здесь имеет в виду Филлипс – Вульгату св. Иеронима (конец IV века) или же частичные латинские переводы, выполненные еще раньше. Кроме того (и, возможно, неслучайно), существует еще и возможная этимологическая связь между древнееврейским словом עֵוָה («Ева») и названием змеи в арамейском и арабском (*Norris P. Eve: A Biography.* New York, 1998. P. 318).

выбрал девичье обличье, «потому что подобное хвалит подобное»²¹⁴. Позже эдемская змея фигурирует в широко известных литературных произведениях – таких, как аллегорическая поэма «Видение о Петре Пахаре» (*Piers the Plowman*, ок. 1360 – 1387, обычно приписывается некоему Уильяму Ленгленду, о котором мало что известно доподлинно), где это существо описано так: «ящеровидно, с женским ликом»²¹⁵. Стоит здесь упомянуть и «Книгу для поучения дочерей» (1371–1372) Жоффруа IV де ла Тур Ландри, которая была переведена на несколько языков и сделалась одним из самых популярных назидательных сочинений своего времени. Рыцарь Жоффруа внушал своим дочерям, что женщины обязаны считаться с мнением отцов и мужей во всем, кроме домашних дел, и с этой целью поведал им о том, как Ева, нарушив это правило, вступила в беседы со змеей, «имевшей, как сказано в Писании, лик весьма пригожей женщины»²¹⁶.

Джон К. Боннелл писал, что понятие о змее-женщине подхватили у Петра Коместора авторы мистерий, и такое изображение Сатаны в Эдемском саду сделалось частью театральных условностей. Мистерии, в свой черед, повлияли на живописцев и скульпторов²¹⁷. Однако Джон А. Филлипс опровергает этот тезис Боннелла, поскольку имеются и текстуальные, и визуальные свидетельства, указывающие на то, что сама идея зародилась раньше, чем появились упомянутые мистерии. Независимо от того, где именно этот образ был зафиксирован впервые – в театральных мистериях, в изобразительном искусстве или в богословских сочинениях, – он внушал людям представление о том, что Ева замышляла против Адама в сообщничестве с Сатаной-женщиной. Филлипс высказывает предположение, что порой такая идея «объяснялась мужскими страхами перед женским сговором, боязнью ведьмовских шабашей», а Норрис утверждает, что она «вполне гармонировала с расхожими мнениями о тяге женщин к сплетням и их желанию сбросить мужское иго»²¹⁸.

В изобразительном искусстве известно множество примеров, когда Сатана-змея в райском саду показан в женском обличье, причем некоторые из таких изображений весьма впечательны в Европе. Так, на фреске Микеланджело «Грехопадение и изгнание из Рая» (1511), украшающей потолок Сикстинской капеллы, запретный плод протягивает Еве именно такое женоподобное существо²¹⁹. Змедеву можно увидеть и в скульптурной группе (ок. 1220) на так называемом Портале Богоматери на западном фасаде собора Нотр-Дам в Париже²²⁰. К этому мотиву обращались такие мастера живописи, как Рафаэль (1511), Лукас Кранах (1530) и Ганс Гольбейн Младший (ок. 1538). Таким образом, с ним давно уже знакомы посетители церквей и музеев по всему миру, а еще он много раз воспроизводился в книгах²²¹. Словом, речь идет вовсе не о единичных или каких-нибудь малоизвестных примерах. С исторической точки зре-

²¹⁴ *Bonnell J. K. The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play // American Journal of Archaeology. 1917. Vol. 21. № 3. P. 257–258; Evans J. M. Paradise Lost. P. 170. Цит. по: Norris P. Eve. P. 319.*

²¹⁵ Цит. по: *Bonnell J. K. The Serpent with a Human Head. P. 260.*

²¹⁶ Цит. по изданному в 1971 году переводу Уильяма Кекстона, впервые опубликованному в 1484 году (*Caxton W. The Book of the Knight of the Tower. London, 1971. P. 62–63*). Разбор образа Евы в книге Жоффруа см. в: *Norris P. Eve. P. 282–283.*

²¹⁷ *Bonnell J. K. The Serpent with a Human Head. P. 255–257.* Перечень и обсуждение мистерий, где в сценических ремарках упоминается змея с женской головой, см.: *Ibid. P. 278–288.* О Сатане-женщине на театральной сцене см. также: *Evans J. M. Paradise Lost. P. 195–196.*

²¹⁸ *Phillips J. A. Eve. P. 62; Norris P. Eve. P. 319.*

²¹⁹ *Bonnell J. K. The Serpent with a Human Head. P. 275–276.* Как отмечает Трапп, эта фигура имеет еще более отчетливо женские черты, чем ее предшественницы (*Trapp J. B. The Iconography of the Fall of Man. P. 252*).

²²⁰ *Kelly H. A. The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance // Viator: Medieval and Renaissance Studies. 1972. Vol. 2. № 2. P. 319.*

²²¹ *Bonnell J. K. The Serpent with a Human Head. P. 276–278.* Длинный перечень других примеров в изобразительном искусстве с XIII по XVI век см.: *Ibid. P. 265–278; Kelly H. A. The Metamorphoses of the Eden Serpent. P. 316–319.* Высказывались предположения, что в некоторых случаях изображалась Лилит (об этом персонаже см. далее в этой же главе), но Боннелл заявляет, что не нашел никаких средневековых данных, которые указывали бы на то, что ее когда-либо представляли – или изображали – в виде гибрида женщины со змеей (*Bonnell J. K. The Serpent with a Human Head. P. 290*).

ния, можно сказать, что представление о Сатане как о женщине занимает центральное в христианской культуре место.

В различных нарративах, принадлежавших к разным жанрам, в том числе в известных легендах о св. Антонии, Сатана тоже является в виде женщины, особенно для того, чтобы искушать святых или других мужчин. Сходным образом, у Мэлори в «Смерти Артура» (вторая половина XV века) Сатана дважды показывается в облике привлекательной дамы²²². В одном из эпизодов «Короля Артура» (1691) Джона Драйдена (либретто одноименной оперы Пёрселла), позже воспроизведенном в балладе Вальтера Скотта, тоже фигурирует Сатана-соблазнительница, которая разрывает на куски охотника, поддавшегося ее козням²²³. Довольно грубую и откровенно женоненавистническую разработку этой темы можно обнаружить в яковианской пьесе Томаса Миддлтона «Безумный мир, господи!» (1605), где персонаж после общения с суккубом сокрушается:

*О женщины! В объятья стоит взять их,
Как мы уже у дьявола в объятьях,
Они друг с другом снюхались давно,
И различить их стало мудрено*²²⁴.

Вариации на эту тему несколько раз появлялись во французской литературе конца XVIII – начала XIX века – об этом мы еще поговорим в главе 4, где пойдет речь о «Влюбленном дьяволе» Жака Казота и его литературных потомках. В этих случаях (как, вероятно, и в некоторых других) Сатана принимает женское обличье по соображениям сугубо инструментального характера, но не везде высказывалось убеждение во врожденной «женственности» этого бесполого падшего ангела. Тем не менее в силу исторических причин кое-кто, возможно, находил в этих произведениях и такой подтекст.

Дьявол в женском обличье время от времени фигурирует и в фольклоре²²⁵. Вариации этого мотива встречаются даже в раннем кинематографе. Короткометражный фильм «Сатана забавляется» (*Satan s'amuse*, 1907) испанского пионера кинематографа режиссера Сегундо де Чомона (1871–1929) заканчивается тем, что женщина льет воду на главного героя, и тот исчезает, а она (буквально) подбирает его плащ и превращается в Сатану²²⁶. Изображения Сатаны в женском обличье не так уж часто попадают в изобразительном искусстве XIX века, но есть отдельные примеры – вроде «Сатаны» (1896) Фидуса²²⁷. Чаще встречаются андрогинные или слегка феминизированные воплощения Сатаны – вроде того, что изобразил Антуан Вирц в триптихе «Положение во гроб» (1839). Типичный литературный образец этого феминизированного дьявола можно найти в рассказе «Или Дьявол, или Ничего» (1894), опубликованном под псевдонимом Х. Л. (за ним скрывался Джулиан Осгуд Филд), где он описан так: «На вид лет двадцати, высок, безбород, как юный Август, с блестящими золотистыми волосами, ниспадающими на лоб, как у девушки»²²⁸. Возможно, эти девичьи черты имеют некоторое отношение к той связи между дьяволом и мужской гомосексуальностью, о которой часто рассуждали в XIX веке (см. главу 7).

Неудивительно, что образ Сатаны в юбке всплывал и в дискурсе демонизированного феминизма. Мишенью нападок стала видная американская феминистка – спиритуалистка, кан-

²²² *Kiessling N. K.* The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny. Pullman, 1977. P. 50.

²²³ *Rudwin M.* The Devil in Legend and Literature. New York, 1931. P. 52–53.

²²⁴ *Мидлтон Т.* Безумный мир, господи! // Младшие современники Шекспира / Пер. с англ. С. Э. Таска. М., 1986. С. 380.

²²⁵ О Сатане-женщине в фольклоре см., напр.: *Odstedt E.* Varulven i svensk folktradition. Stockholm, 2012. P. 200.

²²⁶ Этот фильм был снят в Париже в ту пору, когда Чомон работал на киностудии братьев Пате (*Pathé Frères*).

²²⁷ В главе 3 мы кратко остановимся на феминизации Сатаны в теософии.

²²⁸ *Х. Л.* Aut Diabolus Aut Nihil, and Other Tales. London, 1894. P. 56.

дидатка в президенты США (!) на выборах 1872 года, сторонница «свободной любви» Виктория Вудхалл (1838–1927). Вместе с сестрой она открыла успешную брокерскую фирму на Уолл-стрит, и в газетах стали появляться заголовки вроде «Брокерши-чародейки». В 1872 году еженедельный журнал *Harper's Weekly* напечатал карикатуру, где Вудхалл представала «Госпожой Сатаной», которая искушает женщин, размахивая перед ними плакатом с призывом: «Спасайтесь свободной любовью». На заднем плане изображена жена, обремененная тремя маленькими детьми и мужем-пьяницей в придачу (обремененная в самом буквальном смысле – она несет их на спине), и она отвечает на этот призыв словами, вынесенными в заголовок: «Изыди, (Госпожа) Сатана! Лучше я встану на тягчайший путь супружеской жизни, чем пойду по твоим стопам»²²⁹. В самом же рисунке, пожалуй, просматривается некоторое двоедушие: Госпожа Сатана изображена бесспорно сильной и свободной, а вот мучительная супружеская жизнь, которая, казалось бы, здесь прославляется, выглядит весьма отталкивающе.

Грудь и борода: Бафомет, гермафродитский идол, преодолевающий двойственность

Женские черты в изображениях Сатаны отчетливо присутствуют и в эзотерическом контексте (и к этому мы еще не раз вернемся в нашем исследовании). В первую очередь это относится к гермафродиту Бафомету – одному из главных символов сатанизма на протяжении последней сотни лет. Непосредственным творцом этого образа был французский оккультист Элифас Леви, поместивший гравюру с изображением этого существа и разъяснивший его символическое значение в своей книге «Учение и ритуал высшей магии» (1854–1856) и в других сочинениях. Однако само имя Бафомет впервые обрело известность еще в 1307–1312 годах, когда проходили суды над тамплиерами (храмовниками) – рыцарями военно-религиозного монашеского ордена, которые во время крестовых походов сражались с нехристианами в Палестине, а также первыми создали систему банковских ссуд по всей Европе. По инициативе короля Франции Филиппа IV тамплиеров обвинили в отступничестве и ереси. Король Филипп сам задолжал храмовникам большую сумму и, вероятно, не желая возвращать долг, решил ополчиться на них. В 1312 году орден был распущен, и многие рыцари-тамплиеры понесли жестокое наказание. В числе прочего храмовников обвиняли в поклонении демоническому идолу, которого сами тамплиеры, признавая свою вину под пытками (или угрозой их), описывали по-разному: с рогатой головой и четырьмя ногами, в виде черепа или деревянного истукана и т. д. Признания, которые выбивали из подсудимых, постепенно обрастали новыми сочными подробностями: голову идола якобы помазывали жиром зажаренных на вертеле младенцев, иногда на тайных церемониях появлялись демоницы и вступали с рыцарями в плотскую связь, а дьявол был их господином и спасителем, и им полагалось плевать и мочиться на распятое и попираемое ногами. Верить в то, что в этих голословных заявлениях содержалась хоть крупица правды, нет никаких оснований²³⁰.

Когда франкмасоны на раннем этапе развития своей системы принялись подыскивать себе подходящих предшественников среди средневековых рыцарей, тамплиеры заняли видное место в их предполагаемой родословной, – только масоны считали их не сатанистами, а невинными мучениками и благосклонными хранителями эзотерических секретов. Враги масонства вскоре тоже ухватились за эту предполагаемую связь, но они упирали уже на мрачные стороны якобы имевшей место тамплиерской истории (или предыстории) движения вольных камен-

²²⁹ *Johnston J.* Mrs. Satan: The Incredible Saga of Victoria Woodhull. London, 1967. P. 57, 141; *Goldsmith B.* Other Powers: The Age of Suffrage, Spiritualism, and the Scandalous Victoria Woodhull. New York, 1998. P. 328–329.

²³⁰ *Cohn N.* Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom. Chicago, 1973. P. 79–101; *Barber M.* Det nya ridderskapet: Tempelherreordens historia. Stockholm, 1994. P. 289–300.

щиков. Это конспирологическое наследие масонской традиции живо и поныне, и Бафомет часто играет в нем заметную роль. В 1818 году австрийский востоковед Йозеф фон Хаммер-Пургшталь опубликовал в одном журнале пространную статью под латинским названием *Mysterium Baphometis Revelatum* («Разоблаченная тайна Бафомета»), где заявил, что тамплиеры действительно почитали Бафомета, но что это было андрогинное существо дохристианского происхождения, чье имя связано с гностическим понятием крещения (βαπτισμα – «омовение», «погружение») души^{231 232}. Некоторые из высказанных Хаммер-Пургшталем идей, в том числе и представление о Бафомете как о существе, не укладывающемся в обычные гендерные рамки, получили довольно широкое распространение. Иногда эта идея сливалась с дьявольскими коннотациями, которыми успела обрасти фигура Бафомета, и тогда получался некий Сатана-интерсекс. Наиболее показательный пример таких представлений можно найти в уже упомянутой книге Леви и некоторых других его текстах.

Родившийся в 1810 году Элифас Леви (настоящее имя – Альфонс-Луи Констан) был эксцентричной личностью. В юности он начинал учиться на священника, но вскоре проявил себя как смутьян и увлекся социализмом и феминизмом. Хотя на это и нет определенных указаний, его Бафомет-гермафродит, возможно, как-то связан с юношескими симпатиями Леви к феминистскому движению²³³. Колоссальное влияние Леви на эзотерику всего западного мира бесспорно, и более поздние авторитетные авторы, такие как Е. П. Блаватская и Алистер Кроули, почерпнули у него очень многое. Это Леви популяризовал само слово «оккультизм» (в значении особой доктрины), и его книги, по сути, дали толчок «оккультному возрождению» середины – конца XIX века. Бафомет Леви – это символ синтеза и преодоления полярностей, какими выступают дух и материя. Он объяснял, что этому существу действительно поклонялись тамплиеры, и что оно представляет собой пантеистическое изображение того, что Леви называл «астральным светом»²³⁴. Под этим феноменом, одним из самых сложных в туманной системе Леви, понимается нечто, пронизывающее всю вселенную и выступающее посредником между духом и материей. Оно известно под многими именами, среди которых – Люцифер и Святой Дух. Именно его сотворил Бог, произнеся слова «Да будет свет», утверждал Леви. Иначе говоря, астральный свет отождествляется (среди прочего) с Люцифером, а Бафомет у оккультиста явно вобрал в себя многие черты Князя Тьмы, председательствующего на ведьмовском шабаше, каким его изображали в трактатах о колдовстве начала Нового времени²³⁵. Дьявол в некоторых колодах Таро, относящихся еще к XV веку, тоже очень напоминает образ у Леви – вплоть до женских грудей²³⁶. Итак, Бафомет создавался с оглядкой на более ранние изображения дьявола, хотя сам он был призван олицетворять понятия о некой нравственно нейтральной космической силе.

Однако Леви категорически утверждал, что не существует никакого самостоятельного существа по имени Сатана, – бывает лишь неправильное употребление астрального света, который, когда его временно используют со злыми намерениями, и становится «Сатаной». Леви

²³¹ В действительности имя Бафомет этимологически восходит, вероятно, к старофранцузскому искажению имени Магомет: считалось, что на Святой земле тамплиеры «заразились» исламским идолопоклонством (*Cohn N. Europe's Inner Demons. P. 79–101; Barber M. Det nya ridderskapet P. 309–313, 320–323*). Забавный пример более поздних конспирологических измышлений по поводу мнимой связи между масонством, Бафометом и сатанизмом – уморительно параноидальный сборник комиксов «Проклятье Бафомета», или так называемый трактат Чика – один из множества малоформатных комиксов, выпущенных американским христианским консерватором Джеком Т. Чиком.

²³² *Ibid.* P. 309–313, 320–323; *Partner P. The Murdered Magicians: The Templars and Their Myth. New York, 1987. P. 78, 89–180.*

²³³ О связи Леви с феминизмом см.: *Luijk R. van. Satan Rehabilitated? P. 149–150, 152.*

²³⁴ *Lévi É. La Clef des grands mystères. Paris, 1859. P. 219.*

²³⁵ Ср. изображение в: *Carus P. The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day. Chicago, 1900. P. 291.* В этом контексте следует отметить, что порой Леви проводил различия между Сатаной и Люцифером.

²³⁶ *Giorgi R. Angels and Demons in Art. Los Angeles, 2003. P. 244.*

поясняет, что эта сила (астральный свет) служит «орудием всякого добра и всякого зла», а дьявол, по его мнению, «является силой, на время поступающей на службу к заблуждению»²³⁷. Словом, Сатана – это не темное божество или наделенный какими-либо чувствами персонаж, а (как объясняет Леви в нескольких своих книгах) космическая сила, изначально созданная с благими намерениями, хотя иногда ее можно использовать и в дурных целях. Правда, отождествление названной силы со Святым Духом несколько осложняет дело, однако показывает, что в мировоззрении Леви вообще нет места для духа зла и что он стремился (не всегда успешно) преодолеть духовную расщепленность и дуалистические тенденции. Оставив в стороне все эти эзотерические хитросплетения, стоит отметить, что Бафомет Леви очень скоро оказался востребован – уже просто в обличье Сатаны, и именно в этом качестве он заново предстал, например, у шутника Лео Таксиля, который в 1880–1890-х годах публиковал произведения, разоблачавшие масонский заговор, а позже признался, что это был розыгрыш и намеренная пародия на конспирологический жанр (однако очень многие люди, в том числе высокопоставленные сановники в католической церкви, приняли его шутку за чистую монету)²³⁸. Как мы еще увидим, гермафродитская природа Бафомета Леви в некоторой степени повлияла на феминизацию Сатаны в конце XIX века.

«Роковые объятия»: демоница Лилит в иудейском мистицизме и фольклоре

Хотя Сатана мог принимать женское или гермафродитское обличье, он также мог иметь жену, которую, согласно некоторым преданиям, звали Лилит. За плечами у этой демоницы (в которой позднее некоторые признают первую феминистку) долгая история. Рафаэль Патай и другие исследователи выдвигали гипотезы о ее шумерских корнях²³⁹. Как указывает Гидеон Бохак, независимо от того, откуда именно берет начало ее злодейская стезя, Лилит сделалась «неотъемлемой частью иудейской демонологии уже в эпоху Второго Храма» (539–70 гг. до н. э.) и «с тех пор ее не покидала»²⁴⁰. Женский ночной дух, называемый Лилит, фигурирует в Талмуде: там сказано, что у него женское лицо, длинные волосы и крылья²⁴¹. Краткое упоминание Лилит в Книге Исаяи (34: 14), возможно, не относится именно к этому персонажу, а скорее является неверно понятым древнееврейским словом, обозначающим какое-то нечистое животное²⁴². Считалось, что позднейшие легенды о Лилит устраняли внешнее противоречие, допущенное в Библии. В Книге Бытия (1: 27) мы читаем: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Однако немного погодя (Быт. 2: 21–22) говорится, что Еву Господь создал позже – из ребра, вынутого у Адама. Иными словами, в Библии приводятся две разные, противоречащие друг другу, версии сотворения женщины. Если же у Адама была жена до Евы, это несоответствие легко устранить:

²³⁷ Lévi É. Dogme et rituel de la haute magie. Paris, 1854. Vol. 1. P. 290. См. также: Lévi É. Histoire de la magie. Paris, 1860. P. 13–19. Здесь Леви отождествляет астральный свет со змеем, чья задача заключалась в том, чтобы передать Еве слова падшего ангела. Кем именно мог быть этот падший ангел, если Сатана – это сам астральный свет (когда он служит злым целям), здесь олицетворяемый змеем, остается – как и очень многое в мутной системе Леви – неясным.

²³⁸ Medway G. J. Lure of the Sinister. P. 9–17; Luijk R. van. Satan Rehabilitated? P. 241–323.

²³⁹ Patai R. The Hebrew Goddess. Detroit, 1967. P. 221–222. Ср.: Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике. Москва; Иерусалим, 2004.

²⁴⁰ Bohak G. Ancient Jewish Magic: A History. Cambridge, 2008. P. 300.

²⁴¹ Baskin J. R. Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature. Hanover, 2002. P. 58, 181.

²⁴² Blair J. M. De-Demonising the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible. PhD diss. University of Edinburgh, 2008. P. 31, 237–238. Даже если в том месте в самом деле имелась в виду Лилит, ничто не указывает на связь с позднейшими представлениями об этом персонаже. Кроме того, следует отметить, что в некоторых авторитетных изданиях Библии имя Лилит не использовано, так что Библия не способствовала в той мере, в какой могла бы, распространению славы Лилит среди иудеев (Liptzin S. Biblical Themes in World Literature. Hoboken, 1985. P. 2). В некоторых переводах Библии (например, в Библии короля Якова) слово «Лилит» заменено на «ушастую сову».

тут и пригождается Лилит²⁴³. Но что тогда стало с первой женой? В классических мидрашах упоминается не названная по имени «первая Ева», обратившаяся в прах, из которого и была сотворена, но подробно этот мотив не разрабатывается. Даниэль Боярин высказывает предположение, что в этом явно неполном представлении мог отразиться фрагмент более длинного предания того периода, ныне утраченного. Однако, как признает сам исследователь, это не более чем догадка, и та женщина, упомянутая в мидраше, не названа именем Лилит²⁴⁴. В Талмуде есть ссылки на очень древние представления о неких «лилин» и «лилиот» – мужских и женских ночных демонах, а в мидраше «Берешит Рабба» (написанном не позднее 425 г. н. э.) сказано, что, так как Адам и Ева не ложились друг с другом в течение 130 лет после изгнания из Эдемского сада, с ними совокуплялись демоны женского и мужского пола соответственно. Позднее фокус сместился, и толкователи принялись рассказывать о том, что Адаму все это время будто бы докучала приставаниями похотливая первая Ева – Лилит. Боярин замечает: «Нейтральное в гендерном смысле утверждение о том, что демоны используют воздержание, превратилось, в результате легкого сдвига, в символ демонизма женской сексуальности»²⁴⁵.

По-видимому, старейший существующий письменный источник большинства легенд о Лилит – это рассказ о ней в «Алфавите Бен-Сиры», анонимном древнееврейском тексте, написанном, возможно, еще в VIII веке н. э.²⁴⁶ Ученые до сих пор не пришли к единому мнению о том, как надлежит относиться к этому произведению. Его толковали очень по-разному, видя в нем что угодно – от серьезного галахического источника, достойного почитания (хотя такое отношение было редкостью), до издевательской пародии на раввинистическую агиографию²⁴⁷. Учитывая непристойное содержание «Алфавита», вторая версия выглядит более правдоподобной, а Дэвид Стерн убедительно продемонстрировал пародийный характер этого произведения. Для того чтобы по-настоящему оценить юмор сочинения, необходимо основательное знакомство с раввинистической литературой и ее условностями, и важно еще помнить, что цель пародии – не только насмешка над традицией и ее переворачивание, но и укрепление культурных норм, в данном случае – раввинистической самоидентификации²⁴⁸. В каком бы жанре изначально ни был написан данный текст и независимо от авторских намерений, содержащийся в нем рассказ о Лилит оказал в итоге влияние и на еврейский фольклор, и на основные произведения иудейского мистицизма, включая книгу «Зоар» («Сефер а-Зоар») – литературный памятник XIII века, который принято считать самым авторитетным каббалистическим трудом²⁴⁹.

Как сообщается в «Алфавите», супружеская жизнь у Лилит и Адама не сложилась, потому что, когда Адам хотел возлечь с нею, она отказывалась ложиться снизу. Лилит считала себя ровней ему, ведь они оба были сотворены из земного праха, и потому не хотела подчиняться мужу. Как-то раз, разгневавшись, Лилит произнесла тайное имя Бога и улетела на Красное море. Бог послал за нею трех ангелов, но она отказалась возвращаться. Тогда ангелы пригрозили утопить ее. Лилит возразила, что сотворена, чтобы приносить болезни младен-

²⁴³ Baskin J. R. *Midrashic Women*. P. 56–57; Dan J. Samael, *Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah* // Association for Jewish Studies Review. 1980. Vol. 5. P. 20.

²⁴⁴ Боярин Д. Израиль по плоти: о сексе в талмудической культуре / Пер. Я. Синичкина. М., 2012. С. 189.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Baskin J. R. *Midrashic Women*. P. 58; Dan J. Samael, *Lilith*. P. 20.

²⁴⁷ Stern D. Introduction // *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* / Eds. Stern D., Mirsky M. J. Philadelphia, 1990. P. 21.

²⁴⁸ Stern D. *The Alphabet of Ben Sira and the Early History of Parody in Jewish Literature* // *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honour of James L. Kugel*. Leiden, 2004. P. 426, 447–448.

²⁴⁹ Гершом Шолем высказывал предположение, что книга «Зоар» («Сияние») была написана, скорее всего, в XIII веке в Испании Моисеем Леонским, и отмечал влияние на эту книгу «Алфавита» (*Scholem G. Kabbalah*. New York, 1974. P. 357). А вот в более новых исследованиях утверждается, что «Зоар» – нечто вроде альманаха, куда вошли тексты конца XIII – начала XIV веков. См. об этом: *Meroz R. Zoharic Narratives and Their Adaptations* // *Hispanica Judaica*. 2000. № 3.

цам, и заключила уговор с посланцами Бога: не причинять вреда тем детям, которых будут оберегать их имена или изображения. Последняя часть предания явно придумана для объяснения уже имевшегося распространенного обычая: вешать на шею новорожденного амулет с именами этих трех ангелов. Чтобы дать читателю некоторое представление об общем комическом и непристойном контексте, в котором появляется этот рассказ о Лилит, можно упомянуть о том, что сразу же за этой историей следует рассказ о том, как Бен-Сира исцелил дочь Навуходоносора, «пукавшую тысячу раз в час». Несмотря на этот шутовской фон, в рассказе о Лилит содержатся вполне серьезные женоненавистнические утверждения. Как отмечает Джудит Р. Баскин, спор, кому положено быть сверху во время сокоупления, «притом что, с одной стороны, он должен был забавлять и слегка дразнить читателей этого пикантного и провокационного сатирического текста, с другой стороны, он непосредственно вытекает из твердых раввинистических предписаний... согласно которым мужчина должен занимать доминирующую позицию и во время соития, и вообще в супружеской жизни, исходя из того, что он был сотворен раньше женщины»²⁵⁰.

Существуют два основных варианта «Алфавита Бен-Сиры». По-видимому, представление о том, что Лилит сокоуплялась с какой-то демонической силой («Великим Демоном»), впервые появилось в более поздней – отредактированной и расширенной – версии, известной в Европе с XI века. Это дополнение было вставлено для того, чтобы объяснить, почему ангелы, посланные за Лилит, не смогли просто силой вернуть ее к Адаму: возможно, у читателей более ранней версии это вызывало недоумение. Если же Лилит успела осквернить себя соитием с кем-то другим, ей уже нельзя было возвращаться к мужу: так сказано в Торе. Таким образом, логический пробел в сюжете заполнялся, и в еще более поздней редакции текста у «Великого Демона» появляется имя – Самаэль, поскольку это было единственное демоническое имя, как-то связанное с событиями в Эдемском саду²⁵¹. В Средние века в каббалистических кругах бытовало представление о Лилит как о жене Самаэля, и эта тема получила дальнейшую разработку в нескольких текстах XVII века, вышедших из среды каббалистов^{252 253}.

Согласно давним еврейским поверьям, Лилит представляет угрозу для мужчин, которые ложатся в постель одни. Рабби Ханина (I век н. э.) остерегает мужчин, чтобы они не спали в доме в одиночестве, иначе на них может напасть Лилит²⁵⁴. Эти суеверия оказались чрезвычайно живучими. Подобное предупреждение (с дополнительным упоминанием об опасности, которую Лилит представляет для младенцев) можно найти в тексте, который полутора тысячелетиями позже, в 1544 году, написал своему сыну венецианский раввин Елеазар Великий: «Не оставляй дитя в колыбели одного в доме днем или ночью и не проводи ночь в одиночестве в своем жилище. Иначе Лилит заключит мужчину или дитя в свои роковые объятия»²⁵⁵. Примечательно, что в «Зоаре» подчеркивается сексуальный элемент в отношениях между мужчиной и демонами, и многие подробности весьма напоминают схожие поверья о суккубах и инкубах, распространявшиеся средневековыми демонологами-христианами (о них еще пойдет речь в этой главе). Упоминаются также сборища демонов (обоого пола) и ведьм «вблизи гор мрака, где они вступают в плотское сношение с Самаэлем», а это уже значительно пере-

²⁵⁰ Baskin J. R. *Midrashic Women*. P. 59.

²⁵¹ Dan J. *Samael, Lilith, and the Concept of Evil*. P. 19–22.

²⁵² Первое упоминание о Лилит как о жене Самаэля в датированном древнееврейском тексте встречается в «Трактате о левой эманации» рабби Исаака Козна, написанном в Испании во второй половине XIII века. Революционное новшество рабби Исаака заключалось в том, что он описал «демонологическую параллельную систему злых сил-эманаций, управляемых Асмодеем, Сатаной, Лилит и их воинствами, которые исходят из левой стороны сефиротического древа», – то есть ввел радикальный дуализм, который ранее отсутствовал в иудейском мистицизме.

²⁵³ Patai R. *The Hebrew Goddess*. P. 244–246; Dan J. *Samael, Lilith, and the Concept of Evil*. P. 18–19.

²⁵⁴ Patai R. *The Hebrew Goddess*. P. 223–224, 232.

²⁵⁵ Klein M. *A Time to Be Born: Customs and Folklore of Jewish Birth*. Philadelphia, 1998. P. 147.

кликается с представлениями о ведьмовских шабашах в христианской культуре²⁵⁶. Поскольку в иудейской демонологии сексуальным вопросам явно уделялось большое внимание, неудивительно, что и образ Лилит тоже оказался сексуализирован. Однако в более позднее время она осталась в фольклоре преимущественно как персонаж, в котором соблюдавшие традицию евреи видели угрозу для младенцев. Они не только вешали на шеи детям амулеты, но еще и чертили круг на стене детской, где спали мальчики, и писали внутри этого круга: «Адам и Ева. Прочь, Лилит!» А на двери спальни писали имена трех ангелов²⁵⁷. Соблюдение подобных обычаев обильно документировалось на протяжении столетий, а вера в Лилит-детоубийцу в традиционных еврейских общинах просуществовала по крайней мере до конца XIX века²⁵⁸.

«Еще с эдемских дней»: Лилит среди неевреев

Упоминания о Лилит время от времени появлялись и в неиудейских текстах. Например, св. Иероним (ок. 347 – 420) отмечает, что Ламию – древнегреческое (и римское) чудовище-кровопийцу – евреи именуют Лилит, а еще ее упоминает Петр Коместор (ум. 1173) в «Схоластической истории»²⁵⁹. В одном фастнахтсшпиле (народном масленичном представлении) 1480 года не то мать, не то бабку дьявола зовут Лилит²⁶⁰. Позже она появляется у Иоганна Вейера в книге «Об обманах демонов и о заклинаниях и ядах» (1563), в «Анатомии меланхолии» (1621) Роберта Бёртона и в трактате Иоганна Преториуса «*Anthropodemus Plutonicus*, сиречь Всесветное описание диковинных людей» (1666). Преториус называет ее, помимо прочего, демонессой и детоубийцей²⁶¹. Более пространное ее описание появилось в известной антисемитской книге востоковеда Иоганна Андреаса Айзенменгера «Разоблаченный иудаизм» (*Entdecktes Judentum*, 1700), переведенной на английский язык в 1732 году²⁶². Примерно в то же время легенда о Лилит всплывала и в других книгах. Первой женой Адама и убийцей младенцев ее называл, например, французский аббат-бenedиктинец Дом Кальме в своем 23-томном «Буквальном толковании на все книги Ветхого и Нового Заветов» (*Commentaire littéral sur tous les livres del' Ancien et du Nouveau Testaments*, 1707–1716)²⁶³. В 17-м томе «Большого полного универсального словаря всех наук и искусств» (*Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, 1738) Иоганна Генриха Цедлера имелась длинная статья о Лилит, где она называлась демонессой, вампиршей, соблазнительницей и первой женой Адама²⁶⁴. Основные христианские доктрины пренебрегли фигурой Лилит, зато ее охотно приютил фольклор нескольких европейских стран²⁶⁵. Нашлось ей место и в арабском фольклоре и демонологии – но там она фигурирует под именами Карина или Табия.

²⁵⁶ Scholem G. Kabbalah. New York, 1974. P. 322–323.

²⁵⁷ Patai R. The Hebrew Goddess. P. 240.

²⁵⁸ Umansky E. M. Lilith // The Encyclopedia of Religion / Ed. M. Eliade. New York, 1987. P. 555; Yassif E. Lilith // Medieval Folklore: A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs / Eds. C. Lindahl, J. McNamara, J. Lindow. New York, 2002; Klein M. A Time to Be Born. P. 155.

²⁵⁹ Liptzin S. Biblical Themes. P. 4.

²⁶⁰ Эта пьеса рассказывала о папессе Ютте (Иоанне) и была напечатана в 1565 году, но издатель заявлял, что написана она в 1480-м (Scholem G. Kabbalah. P. 358).

²⁶¹ Jacoby N. Lilith // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Ed. H. Bächtold-Stäubli. Berlin, 1987. P. 1304; Krebs W. Lilith: Adams erste Frau // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 1975. Vol. 27. № 1. P. 50–151; Burton R. The Anatomy of Melancholy. Philadelphia, 1883. P. 115.

²⁶² Liptzin S. Biblical Themes. P. 4.

²⁶³ Uitti K. D. The Vision of Lilith in Hugo's «La Fin de Satan» // French Review. 1958. Vol. 31. № 6. P. 479–480.

²⁶⁴ Roebing I. Lilith oder die Umwertung aller Werte: Eine Untersuchung zum literarischen Frauen-Bilder-Sturz um die Jahrhundertwende am Beispiel von Isolde Kurz' Versepos «Die Kinder der Lilith» // Lulu, Lilith, Mona Lisa... Frauenbilder der Jahrhundertwende / Ed. I. Roebing. Pfaffenweiler, 1989. P. 192.

²⁶⁵ См., напр.: Ek-Nilsson K. Lucia, lussi och lussebrud – Lilits metamorfoser // Nätverket. 2008. № 15. P. 58–60, 62; Ek-Nilsson K. Lucia och Lilith, gestaltningar av ond och god kvinnlighet // Nätverket. 2010. № 16. P. 46–47; Ohrt F. Danmarks Trylleformler.

В общественное сознание нееврейской Европы Лилит по-настоящему вошла благодаря сочинениям романтиков, которых завораживал образ этой «роковой женщины». Ее первое заметное появление на литературной сцене произошло в пьесе Гёте «Фауст» (1808): там главный герой и Мефистофель встречаются на ведьмовском шабаше у Брокенской горы. Фауст спрашивает, кто она такая, и его спутник дает ему такой ответ:

*Первая жена Адама.
Весь туалет ее из кос.
Остерегись ее волос:
Она не одного подростка
Сгубила эту прической*²⁶⁶.

Потом Фауст танцует с Лилит и говорит ей:

*Я видел яблоню во сне.
На ветке полюбилась мне
Два спелых яблока в соку.
Я влез за ними по суку.*

Та отвечает:

*Вам Ева-мать внушила страсть
Рвать яблоки в садах и красть.
По эту сторону плетня
Есть яблоки и у меня*²⁶⁷.

Вполне логично, что Гёте подчеркивает связь между Лилит и грехопадением, тем более что искушение – важная тема в «Фаусте». Эта короткая встреча и разговор Фауста с Лилит не имеют отношения к основной сюжетной линии, и Лилит как дебютантке в западной классической литературе отведена здесь лишь мимолетная роль. Однако, как мы еще увидим, этот крошечный эпизод – в одной из наиболее ярких сцен во всей драме – со временем привлек внимание некоторых влиятельных людей. Благодаря Гёте Лилит стала действующим лицом повторяющихся мотивов в изобразительном искусстве. Один ранний пример – картина английского живописца Ричарда Уэстолла «Фауст и Лилит» (ок. 1831), изображающая бледную Лилит, которая танцует с Фаустом в лунном свете, на фоне сонма причудливых существ. О других ее изображениях пойдет речь в главе 6.

Вплоть до середины XX века Лилит играла на удивление малую роль в неиудейской эзотерике. Конечно, в этой среде о ней хорошо знали, и многие видные писатели-эзотерики, вроде Элифаса Леви, бегло касались в своих книгах легенды о Лилит. Однако в ту пору было, пожалуй, неслыханным делом, чтобы кто-то выставлял ее в положительном свете или обращался к ней при совершении обрядов. По-видимому, ни в одной неиудейской эзотерической системе XIX века она не была наделена какой-либо практической функцией – ни позитивной, ни негативной. Описание Лилит у Леви опиралось на каббалистические источники, но, как всегда, он добавил кое-что и от себя. В его интерпретации Лилит и ее сестра Наама, пожалуй, выглядят аллегорией необходимости супружеской верности – или, быть может, паразитических метафи-

Copenhagen, 1917. P. 466.

²⁶⁶ Гёте И. Ф. Фауст / Пер. Б. Л. Пастернака. М., 1969. С. 186.

²⁶⁷ Там же.

зических последствий неверности²⁶⁸. Оба истолкования вполне правдоподобны и вовсе не обязательно взаимоисключающи. А гуру теософии Е. П. Блаватская рассматривала Лилит как олицетворение звериных самок, совокуплявшихся с мужчинами (которых символизировал Адам). От их союза произошло племя полулюдей, известных под прозвищем сатиров, а от них уже пошли современные обезьяны (Блаватская отвергала теорию эволюции Дарвина)²⁶⁹. Следует заметить, что Лилит в роли прапрабабушки обезьян – гораздо менее возвышенный и впечатляющий образ, чем большинство ее художественных изображений того периода. Такое снижение – явное свидетельство своеобразного сумрачного чувства юмора, каким и славилась Блаватская. Известный английский оккультист Алистер Кроули, тоже большой юморист, назвал свою первую дочь Лилит (полное имя девочки было Ма Ахатоор Геката Сапфо Иезавель Лилит Кроули), однако не стал включать саму эту демоницу в свою эзотерическую систему²⁷⁰. В его оккультных сочинениях – например, в *De Arte Magica* (1914) – она лишь бегло упоминается, когда Кроули говорит о том, что половые акты с извержением семени привлекают духов.

Лилит мимолетно появляется и в различных других эзотерических текстах того периода, но всегда лишь как вспомогательный персонаж и никогда – как заклинаемое потустороннее существо. Например, датский люциферианин Бен Кадош, уже упоминавшийся в этой главе, в своей брошюре «Заря нового утра» (*Den ny morgens gry*, 1906) называл Лилит возлюбленной Люцифера. Поскольку в этой брошюре проповедуется эзотерический сатанизм, а Лилит связывается с центральным для этого сочинения персонажем, можно сказать, что здесь она удостоивается (косвенной) похвалы – возможно, впервые в этом контексте²⁷¹. Артур Эдвард Уэйт (1857–1942), написавший много книг об истории и эзотерических учениях, придерживаясь научного стиля изложения, создал своего рода канон для текстов-первоисточников такого типа. В своих книгах, посвященных Каббале (1902, 1913), Уэйт довольно подробно пересказал все, что сказано о Лилит в «Зоаре» и особенно подчеркнул ее связь с Самаэлем и ее функцию негативного зеркального отражения благого божественного женского начала²⁷². Книги Уэйта пользовались большим читательским спросом и, наряду с сочинениями Леви (многие из которых, кстати, Уэйт перевел на английский), вероятно, значительно способствовали ознакомлению эзотериков-неевреев с Лилит. Если же говорить о распространении ее славы в этих кругах, а заодно и среди широкой публики в конце XIX века, то, конечно, не стоит забывать и о неэзотерических научно-популярных обзорах еврейского фольклора²⁷³.

«Протомученица женской независимости»: Лилит становится кумиром феминисток

Ближе к концу XIX века Лилит превратилась в феминистский символ, не утратив при этом своей связи с дьяволом. С некоторыми примерами этой метаморфозы мы познакомимся ближе в главах 7 и 8. В этот период начали появляться в большом количестве критические научно-популярные исследования иудейской и христианской идеологии как мифологии. Как

²⁶⁸ Lévi É. Histoire de la magie. Paris, 1860. P. 438.

²⁶⁹ Blavatsky H. P. The Secret Doctrine. Pasadena, Calif., 1888. P. 262.

²⁷⁰ Kaczynski R. Perdurabo: The Life of Aleister Crowley. Tempe, Ariz, 2002. P. 107.

²⁷¹ Kadosh B. Den ny morgens gry: Verdensbygmesterens genkomst. Hafnia, 1906. P. 25. Что любопытно, Кадош утверждает также, что «Венера, Женщина, – всего лишь фаза или иная сторона Люцифера, очень схожая с ним, словно созданная из его же Стихий».

²⁷² Waite A. E. The Doctrine and Literature of the Kabalah. London, 1902. P. 81–82, 255, 259–260; Waite A. E. The Secret Doctrine in Israel: A Study of the Zohar and its Connections. London, 1913. P. 85–87, 103–104.

²⁷³ Напр., Baring-Gould S. Legends of Old Testament Characters from the Talmud and Other Sources. London, 1871. P. 3, 20–21; Ginzberg L. The Legends of the Jews. Philadelphia, 1913. Vol. 1. P. 65–66. Оба заметно акцентируют внимание на связи Лилит с Самаэлем/Сатаной.

правило, авторы этих публикаций указывали на несообразности в этих традициях и богословских учениях, часто выбирая довольно язвительный тон и порой символически становясь на сторону Сатаны и его пособников. Объяснялось это главным образом тем, что авторы исследований поддерживали прогрессивные идеи и науку, а иудео-христианская традиция связывала эти вещи с чем-то бесовским. Например, у Монкьюра Дэниела Конуэя в «Демонологии и преданиях о дьяволе» (1878, второе, исправленное и дополненное издание – 1880) мы находим хвалебный отзыв о Лилит – «этой инфернальной Мадонне», ставшей в качестве первой феминистки «протомученицей женской независимости»²⁷⁴. Сохраняя насмешливый тон, Конуэй рассказывает, что Ева была создана лишь после бегства Лилит из рая – из-за того, что Адам не пожелал признать первую жену равней. Еву пришлось сделать «из Адамова ребра – чтобы не возникал вопрос о ее самостоятельности и чтобы больше никогда не поднимался трудный вопрос о женских правах»²⁷⁵. Далее он рассказывает о том, как Лилит, отвергнув Адама как шовиниста, убежденного в мужском превосходстве, стала женой Сатаны/Самаэля, из-за чего «можно предположить, что Лилит обрела в нем радикального сторонника женского равенства, вопрос о котором она поставила в Эдеме»²⁷⁶. Иными словами, Сатана представлен здесь приверженцем феминизма, и его передовая позиция резко контрастирует с «совместной тиранией Бога и мужчины»²⁷⁷.

Следует отметить, что сам Конуэй, как явствует из его автобиографии, в целом сочувствовал идеям эмансипации по крайней мере начиная с 1850-х годов, а еще поддерживал связи с суфражистками вроде Элизабет Кэди Стэнтон, которую сделало знаменитой издание «Женской Библии» (см. главу 3)²⁷⁸. Вначале Конуэй был священнослужителем, а потом отвернулся от христианства и стал исповедовать антропоцентрическую форму трансценденталистского вольномыслия²⁷⁹. Феминистская позиция Конуэя проявляется в полной мере в его книге «Демонология», когда он пишет о мужчине, «установившем сегодня неестественное и несправедливое господство над женщиной», и утверждает, что «когда мужчина сумеет устроить себе такой дом и сад, которые не будут тюрьмой, и где знание не будет запретным плодом, Лилит не придется искать свободу, бунтуя против его общества»²⁸⁰. Еще он указывает, что, «подобно Лилит, женщины становились дьяволовыми невестами повсюду, где им не хотелось всю жизнь просидеть дома за прялкой и над колыбелью»^{281 282}. Наконец, он делает следующее заявление, которое со временем окажется вполне пророческим: «Если бы существовал орден равви-

²⁷⁴ Conway M. D. *Demonology and Devil-lore*. London, 1880. Vol. 2. P. 302, 100.

²⁷⁵ *Ibid.* P. 94.

²⁷⁶ *Ibid.* P. 95.

²⁷⁷ *Ibid.* P. 302.

²⁷⁸ Следует отметить, что, несмотря на в целом профеминистскую позицию, Конуэй высказывал некоторые опасения в связи с женским суфражизмом. Впрочем, это объяснялось прежде всего его общим элитизмом: он заявлял, что «людские массы не годятся для голосования», к тому же он опасался, что если женщины получат право голоса, то недостойные мужчины (например, деспотичные приходские священники) смогут оказывать влияние на женщин, толкая тех на несознательный выбор. По-видимому, он не хотел сказать, что женщины в силу своей природы менее разумны или менее способны совершать осознанный политический выбор, а имел в виду, что при сложившемся патриархальном укладе они, к сожалению, часто находятся под сильным мужским влиянием.

²⁷⁹ Burtis M. E. *Moncure Conway, 1832–1907*. New Brunswick, 1952. P. 176–177. О написании книги «Демонология и предания о дьяволе» и реакции на нее читателей см.: P. 176–180. Интересно отметить, что позже Конуэй прочел лекцию под названием «Новый Прометей», в которой религиозные вольнодумцы вроде него самого сравнивались с греческим титаном (которого в XIX веке нередко смешивали с Сатаной – то ли случайно, то ли нет. *Ibid.* P. 191).

²⁸⁰ Conway M. D. *Demonology and Devil-lore*. P. 104.

²⁸¹ Конуэй одобряет Еву и в том, что она съела плод: по его словам, она оказалась «готова получить свои интеллектуальные права из рук Змея, раз уж ей отказано в законном способе». В этом он тоже усматривает аналогию с обстоятельствами своего времени.

²⁸² *Ibid.* P. 101.

нов-женщин, легенда о Лилит наверняка претерпела бы очевидные изменения: она могла бы предстать героиней, полной решимости избавить свой пол от рабства у мужчин»^{283 284}.

Другое изображение Лилит как протофеминистки (на пути к освобождению взявшей в помощники Сатану) создала Ада Лэнгуорти Колльер (1843–1919) в поэме (длиной более сотни страниц) «Лилит: легенда о первой женщине» (1885), которую современники называли лучшим произведением писательницы²⁸⁵. Заглавная героиня поэмы дерзко говорит Адаму:

*Адам, во мне ты зришь рабу свою?
На зов твой прибегать, чуть что, должна я?
Внимать приказам, робких глаз не поднимая?
Нет, так Лилит не станет жить в Раю!*^{286 287}

Пока Лилит еще не совсем готова бунтовать против Бога – она даже этим объясняет, почему не может подчиниться Адаму: «Я Богу одному / Обет давала; и верна я лишь ему»²⁸⁸. Она заявляет, что Бог заповедал им: «Господствуйте на равных / Над всякой тварью сущей»²⁸⁹. По ее мнению, именно Адам нарушает этот уговор с Богом. И все же после бегства от упрямого мужа, настаивающего на своем превосходстве над женой, Лилит вступает в близкие отношения с Сатаной (который фигурирует в поэме под своим исламским именем – Иблис)²⁹⁰. Он обращается к ней с речью, в которой перефразированы слова Мильтонова Люцифера о превращении Ада в Рай: «Где ты, я знаю, / Там и Рай»²⁹¹. Хотя в начале поэмы Лилит явно знала о Боге (и о том, как он сотворил мир), она спрашивает Сатану, кто создал все эти чудеса, которыми полон мир, и тот отвечает: «Моим врагом / Он был – и остается»²⁹². Она еще сомневается, стоит ли полагаться на Сатану, потому что боится снова утратить независимость, и говорит ему: «Ты, как Адам, быть может, / Скovať цепями вольную захочешь»²⁹³. Он заверяет ее, что такого ни в коем случае не произойдет, и чтобы подтвердить правдивость своих слов, высекает их в камне, после чего они сочетаются браком²⁹⁴.

Проходит время, и в Лилит просыпается страстная жажда материнства, она начинает завидовать Еве, забеременевшей от Адама. Сатана решает унять эту страсть, заново пробудив

²⁸³ Полвека спустя по стопам Конуэя пошел другой исследователь – и дал научную положительную оценку заслугам Лилит. Максимилиан Радвин в своем часто цитируемом и содержательном (хотя зачастую ненадежном) классическом труде «Дьявол в легендах и литературе» (1931), который и поныне остается полезным отправным пунктом для исследований на эту тему, посвятил Лилит целую главу. Он писал, что Лилит «первой заявила, что женщина по природе – равня мужчине, и бросила мужа из-за его устаревших понятий о праве мужа быть главой семьи» (*Rudwin M. The Devil in Legend and Literature. New York, 1931. P. 127*). Как и Конуэй, Радвин тоже рассказывает о том, как Лилит обнаружила, что Сатана/Самаэль придерживается здравых взглядов на равноправие полов, и потому стала его женой. Ссылаясь на Конуэя, Радвин почти буквально воспроизводит его слова, когда язвительно пишет, что Иегова, заменив Лилит на Еву, понадеялся, что «перед мужчинами больше никогда не встанет затруднительный вопрос о женских правах». Он подливает масла в огонь, добавляя сарказма и от себя: «Очевидно, Иегова, при всем своем всеведении, не мог предвидеть, как широко распространится движение суфражисток в наши дни» (*Ibid. P. 97*). Радвин проводит и еще одну параллель со своим временем, сравнивая решение Лилит уйти от мужа с таким же решением Норы из вызвавшей много споров пьесы Ибсена «Кукольный дом» (1879) (*Ibid. P. 96*).

²⁸⁴ *Ibid. P. 96*.

²⁸⁵ *Willard F. E., Livermore M. A. A Woman of the Century: Fourteen Hundred Seventy Biographical Sketches Accompanied by Portraits of Leading American Women in All Walks of Life. Buffalo, 1893. P. 192*.

²⁸⁶ Здесь и далее переводы цитат из ранее не переведенных на русский язык произведений наши. – *Примеч. пер.*

²⁸⁷ *Collier A. L. Lilith: The Legend of the First Woman. Lothrop, 1885. P. 15*.

²⁸⁸ *Ibid. P. 18*.

²⁸⁹ *Ibid. P. 21*.

²⁹⁰ *Ibid. P. 37–39*.

²⁹¹ *Ibid. P. 38*.

²⁹² *Ibid. P. 49*.

²⁹³ *Ibid. P. 53*.

²⁹⁴ *Ibid. P. 54*.

в Лилит ненависть к деспоту Адаму. Так прорывается наружу темная сторона его личности (в остальном он оказывается нежным и любящим супругом):

*Тогда верней она моею станет,
Коль ненависть ее ко мне привяжет,
Чьи узы крепче смерти и любви.
Обман и хитрость разом сокрушат
Врага и покорят любовь мою навеки!*²⁹⁵

Потом Лилит крадет у Евы ребенка²⁹⁶. Позже, когда дитя заболевает, она решает вернуть его матери, надеясь, что та сумеет вылечить его²⁹⁷. В поэме Лилит – похитительница детей – предстает вовсе не злобным созданием: на отчаянный поступок ее толкнула невостребованная материнская любовь.

Провокационность поэмы Колльер заключалась и в изображении Сатаны поборником равноправия (им движет не только ненависть к Богу, но в той же мере и любовь к Лилит), и в изображении Лилит положительной героиней, стремящейся к гендерному равенству. С Адамом – избранником Бога – эта цель навсегда осталась бы для нее недостижимой. Сатана же охотно и без малейших попреков предоставляет ей вожаемое равноправие, и таким образом они с Лилит становятся своего рода эталонами феминизма. Сатана даже высекает в камне свое обещание соблюдать принцип равенства полов. Судя по страстным речам против мужского господства, которые позволено произносить Лилит, когда она оспаривает власть Адама над ней, можно заключить, что сама Колльер сочувствовала феминистическому движению. Однако доподлинно это не известно, так как дошедшие до нас биографические сведения о ней скудны. Колльер родилась в состоятельной семье, выросла в семейном особняке в городе Дубьюк, штат Айова, и до семнадцатилетнего возраста посещала школу (то есть получила нетипично основательное для женщины того времени образование). Она вышла замуж в двадцать пять лет и родила единственного сына. С отрочества она писала для разных периодических изданий очерки, рассказы и стихотворения. Кроме того, она опубликовала несколько романов²⁹⁸. Хотя и не сохранилось никаких определенных свидетельств, которые указывали бы на ее симпатии к феминизму, все же, судя по размышлениям, изложенным в ее поэме «Лилит», вывод о подобных наклонностях почти напрашивается.

Образ Лилит подхватили, чтобы использовать его в таких специфических целях, не только сторонники женской эмансипации. У Говард Глиндон (настоящее имя Лаура К. Р. Сиринг, 1840–1923) в стихотворении «Освобождение Лилит» (*The Loosening of Lilith*, 1871) Лилит служит олицетворением всех неправильных побуждений взбунтовавшихся женщин – ее современниц. В первой строфе Лилит говорит Богу: «Я хочу бродить там и сям / И глаза раскрывать тем из жен, / Кто устал сидеть по домам». Затем автор с горечью комментирует:

*Ее образ множится быстро:
На каждом углу – Лилит.
В кудряшках и лентах, повсюду
Особа эта стоит.
Приметы ее просты:*

²⁹⁵ Rudwin M. *The Devil in Legend and Literature*. P. 68.

²⁹⁶ Ibid. P. 83.

²⁹⁷ Ibid. P. 90, 93.

²⁹⁸ Немногочисленные сохранившиеся сведения взяты из биографического словаря американских женщин, изданного в 1893 году: Willard F. E., Livermore M. A. *A Woman of the Century: Fourteen Hundred-Seventy Biographical Sketches Accompanied by Portraits of Leading American Women in All Walks of Life*. Buffalo, 1893. P. 192.

*Глаза с неласковым блеском,
Неверие на лице
И злоба в голосе резком*²⁹⁹.

До этого в художественном образе Лилит еще никогда так прямолинейно не выражались идеи современной социальной и гендерной политики. В следующей строфе автор утверждает, что судьба бесприютной отщепенки должна послужить предостережением для всех женщин:

*Когда тухнет огонь в очаге,
А в комнате – хаос и сор,
Когда муж не ладит с женой,
Между ними вечный раздор,
И жена рожать не желает уже,
И расходы считают девицы, —
Тут впору задуматься о былой
Славе Лилит-дьяволицы*³⁰⁰.

Наконец, в стихотворении внушается мысль, что, когда женщина восстает против патриархального порядка и общественных условностей и не почитает своим первым долгом слушаться мужа, она бросает вызов самому Богу, отвергает христианскую веру и действует заодно с силами тьмы:

*Корень зла – в том, что женщины эти
Ставят превыше всего – Себя.
Вот – грех величайший на свете,
И в нем преуспела Лилит.
Им до мук на Кресте дела нет:
На себя лишь умеют молиться,
Божий глас для них – звук пустой,
Внемлют первой Адама жене-дьяволице*

²⁹⁹ Glyndon H. Echoes of Other Days. San Francisco, 1921. P. 101. Впервые это стихотворение было опубликовано в журнале *Lippincott's Magazine* в 1872 году.

³⁰⁰ Ibid. P. 102.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.